

GIANLUCA MILIGI

**“Origine”, “processo”, “sistema”
tra Hegel e il neocriticismo**

WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Gianluca Miligi

“ORIGINE”, “PROCESSO”, “SISTEMA”
TRA HEGEL E IL NEOCRITICISMO

www.filosofia.it

SOMMARIO

1. Hegel o «L'origine è la mèta»
2. Cohen: «il pensiero è pensiero dell'origine», o «in cento luoghi è ancòra origine»
3. Hegel o della «regressiva fondazione del fondamento»
4. Cohen, Natorp e la «fondazione del progresso»
5. Cassirer: dalla sostanza alla funzione
6. Cassirer: l'esigenza della "riflessione" critica
7. Intermezzo kelseniano
8. Ancora sull'origine e il nulla
9. Implicazioni e sviluppi del neocriticismo
10. Natorp: Hegel e il ritorno all'ontologia

Sono sufficientemente note le posizioni del neocriticismo della Scuola di Marburgo perché si indugi a delineare il quadro d'insieme in cui si inseriscono; ci proponiamo invece di guardare al fondo di alcuni risultati della perseguita rielaborazione dell'impostazione trascendentale kantiana, il cui obiettivo è la *fondazione* della conoscenza così come questa si determina nell'ambito delle teorie scientifiche. È quindi il progetto iniziale che indica la necessità di far emergere le condizioni di possibilità *constitutive*, non solo formali, di ciò che è definito *Faktum* o *factum*, con termine latino, della *scienza*, a dover essere indagato nei termini del rapporto che intercorre tra struttura logico-trascendentale e dimensione storico-processuale. In tale prospettiva faremo alcuni imprescindibili riferimenti al sistema logico-metafisico di Hegel con cui la filosofia del neocriticismo – nel nostro caso quella di Hermann Cohen della *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), di Paul Natorp delle *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), di Ernst Cassirer di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) – ha dovuto, implicitamente o esplicitamente, istituire un confronto. Ciò che interessa non è il significato storico-filosofico di una eventuale “reazione” contro l'idealismo assoluto hegeliano da parte del neocriticismo antimetafisico, che accoglie peraltro alcuni elementi dal positivismo. L'obiettivo è piuttosto quello di tracciare alcune linee di una *Auseinandersetzung* che si pone sul comune terreno concettuale rappresentato principalmente dai concetti di *origine* e *sistema*, ma anche di *metodo* e *processo*.

1. Hegel o «l'origine è la mèta»

Il problema della distinzione gnoseologica tra soggetto, o coscienza, e oggetto è per l'idealismo critico-epistemologico dei marburghesi

“derivato” ovvero non rientra nell’ambito originario della fondazione. In Hegel, all’interno del «sistema della *scienza*» – che si deve distinguere dal concetto stesso di *sistema* – tripartito in Scienza della logica, Filosofia della natura e Filosofia dello spirito, esso rientra nella sezione attribuita inizialmente (in seguito, nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, il quadro verrà modificato) alla *Fenomenologia dello spirito*, la quale, più precisamente (come recita il titolo), è la «scienza della fenomenologia dello spirito»: questa è insieme, su un altro piano, «scienza dell’esperienza della coscienza». Riguardo i concetti di “origine”, “sistema” e “processo”, terreno del confronto Hegel-neocriticismo, cercheremo, allora, prima di vedere quale concezione ne propone Hegel nel peculiare ambito della *Fenomenologia dello spirito*, per poi rivolgerci alla *Scienza della logica*, soprattutto all’inizio e al terzo capitolo della conclusiva sez. III (“L’idea assoluta”), dove si ridefinisce il metodo dialettico in rapporto alla costituzione del sistema. Riprendendo quanto detto sopra, bisogna specificare che la fenomenologia dello spirito, degli stadi che lo spirito percorre per appropriarsi definitivamente di sé nello spirito assoluto, *coincide* con la progressiva *esperienza* che il sapere, la coscienza o il soggetto fa del proprio oggetto (da cui inizialmente è distinto) e di sé, per scoprirsi alla fine identico con l’oggetto stesso nel sapere assoluto. Si tratta di due dimensioni – che rimandano a distinti piani della scienza – di un medesimo processo. Nella nota e fondamentale ‘Prefazione’ della *Fenomenologia*, Hegel definisce il *metodo* in questi termini: «il metodo non è nient’altro che la struttura dell’intero presentato nella più pura essenza» («*die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt*»). Il metodo, però, è da intendersi anche (nel senso greco: μετά, ‘dopo’ e ὁδός, ‘cammino’ o ‘via’) come “ciò che guida o informa il cammino”, il processo. Da una parte, quindi, il metodo è la *struttura* (*Bau*) dell’intero e, dall’altra, la *dinamica* del processo (= dialettica): la sua natura mostra una duplicità irrisolvibile e “sintomatica”. Andiamo oltre: al *sapere*, che si dà nel riferimento della coscienza a un qualcosa o oggetto (ma anche alla stessa ‘coscienza dell’oggetto’), «la mèta [*Ziel*] è intrinsecamente necessaria quanto la serie processuale. La mèta è il punto in cui il sapere non ha più bisogno di andare oltre sé perché trova se stesso, il punto in cui il concetto corrisponde all’oggetto e l’oggetto al concetto. Il processo [*Fortgang*] verso questa mèta è quindi inarrestabile e non

trova appagamento in nessuna stazione anteriore»:¹ è in questo senso che abbiamo liberamente fatto riferimento all’aforisma di Kraus “L’origine è la metà”. Il culmine della fenomenologia dello spirito, lo spirito assoluto, in cui si realizza la suprema e perfetta *mediazione* dialettica, è anche un decisivo punto di passaggio, poiché questa svela il carattere della pura *immediatezza*, quell’essere immediato e indeterminato che rappresenterà il cominciamento (*Anfang*) assoluto nella prima triade o, meglio, monotriade, della *Scienza della logica*. La tesi «il vero è l’intero» – l’intero coincide con l’assolutezza – ha come conseguenza, ma a guardare più in profondità come presupposto *fondamentale*, che al punto di avvio del processo dialettico della fenomenologia vi sia la Sostanza che non è ancora il Soggetto realizzato, ma il Soggetto solo *in sé* («l’intero è soltanto l’essenza che si completa mediante il suo sviluppo»). Detto in altri termini, vi è quel sapere della *coscienza sensibile* che è spirito *immediato* o, al limite della paradossalità, «ciò che è privo di spirito», ma comunque, necessariamente, spirito. Nell’ambito della fenomenologia è peculiare la presenza di un piano relativo all’*essere in sé* (*an sich sein*) o *esser per noi* (*für uns sein*), che è l’ambito della *scienza* e si pone quindi come orizzonte inclusivo o strutturale del procedimento dialettico di autodispiegamento del sapere. Questo momento dell’*essere in sé* o *per noi* si differenzia da quello dell’*essere per la coscienza* (*für das Bewußtsein*), dall’effettuale movimento dialettico dell’*esperienza* della coscienza, scandito in figurazioni o stadi. Il movimento dialettico, che è sempre quello dello spirito, si configura come un *circolo*, secondo la metafora spaziale usata costantemente da Hegel. Attraverso la contraddizione – mediante una negazione non assoluta ma *determinata*, qualificata altrimenti come «nulla di ciò da cui risulta» o deriva (il negativo ha un contenuto positivo) – e il togliimento, *Aufhebung*, di una verità relativa, si procede dallo spirito immediato verso lo spirito assoluto, spirito perfettamente mediato o trasparente a se stesso. Al riguardo,

¹ «Das Ziel aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinausgehen nötig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, testo a fronte, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000 [= *Fds* 2], Introduzione, pp. 156-157; cfr. anche la classica traduzione del testo hegeliano a cura di E. De Negri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1988, 1960¹ [= *Fds* 1], p. 7).

«il vero è il divenire di se stesso, il circolo [*Kreis*] che presuppone e ha all'inizio la propria fine [*Ende*] come proprio fine [*Zweck*], e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale». ² E il divenire se stesso del Vero è la successione fenomenica, storico-temporale, dei momenti del movimento dello spirito.

Nel complesso impianto speculativo hegeliano appare ineliminabile l'inclusione dell'estensione del circolo dell'automediazione del Sapere come *totalità*, entro cui soltanto può essere determinato qualcosa come un *processo* o movimento dialettico. Ma cos'è l'"includente"? Lo stesso Assoluto o Vero, nella sua incontraddittorietà, il quale originariamente si dà come totalità immediata, immanente (in altri termini, come circolo astratto): è in questa prospettiva che consiste, trova la propria dimensione, la *scienza* (*Wissenschaft*) o, genericamente, la filosofia. Nella dialettica della coscienza 'in atto di svolgimento' nelle sue figurazioni determinate non è presente la configurazione concettuale della dialettica medesima. O meglio, questa, la dialettica come totalità sintetica o "mediazionale", opera *nella* mediazione-negazione determinata, nella determinata triade di tesi-antitesi-sintesi che costituisce un particolare stadio della coscienza. Nulla può esservi di ulteriore o precedente, di diverso o eterogeneo rispetto allo spirito. E lo spirito è mediazione, intrinseca negatività, movimento dialettico che conduce necessariamente alla perfezione del suo autodispiegamento: l'Assoluto. Questo nella *Fenomenologia dello spirito* è il sapere nella sua piena autocoscienza, nell'indagine sulla Filosofia della storia si declina invece come *libertà*, cui si giunge mediante il «cammino razionale e necessario dello Spirito del mondo» (*Weltgeist*). Ma poiché vi possa essere processo-progresso, lo spirito nel suo inizio non può che essere *in sé, immediato*, addirittura, in un certo senso "privo di se stesso", come dichiarato nella *Fenomenologia*. Evidentemente, se si desse all'inizio immediata e piena presenza del sapere, non si avrebbe nessun percorso fenomenologico, ma il solo punto inesteso della perfezione in cui inizio e fine coincidono senza alcuna differenza. In base alla fisionomia complessiva della vertiginosa concezione hegeliana

² «[...] ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist» (HEGEL, *Fds* 2, Pref., pp. 68-69; cfr. *Fds* 1, p. 14).

lo spirito è il Tutto e, quindi, origine, mèta e risultato del processo. Che l'origine sia la mèta significa che l'origine stessa deve raggiungere, come risultato, lo statuto di totalità concreta, essere l'Intero. Ma lo spirito è anche *ἐπιστήμη*, *scienza* di sé medesimo e della propria processuale autorealizzazione; nella Fenomenologia, nella sua dimensione più vera, compiuta, lo spirito si mostra alla conclusione del cammino del sapere: totalità dispiegata, sapere assoluto = assoluto sapere di sé = filosofia.³ E se riguardo il suo processo dialettico Heidegger, mediante il concetto “assolvenza” (*Absolvenz*), coglie nei giusti termini un elemento, la «inquietudine assoluta del mediare che solo può essere *assolutamente* immediata», quel concetto non è sufficiente a renderne appieno la natura.⁴ Natura per cogliere la quale, sul piano del sistema, si ricorre a quella che è e rimane una metafora spaziale, il circolo, la quale non può riuscire, come vedremo, a essere adeguata alla teoria.

Indubbiamente, nel quadro del Sistema della scienza hegeliano, la *Fenomenologia dello spirito* mostra una sua assoluta peculiarità, e con essa, specifiche aporie. È nella fenomenologia che la *storia*, il *divenire*, si presenta come la dimensione fondamentale, quella del progressivo sviluppo dello spirito. Un inaggirabile nucleo aporetico è perciò il seguente: se nel sistema hegeliano la storia si presenta come storia dello spirito – è lo spirito che *si fa* storia –, la storia medesima è, nell'ottica del sistema, la *dimensione* in cui esso entra. Ma se lo spirito non si esaurisce nella storia, poiché è anche *Lógos* e

³ Con acutezza Vincenzo Vitiello individua i due distinti piani su cui si costruisce la *Fenomenologia* hegeliana, la coscienza dell'esperienza e l'esperienza della coscienza. A suo giudizio, ciò impone una “doppia lettura” teoretica dell'opera hegeliana: a partire dalla certezza sensibile, punto iniziale del processo, e poi dallo spirito assoluto, che del processo è stadio finale e, insieme, origine, il quale ‘narra’ la *sua propria esperienza* fuori del tempo storico, nella sua attualità (l'A. parla di carattere ‘narratologico’). «Il sapere assoluto rivela che il fiume della coscienza che porta al sapere assoluto, è solo una corrente nel mare del sapere assoluto. Il sapere assoluto, che si manifesta da ultimo, è invero in primo. È su questo ‘primato’ che si fonda la possibilità della *Fenomenologia*, la possibilità di osservare e narrare l'intero itinerario della coscienza dallo *Standpunkt* del *reines Zusehen*, con uno sguardo che non turba il processo. La fine mostra la verità dell'inizio e la verità del metodo [...]» (V. VITIELLO, *Solitudine della ragione comunitaria*. G.W.F. Hegel, in Id., *Grammatiche del pensiero. Dalla kènosi dell'io alla logica della seconda persona*, Pisa, Edizioni ETS, 2010, pp. 15-31).

⁴ Per la tematizzazione dell'“assolvenza” come carattere precipuo dell'Assoluto, cfr. anche M. HEIDEGGER, *Il concetto hegeliano di esperienza* (1942-43), in Id., *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 123 e sgg.

Natura, nemmeno la storia si esaurisce nello spirito. Emerge quindi una “reciproca ulteriorità”, che assume anche i tratti di una forte e irresolubile tensione tra storia e spirito: la prima con i suoi caratteri di linearità e apertura, come indefinito processo che è produzione del *novum* e dell’“oltre”, il secondo, inscritto in un sistema circolare, con quelli della conclusività e compiutezza (perfezione) o, per usare i termini teologici, della “redenzione”.

E tocchiamo qui la complementare questione, prettamente hegeliana, che tradotta in termini semplici ma non banali suona: la storia “finisce” col sistema hegeliano, che culmina col sapere assoluto, ossia con la *filosofia*? O questo, diversamente, rappresenta solo una conclusione transitoria e in un certo senso “empirica”, poiché la dialettica, la natura dinamica e ascendente dello spirito, non può mai esaurirsi? Questa lettura sarebbe avvalorata anche sulla base della nota tesi secondo cui «la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero»?⁵ Senz’altro – nonostante alcuni pur solidi interpreti abbiano concesso ampio credito a questa seconda lettura⁶ – l’aporia sussiste nell’impianto concettuale del sistema. Se Hegel non ha presentato il suo sistema come il *λόγος* della fine della storia nello spirito assoluto, rimane che, rispetto alla perfezione di quest’ultimo, il corso ulteriore della storia si configura come inconcepibile accidentalità, residuo o *eccedenza* (potremmo anche dire come pura alienazione nel presente della storia-mondo).⁷ Proprio da qui, per riuscire

⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1965, pp. 14-17.

⁶ Tra gli interpreti più recenti, Theodor Geraets sostiene che si possa rintracciare, specialmente nei paragrafi conclusivi dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, la disposizione del sistema hegeliano all’apertura verso un suo “ulteriore” sviluppo; cfr. T. GERAETS, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli, Guida, 1985.

⁷ Su questo punto, limitandoci a testi recenti in lingua italiana, si veda U. SONCINI, *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, Genova-Milano, Marietti, 2008, p. 141: «l’aporia scaturisce proprio dall’antitesi ineliminabile, da un lato, tra la prospettiva dell’Assoluto immanente, come intero incontraddittorio, nella sua in finitudine ontologica, che, proprio in quanto infallibile, pre-garantita e definitiva risoluzione dialettica *ab aeterno* di ogni contraddizione dialettica esigerebbe l’esclusione di ogni sviluppo sostanziale (cioè in ultima istanza dello stesso divenire) e, dall’altro lato, dall’esperienza storico-temporale che nella sua finitudine esigerebbe, appunto, un processo dialettico indefinitamente aperto in cui la in contraddittorietà definitiva dell’Assoluto immanente, come totalità d’essere, non è mai attuata, essendo la dimensione storica sempre *in fieri* come totalizzazione sempre aperta». Soncini prosegue rilevando che, nelle intenzioni di Hegel, «la dialettica dovrebbe essere il *medium* concettuale tra

a pensare la realtà, la storia, nella sua infinità e processualità, sembra nascere quello sforzo di “revisione della dialettica hegeliana” che ha segnato parte importante della filosofia dell’Ottocento, con gli esponenti della “sinistra hegeliana”, e del Novecento, dall’attualismo di Gentile, al ‘problematicismo’, alla ‘dialettica negativa’ di Adorno. Gran parte dello tensione speculativa che accumuna pensatori anche molto diversi tra di loro, ruota intorno a una concezione che vede la “contraddizione” non risolvibile in uno stato di in contraddittorietà, di ferma identità.

Nel sistema hegeliano in ogni caso sembra imporsi come necessario il piano dell’intera strutturazione, *a-dialettica* o *analitica*, del processo fenomenologico, in riferimento alla quale soltanto è possibile definire il “passaggio” necessario da un momento-figurazione all’altro nella progressione dialettica. La suprema istanza del sapere dispiegato non è determinata, ma immanente o inclusa “potenzialmente” già nella prima figurazione della coscienza, sapere immediato ancora immerso nel «questo (oggetto) che è»: lo schema concettuale iniziale della *Fenomenologia* è il seguente: Noi = sapere immediato di un sapere immediato.⁸ La *opinata* distinzione del soggetto o concetto dall’oggetto si risolve nella superiore verità del loro esser lo *stesso*, della loro identità, nel sapere assoluto. Questo è un punto fondamentale, denso di difficoltà, del sistema generale di Hegel in quanto dalla *Fenomenologia* si dischiude l’ambito della *Scienza della logica*. In questo luogo del ‘pensiero puro’, «regno delle ombre» secondo la suggestiva espressione hegeliana, o regno di Dio prima della creazione, dove la dialettica è l’essenza stessa del logo (prima della costituzione del mondo e di un spirito finito), libera dalle concrezioni del mondo dell’esperienza, dal processo storico-

l’assolutezza dello spirito, da un lato, e la concreta esperienza storica, dall’altro lato, ma il significato che essa assume nel primo caso [...] è incompatibile col significato che essa riveste nel secondo». Dobbiamo però rilevare, a nostra volta, che la dialettica non può mai essere concepita come un *medium* e che, piuttosto, la dialettica stessa nella concezione hegeliana è la vita, la *δύναμις*, dello spirito nella sua storicizzazione. L’aporia fenomenologica, allora, consiste nel fatto che lo spirito è storia, svolgimento o divenire *dialettico* (sintesi relativa o, per altro verso, “totalizzazione”), e, *insieme*, il suo razionale compimento come totalità dispiegata, spirito assoluto.

⁸ In apertura della *Fenomenologia dello spirito* si legge che «il sapere che innanzitutto e immediatamente è nostro oggetto, può essere soltanto quel sapere che è anch’esso immediato, cioè un *sapere dell’immediato*, dell’*essente*» (cfr. *Fds* 2, p. 169).

fenomenologico, saranno fissati e ridefiniti i concetti fondamentali di “sistema” e di “metodo”.

Sulla scia delle approssimative considerazioni appena svolte sui concetti che ci interessano nel quadro della *Fenomenologia*, dobbiamo ora indagare la peculiare concezione di Hermann Cohen.

2. *Cohen: «il pensiero è pensiero dell'origine», o «in cento luoghi è ancora origine»*

«L'essere non riposa in se stesso, è solo il pensiero che lo fa nascere». In massima sintesi, in questi termini si presenta l'*idealismo* di Cohen: “l'essere è *mediante* il pensiero puro come “pensiero della conoscenza”.⁹ Cerchiamo allora di vedere gli svolgimenti e le implicazioni di questa tesi alla base della *Logik der reinen Erkenntnis*, la sua opera teoretica più importante (1902).¹⁰ Il suo asse portante è che il *pensiero puro* (*das reine Denken*) produce l'essere nella stessa *conoscenza pura* (*reine Erkenntnis*: in seguito si chiarirà il senso, fondazionale, della “purezza”). Cohen afferma, in modo chiaro e risoluto, che «l'unità del giudizio è la produzione dell'unità dell'oggetto nell'unità della conoscenza». Con questa tesi si delinea il perimetro della Logica entro cui Cohen intende cogliere il nucleo della fondazione-costituzione della conoscenza scientifica. È l'inversione, complementare, del percorso che, a partire dal *Faktum* della scienza, mira a risalire alle sue costitutive condizioni di possibilità: percorso che è il programma filosofico iniziale del neocriticismo di Marburgo. Nella doppia direzione del percorso permane pur sempre la *distinzione* tra i due elementi – Logica della conoscenza, *Faktum* della scienza –, che è qualificata, anche dagli stessi marburghesi, in termini di *correlazione* o *rimando*. Il *Faktum* vive nella dimensio-

⁹ Data l'importanza che nel pensiero coheniano riveste la matrice dell'ebraismo, e in particolare del profetismo, è interessante notare come Cohen «da un alto insista sull'affinità tra l'*eleatismo*, che riconduce a unità l'essere attraverso la nozione del *Lógos*, e il monoteismo che riconduce a unità l'essere attraverso l'idea del Dio unico, dall'altro metta in rilievo la profonda differenza tra l'uno pensato dagli Eleati come principio impersonale immanente nell'essere del cosmo e l'uno pensato dagli Ebrei come un'“Io” trascendente l'essere della natura e del mondo umano» (I. KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento: un'introduzione*, Roma, Donzelli, 2002, p. 40).

¹⁰ H. COHEN *Logik der reinen Erkenntnis*; Berlin, B. Cassirer, 1914² (1902¹).

ne storico-processuale ma, affinché non rimanga soltanto oggetto di pura descrizione, deve essere ricompreso entro un *sistema* che gli conferisca un significato onto-logico.

La questione centrale, allora, è l'omologia del procedimento di ricostruzione delle condizioni trascendentali del *Faktum* della conoscenza e il *senso* del trascendentale che in quanto tale mai si risolve nella serie empirica dei suoi prodotti o *Fakta*. Il coheniano sistema della conoscenza deve esibire, in coerenza con suoi presupposti (come meglio si vedrà in seguito), un'intrinseca, indefinita *apertura* allo sviluppo, la quale invece non è deducibile dalla fisionomia del sistema hegeliano. La giustificazione di tale connaturata apertura si osserva in primo luogo nel rapporto che nella logica della conoscenza pura di Cohen lega lo *Urteil*, il “giudizio”, alla *Kategorie*. Le categorie della conoscenza rappresentano precisamente «le forme fondamentali [*Grundformen*], le direzioni fondamentali [*Grundrichtungen*], i tratti fondamentali [*Grundzüge*], in cui il giudizio si effettua». ¹¹ La struttura del *giudizio* permane quindi formalmente identica ma deve oggettivarsi, differenziarsi nella successione delle categorie: queste, in altri termini, ne rappresentano la *mèta*. Non viene però mai esaurita la potenzialità produttiva intrinseca al giudizio, la quale permane, rispetto alle univoche determinazioni concettuali-categoriali, in qualche modo eccedente e perciò mai totalmente attuata o dispiegata.

Il pensiero puro non conosce alcun limite di fronte a sé (invertendo i termini usati, e genericamente, esso non ha alcun *Gegenstand*): «nessuna rappresentazione o intuizione ossia nessun *dato*, come invece accadeva ancora nella *Critica della ragion pura* kantiana. Al contrario, «mediante il giudizio viene ancorato alla categoria» ed effettua la *produzione* dell'oggetto, del fatto. ¹² Il cruciale problema del dato o *datum* (*das Problem des Gegebenes*), la cui negazione di principio è elemento genetico del neocriticismo, limita la portata

¹¹ *Ivi*, p. 47.

¹² Per un riferimento a Kant sul tema delle categorie cfr. H-L. OLLIG, *Der Neukantianismus*, Stuttgart, Metzler, 1979; l'A. sostiene che una rilevante differenza con Kant consiste nel fatto che le dodici categorie kantiane devono avere validità per tutta l'esperienza (*für alle Erfahrung*), mentre in Cohen l'infinità (*Endlichkeit*) si manifesta proprio in questo: ognuna delle categorie è dipendente dal processo della ricerca (*Forschung*) delle scienze empiriche.

del «ritorno a Kant», conduce oltre Kant ma senza che ciò comporti l'approdo all'idealismo assoluto di Hegel. Cohen sostiene che l'erronea concezione secondo cui al pensiero debba o possa essere dato *qualcosa* che non sia da esso scaturito dipende dall'ambiguità semantica del termine stesso 'dato'.¹³ Non c'è nessuna cosa, ente o realtà "in sé" esterna irriducibile al pensiero. Bisogna perciò liberarsi «dal pregiudizio delle cose; dal falso cominciare con le cose», ma ciò non esclude che il pensiero, lo vedremo, postuli di necessità il suo correlato di *realtà*. Se nella matematica può essere usato liberamente il termine 'dato', riferito ad assiomi, principi, definizioni, il significato preciso che questi devono assumere è pur sempre, però, quello di *prodotti* del pensiero puro.

Nella *Logik* le 'leggi del pensiero' (*Denkgesetze*) si presentano, spiega un attento studioso, Helmut Holzhey, come «qualificazioni dell'autodeterminazione del pensiero precedenti a tutte le determinazioni categoriali del giudizio» o «qualificazioni di un processo», e definiscono un ambito originario – i cui elementi non possono essere inclusi in forme proposizionali – rispetto alle produzioni della conoscenza. Ma nel nucleo centrale dell'opera coheniana si incontra il concetto decisivo, avvolto però sempre da una qualche oscurità, di *Ursprung: origine*. Tutta la costruzione del sistema di leggi, concetti, conoscenze si basa sul principio della «variazione dell'origine» (*Abwandlung des Ursprungs*). Si può perciò dire che per Cohen valga un altro aforisma, di R.M. Rilke, «in cento luoghi è ancora origine», nel senso che l'essere «deve essere rimandato a una *sua stessa origine*. E dove potrebbe trovarsi quest'origine, che deve trovarsi al di là dell'essere, se non nel pensiero?»¹⁴

All'origine nulla può esser dato. Il principio è fondazione nel preciso senso letterale. Il fondamento deve necessariamente diventare ori-

¹³ COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., pp. 81-83: «Der Irrtum, da man dem Denken Etwas geben dürfe, oder geben könne, was nicht aus ihm selbst gewachsen ist, wird durch das Vorurteil genärt, welches in dem Worte "gegeben" sich behauptet». Secondo l'interpretazione di J. Hubbert, in Natorp vi sarebbe, invece, una non totale svalutazione dell'elemento del dato; cfr. J. HUBBERT, *Transzendente und empirische Subjektivität in der Erfahrung bei Kant, Cohen, Natorp und Cassirer*, Frankfurt am Main (Bern-New York), Peter Lang Verlag, 1993.

¹⁴ COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., pp. 28-31.

gine. Se il pensiero deve scoprire l'essere altrimenti che nell'origine, questo essere non può avere nessun altro fondamento che quello che il pensiero è in grado di dargli. Solo come pensiero dell'origine il puro pensiero diventa reale.¹⁵

Per l'*autonomia* e purezza del pensiero, l'origine si sottrae a qualsiasi determinazione logica. Il principio dell'origine “sempre originante”, possiamo liberamente definirla così, sostiene e garantisce l'ipotesi dell'interconnessione e derivazione di tutte le determinazioni, concretizzate in leggi, metodi, categorie, dal pensiero puro nelle sue fondamentali *autoqualificazioni*: quindi «nel concetto di origine è pensata l'illimitata universalità della legge di continuità». Ancora secondo una definizione fornita dallo stesso Cohen «la continuità garantisce la connessione [dipendenza] dell'elemento dalla sua origine» («*Die Kontinuität verbürgt den Zusammenhang des Elements mit seinem Ursprung*»), di quell'elemento la cui *unità-coesione* (*Zusammenhalt in sich selbst*) è basata invece sul “giudizio dell'Identità” (relativo a una diversa ‘legge del pensiero’). Quello di “origine” non è per Cohen un concetto di “sostanza”, dell'Essere originario di ogni essente, né un contenuto astratto di pensiero poiché, come sostiene un acuto interprete, Wolfgang Marx, ha piuttosto natura di ‘funzione’. Si configura come l'unità necessaria di “due irriducibili presupposti” del pensiero: «l'*unità* del *sottrarsi* del principio all'ambito per il quale vale come principio – e che solo col presupposto di questa differenza *topologica* può essere principio, – *con la presenza* funzionale nel processo di pensiero che in tal modo è tanto continuo quanto determinato». ¹⁶ Vedremo in seguito, però, come l'origine non possa non essere definita anche come principio *ontologico*. Ritorniamo al connesso concetto di “continuità”: questo rivela il suo carattere fondamentale in quanto giustifica, da un lato, la tessitura di un sistema che si irradia dinamicamente dal suo vertice,

¹⁵ *Ivi*, p. 36: «Dem Ursprung darf nichts gegeben sein. Das Prinzip ist Grundlegung in buchstäblicher Genauigkeit. Der Grund muß Ursprung werden. Wenn anders das Denken im Ursprung das Sein zu entdecken hat, so darf dieses Sein keinen, keinerlei anderen Grund haben, als den das Denken ihm zu legen vermag. Als Denken des Ursprungs erst wird das reine Denken wahrhaft».

¹⁶ W. MARX, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsthematik in Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, pp. 101 e sgg.

l'origine, e, dall'altro, la produzione "integrazionale" e inesauribile, da parte del logo, di elementi *concreti* nei concetti delle scienze. In questo intreccio speculativo si palesa con maggiore chiarezza l'irriducibile distinzione tra il piano trascendentale costitutivo del logo, dell'origine, assolutamente puro e autonomo, e la dimensione dei prodotti concettuali-categoriali. Il logo-origine si ritrae, sottraendosi a ogni determinazione, dall'ambito di cui è il principio di costituzione: solo così concepito, realizzerebbe la sua peculiare natura. Proprio questa distinzione fondamentale, insieme presupposto della *fondazione*, è alternativa all'impostazione di Hegel per cui è l'origine o fondamento che si autodetermina come Concetto, e ha perciò il fine di lasciare aperto, indefinito lo sviluppo del sistema delle teorie scientifiche: queste sono il *reale*, i *Fakta* del pensiero.

All'interno del neocriticismo, si deve evidenziare che a differenza della teoria natorpiana (e cassireriana, che vedremo in seguito) dell'*unità*-principio fondamentale come *relazione* originaria, la concezione di Cohen prevede in generale – sempre secondo la corretta lettura di Holzhey¹⁷ – che il logo sia «piuttosto tematico come origine, cioè come autodeterminazione nel modo del riferimento di sé a un, da lui stesso fondato, *diverso* altro». Sviluppare il senso di questa differenza essenziale o topologica tra il principio e gli ambiti delle sue estrinsecazioni è comunque il compito filosofico primario della logica trascendentale dei marburghesi, principalmente di quella coheniana. Se si va al centro vitale di quest'ultima si incontra il 'giudizio dell'origine', in cui, sostiene Cohen, risiederebbe il senso supremo del trascendentale e il vero "cominciamento" (a questo ambito appartiene il cruciale concetto del Nulla). In Natorp, nelle *Logische Grundlagen*, a essere originaria, come sopra accennato, è invece l'"unità sintetica" (*synthetische Einheit*), che si dà come correlazione fondamentale di «unificazione» e «distinzione» (*Vereinigung* e *Sonderung*), e dalla quale si sviluppa l'intero sistema delle funzioni logiche fondamentali. Per Natorp, conseguentemente, «l'origine non è nient'altro che la richiesta, l'ultima unità ovvero l'unità-rapporto». In questa prospettiva egli rimane, per così dire, più kantiano di Cohen, pur essendo la riflessione natorpiana delle *Logische* anti-

¹⁷ Cfr. H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp*, Bd. I. *Einheit und Ursprung* (Bd. II. *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*), Basel-Stuttgart, Schwabe & Co, 1986.

soggettivistica: l'antisoggettivismo, come si sarà evinto, è una cifra primigenia del neocriticismo marburghese. Sarà necessario indagare in seguito le implicazioni che in queste, pur differenti, interpretazioni del trascendentale riguardano la questione del *qualcosa* (*Etwas*), della *realtà determinata*: ma prima è opportuno rivolgerci ancora all'idealismo dialettico di Hegel per meglio tracciare le coordinate del confronto.

3. Hegel o della «regressiva fondazione del fondamento»

La *Scienza della logica* hegeliana si articola in tre stadi, l'Essere, l'Essenza, il Concetto, qualificati – è opportuno ricordarlo – anche come «definizioni dell'Assoluto» o «definizioni metafisiche di Dio». Nella Logica, che presuppone «la liberazione dall'opposizione della coscienza» compiutasi con il sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito*, si indaga il *cominciamento* assoluto (*Anfang*), che, nella prima monotriade, si dà nell'Essere immediato e indeterminato (*Seyn*) coincidente con il Nulla (*Nichts*). Il cominciamento però, d'altro canto, è il *concetto* nel suo essere *in sé*, ossia il punto iniziale del circolo che il concetto stesso progressivamente descrive, circolo che si chiude col suo totale, quindi definitivo, autodispiegamento o autorealizzazione con l'idea assoluta (Dio, nella prospettiva della 'filosofia della religione'): tutto è nell'identica, *omogenea*, immanente dimensione del concetto. Ma Hegel intende chiarire che «l'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intero sia in se stesso un movimento in un circolo, in cui il Primo è anche l'Ultimo e l'Ultimo è anche il Primo». ¹⁸ Il cominciamento è perciò Divenire (*Werden*), ossia l'esser (tra)passato dell'Essere nel Nulla e viceversa, e conseguentemente «esprime già il processo ulteriore». ¹⁹ Non a caso Hegel usa

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, rev. C. Cesa, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1988³, I, I, p. 57.

¹⁹ Su queste questioni, cogliendone molto bene alcune aporie, si è espresso Vincenzo Vitiello, il quale peraltro pone implicitamente una critica alla matura concezione di Natorp (v. concetto di “spirale”, § 11): «[...] il movimento in circolo in tanto si realizza come tale, in tanto non assume l'aspetto di una spirale – la quale riprodurrebbe tutte le aporie di un procedimento lineare: anzitutto quella della “cattiva

il verbo al passato, «è passato», cioè il passaggio è già *compiuto* e perfetto nel divenire. E fa delle specificazioni importanti, il che non significa, però, non aporetiche. La prima è che «essere e nulla sono diversi solo nell'opinare»; nella Logica non dovrebbe però darsi "opinione" alcuna e quindi distinzione tra opinare e opinato, la quale pertiene solo alla Fenomenologia; poi che «quel passare non è ancora un rapporto». È in questo senso che Gadamer può sostenere che «essere e nulla debbono allora essere trattati come piuttosto momenti analitici nel concetto di divenire»;²⁰ in altri termini, il cominciamento è (il) già cominciato: qui la dialettica esprime il suo massimo grado di tensione aporetica. Complessivamente la questione cruciale intorno a cui interrogarsi è la seguente: com'è concepibile il "progresso" implicato nel sistema hegeliano? Non pensando certo di poterla esaurire in questa sede, proviamo, almeno, a scrutarla più fondo. Hegel afferma che:

L'unico punto, *per ottenere il progresso scientifico* [...] è la conoscenza di questa proposizione logica, che il *negativo è insieme anche il positivo*, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto *particolare*, vale a dire che una tale negazione non è una negazione qualunque, ma la *negazione di quella cosa determinata* che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quella da cui esso risulta.²¹

infinità", che rinviando la sua attuazione sempre oltre se stessa, mai non si possiede come tale, come infinità, epperò neppure può avere il concetto di sé come infinito rimando –, in quanto il "cominciamento" è insieme il "fondamento (*Grundlage*) che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, è ciò che permane in modo assolutamente immanente nelle sue ulteriori determinazioni" [*Scienza della logica*, cit., *ibid.*]. Il cominciamento-fondamento è proprio come l'*immortalità* dell'anima platonica – si badi: come l'*immortalità*, non come l'anima – che attraversa l'intero processo, l'intero circolo vita-morte senza esserne toccata; anch'esso infatti, in quanto permanente, *das Bleibende*, resta identico a sé in ogni variazione» (V. VITIELLO, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Milano, Bruno Mondadori, 1997, pp. 142-143).

²⁰ Si veda al riguardo H. G. GADAMER, *La dialettica hegeliana*, Genova, Marietti, 1973, pp. 113 e sgg.

²¹ HEGEL, *Scienza della logica*, cit., I, I (Concetto generale della logica), p. 36.

In questo brano è detto quasi tutto ciò che di essenziale concerne la dialettica hegeliana: il progresso sarebbe tale poiché si sviluppa mediante negazione *determinata* e contraddizione – nucleo dinamico del movimento dialettico –, negazione che non “annulla” ma, a un livello più concreto, conserva ciò che è negato. La questione-chiave è evidentemente la dialettica dell’inizio della logica, del cominciamento, che è un passaggio all’interno del sistema generale. Il problema del cominciamento è come sia deducibile il decisivo passaggio dall’Essere indeterminato-immediato che è “lo stesso” del Nulla o della negazione assoluta, all’essere determinato, prima al *bestimmtes Sein (Dasein)*, poi all’*Etwas*. È proprio nel presunto “terzo” elemento della prima monotriade, nel Divenire, che dovrebbe scaturire la prima determinazione, poiché «il cominciamento non è il puro nulla, ma un nulla da cui deve uscire qualcosa», la *determinatezza*.

Senza poter affrontare l’immane analisi di tutti i problemi dell’inizio della *Scienza della logica*, su cui comunque torneremo, si rende opportuno superarne l’intero arco per giungere al capitolo conclusivo che contiene definizioni importanti dei concetti di *metodo* e di *sistema*, alla luce della tesi generale che «il metodo è il *sistema della totalità*» (nella *Fenomenologia* era presentato come «struttura dell’intero», *supra*). Per cogliere la natura del metodo, mettiamo sul tavolo un’altra e più specifica tesi, secondo la quale «il metodo della verità invece, che concepisce l’oggetto, è bensì esso stesso analitico, poiché rimane assolutamente nel concetto, ma è parimenti sintetico [...]».²² In che senso il metodo è definito *analitico*? Essenzialmente perché concerne l’autodeterminazione e automediazione dell’Universale (la “base” che si conserva) nel *concetto*. Il metodo “trova e conosce” la determinazione dell’universale nell’universale stesso: è immanente a esso. «Che esso trovi esclusivamente nell’universale del cominciamento l’ulteriore determinazione dello stesso, ciò deriva dall’assoluta oggettività del concetto, della quale il metodo è la certezza».²³ Il metodo, però, sarebbe insieme *sintetico* in quanto nella determinazione dell’Identico – che nel cominciamento è l’Universale semplice e immediato –, questo si dà a vedere o si mostra come *altro*, ossia, progressivamente, in differenti modi o configurazioni; il metodo ne

²² *Ivi*, II, III, p. 951.

²³ *Ivi*, p. 942.

segna l'intrinseco *svolgimento*. Si delinea uno così "spazio" all'interno dell'identità (analiticità) dell'Universale, strutturato dal processo delle sue determinazioni (sinteticità). Ma questo stesso processo si rivela come *progresso*, poiché condurrebbe alla piena e perfetta realizzazione, ossia allo stadio supremo del concetto, all'idea come verità di sé conscia o «concetto di sé medesima».

Proprio in chiusura della *Scienza della logica* si afferma che l'idea è appunto «il puro concetto che ha per oggetto se stesso e che, in quanto percorre quale oggetto la totalità delle sue determinazioni, si sviluppa a totalità della sua realtà, a sistema della scienza».²⁴ Il sistema della scienza consiste, quindi, nella *totalità* concreta e *intensiva* delle determinazioni, della *realtà* piena del concetto,²⁵ e si presenta compiuto nell'idea assoluta che sigilla il circolo con il carattere della conclusività. Qui appare una divergenza, ineliminabile, rispetto alla concezione logica e sistematica dei marburghesi. In Hegel non può esservi un ambito entro cui si svolgono *ulteriori* determinazioni di ciò che, l'Universale, ha raggiunto la sua totale, completa realizzazione. Nell'ottica del sistema, la dialettica hegeliana è "in sé" negatività – il negativo è lo "speculativo" – e quindi, in un certo senso, *ulteriorità* (contraddittorietà): ma, potremmo dire, "per sé" è positività e totalizzazione (incontraddittorietà). La sua perfezione è totalità dell'Identico che esclude ogni 'oltre', e questo è anche il luogo della sua peculiare aporia. Nella "logica" della circolarità progressiva e del metodo che ne intesse la trama, riguardo la spinosa questione del progresso delle determinazioni, si incontrano imprescindibili tesi per cui «l'andare avanti, il procedere [*Vorwärtsgehen*] è un ritorno [*Rückgang*] nel fondamento, a ciò che è originario e vero», «il regressivo fondare il cominciamento, e il *progressivo determinarlo ulteriormente*, cadono l'un nell'altro e son lo stesso». Secondo il principio della 'regressiva fondazione del fondamento', progredire dal cominciamento significa determinare ciò che costituisce il termine iniziale, originario, l'Essere

²⁴ *Ivi*, p. 956.

²⁵ Cfr. D. HENRICH, *Hegel im Kontext (Ziel und Methode der Logik)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971; l'autorevole interprete hegeliano precisa che «il concetto di idea si riempie nell'integrazione dell'universalità del metodo con le particolarizzazioni delle singole determinazioni concettuali. In tale modo ciò è l'idea stessa del sistema, nel quale è raggiunto un concetto di un completo equilibrio tra l'universale e le sue particolarizzazioni» (trad. nostra).

che nell'immediatezza e indeterminatezza è lo stesso che il Nulla; in altri termini, il concetto soltanto in sé, segnato dalla pura astrattezza. Si può stabilire, quindi, la seguente articolata equivalenza: Essere indeterminato, Universale semplice e immediato, concetto in sé = cominciamento-fondamento (il Primo). È nella sequenza dialettica delle determinazioni, progressivamente autonegantesi, del fondamento che si effettua la fondazione, il cui culmine è l'«Essere compiuto» (*erfülltes Sein*) o l'idea assoluta. Si deve leggere con estrema attenzione questa configurazione concettuale, considerando in primo luogo che per Hegel «la verità non è che il venire a se stesso attraverso la negatività dell'immediatezza» e dell'indeterminatezza. Che si mostra, allora, anche come “infondatezza”, per cui il progresso è quello dell'*autofondazione* o, meglio, del dispiegamento-realizzazione riflessiva del *fondamento*. Se, guardando più addentro la fisionomia della dialettica, la negazione risulta intrinsecamente connessa allo statuto della determinazione, alla sua stessa dimensione, il Nulla invece “consiste” nel punto stesso del cominciamento e viene ‘tolto’ (*aufgehoben*) e immanentizzato nel passaggio alla determinatezza, al *bestimmtes Sein*, prima figura della mediazione (del ‘cominciato’).

Risalendo di nuovo alla questione del cominciamento e del circolo, possiamo giungere a una parziale conclusione: il circolo – in quanto veramente, e non metaforicamente, tale – non riesce a costituirsi. Hegel sostiene: «il fondamento è anche quello da cui si produce il primo, che si presentava dapprima come immediato». Avvalendoci della acuta lettura di Massimo Donà, si deve tener fermo quanto segue: «l'ultimo non è il primo, ma ciò che il primo, pur restando *primo*, presuppone. Nessuna ricongiunzione con il cominciamento, dunque. Fermo restando la principialità dell'inizio processuale, il processo *pro-caedet* in 'altro' [...] Il fondamento è presupposto al primo, non temporalmente, bensì *essenzialmente*. Il primo è, in quanto *fatto essere* dal fondamento; che, di conseguenza, è fondamento di tutto il processo dialettico». E Hegel dichiara su questo punto che «il cominciamento [non nel senso del primo processuale] della filosofia è la base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, quel che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni».²⁶

²⁶ Cfr. M. DONÀ, *Sull'Assoluto*, Torino, Einaudi, 1992, p. 137; ma va letto con attenzione quantomeno tutto il denso paragrafo “Assoluto come impossibilità dell'at-

Il Primo «è perché c'è l'Ultimo (dell'Identico ossia dell'Assoluto-fondamento): detto altrimenti, solo l'Ultimo rende il Primo, il cominciamento, veramente tale. Allora il cominciamento per Hegel è, insieme, immediato e mediato, nel senso, come spiega bene ancora Donà, che «immediato in quanto puro inizio processuale, e mediato in quanto come inizio *di* un processo, è già determinato in relazione a ciò di cui è inizio, e dunque 'mediato' dal processo».²⁷

Per integrare le precedenti considerazioni si rende ora necessario analizzare lo schema del metodo dialettico per come viene presentato nella "Logica del concetto". Innanzi tutto: nel momento dell'Immediatezza, dell'Universalità astratta, dell'identità come vuoto riferimento a sé ($A = A$), ricordando le varie definizioni fornite da Hegel, si ha, pur nell'indeterminatezza di contenuto, una «prima determinazione», astratta, quella dell'Essere. Il vero momento (che nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* è definito propriamente 'dialettico') in cui avviene la determinazione è il secondo. Quest'ultima consiste nella negazione dell'immediatezza ossia nella *contraddizione* – che è istituzione della differenza-relazione – la quale realizza l'esser per sé, l'esser *posto* nella *Reflexion*. Per essere precisi, si ottiene, nella determinazione, una *determinatezza* essa stessa ancora indeterminata. È soltanto, infatti, nel III° e conclusivo momento del procedimento dialettico, con la *negazione* della 'negazione dell'immediato' (prima mediazione, II° momento), cioè col togliimento della contraddizione, quindi nell'esser *in sé e per sé*, che si ottiene il ristabilimento di un immediato *positivo*, di un identico. Questo non coincide *tout court* con il primo, essendo piuttosto Universalità *concreta* (Individualità), la quale è risultato del progresso dialettico, di una *sintesi*: una compiuta realizzazione, che rappresenta il momento della *determinatezza determinata*.²⁸

Il metodo hegeliano dovrebbe disegnare un «circolo di circoli» e in *ogni* circolo di tesi-antitesi-sintesi definire, mediante la determi-

to" o, meglio, l'ultima parte in cui tutto il complesso ma illuminante discorso, eseguitico e teoretico, dell'A. riceve il suo senso, v. pp. 129 e sgg.

²⁷ *Ivi*, p. 139.

²⁸ Un riflesso di una certa difficoltà nel presentare il *metodo* dialettico si nota in questo passaggio, sempre in conclusione della *Scienza della logica*: «Come contraddizione che si toglie, questa negatività è il *ristabilimento della prima immediatezza*, della semplice universalità; perché immediatamente l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il *positivo, l'identico, l'universale*. Questo *secondo* immediato è nell'intero corso [...] il *terzo*» (*op. cit.*, II, pp. 948-949).

nazione dialettica incentrata sulla negazione e sulla contraddizione, *una* determinatezza dell'idea (dal punto di vista generale del sistema questa è una singola “scienza”).²⁹ L'origine-Totalità, l'Idea, non può però risolversi completamente in una *singola* forma determinata in quanto è, sì, in essa presente ma insieme anche assente (come perfezione o definitiva automediazione): la singola determinatezza non è, quindi, in grado di esprimerne compiutamente lo statuto di assolutezza. Al riguardo, qual è un punto di irriducibile differenza rispetto a Cohen? Come giustamente notato da W. Marx, per Cohen l'origine si mantiene come «la dimostrabile assenza-mancanza di perfezione di una determinatezza riferita a uno stato ulteriormente determinabile». Strutturalmente perciò «si mostra come l'identità di determinatezza e indeterminatezza in una determinatezza prodotta logicamente». ³⁰ In questa lettura la differenza però ancora non emerge con chiarezza, in quanto la suddetta definizione potrebbe persino valere, *mutatis mutandis*, per Hegel. Ma, al contrario, è proprio il *télos* della perfezione del circolo, della compiutezza o della perfetta determinatezza a essere il “senso” dell'indeterminatezza: senso che è, insieme, quello dell'immanenza dell'Assoluto.

Torniamo allora al centro della concezione hegeliana: il procedimento del dispiegamento dell'essenza dell'idea è rappresentato dalla serie dialettica delle sue «determinazioni di contenuto» (*Inhaltsbestimmungen*). Rispetto alla serie, l'idea, nel suo statuto di totalità dispiegata, conclusa, risulta *ulteriore* a ogni determinazione di contenuto. Quest'ultima deve essere progressivamente *superata*, ma anche *conservata*, secondo il senso dialettico dell'*Aufhebung*, all'interno della perfetta realizzazione dell'idea. La “possibilità” (concetto da non intendere nel senso particolare che assume nel II libro, sez. III, cap. II della *Scienza della logica*)³¹ delle determinazioni dell'idea, non

²⁹ «La scienza si presenta come un *circolo* attorno in sé, nel cui cominciamento, il fondamento semplice, la mediazione ritorce la fine. Con ciò questo circolo è un *circolo dei circoli*; poiché ogni singolo membro, essendo animato dal metodo, è il suo ripiegamento in sé che, in quanto ritorna al cominciamento, è insieme il cominciamento di un nuovo membro» (HEGEL, *Scienza della logica*, cit., II, p. 955).

³⁰ W. MARX, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*, cit., pp. 93 e sgg. (trad. nostra).

³¹ È consigliabile la lettura del lavoro di GABRIELLA BAPTIST, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel* (Genova, Pantograf, 1992), dedicato a una delle più difficili sezioni della *Scienza della logica*, quella relativa alle categorie modali.

si estende all'infinito ma è necessariamente *definita* e deve totalmente risolversi, attuarsi nell'idea assoluta. È quindi esclusa nel sistema ogni possibilità di altre determinazioni: in questo senso si è all'opposto, ad esempio, della prospettiva di Leibniz, che invece cerca di stabilire uno statuto ontologico autonomo della possibilità. La possibilità in Hegel può essere invece individuata solo in un particolare 'momento' del processo e in riferimento all'ambito o *orizzonte* del sistema. La determinabilità dell'Identico-idea mediante il metodo dialettico deve comunque tradursi in una determinazione attuale e, infine, totalizzante. Ciò sta a significare che il "progresso" esaurisce se stesso o è già da sempre esaurito, risolto, nella perfezione circolare del sistema. Hegel stesso sostiene la presenza dell'elemento teleologico nel sistema, ma assumendo che il fine (*Zweck*, *τέλος*) venga di necessità negato e tolto in una piena attuazione o realizzazione, con l'emergere dell'assolutezza dell'idea (o, fenomenologicamente, del sapere).

4. Cohen, Natorp e la «fondazione del progresso»

In questi autori³² incontriamo il tentativo, come detto, di rendere concepibile o, meglio, di fondare il processo-progresso delle scienze nella sua continuità e inesauribilità. Un punto di evidente divergenza tra Hegel e i marburghesi si trova precisamente nella questione del cominciamento: in fondo per quest'ultimi non può darsi un cominciamento *assoluto* – che in Hegel genera una serie di forti aporie –, ma solo "relativo": in che senso? Come acutamente afferma Gianna Gigliotti, «la natura temporaneamente, storicamente, condizionata, di qualsiasi cominciamento, diventa non più un 'dato', ma una condizione di principio, è una relatività assolutizzata; ciò che infatti si sottrae all'infinita processualità è solo la sua legge, ma la legge dell'origine non indica altro che la necessità perenne di questa processualità stessa».³³ Nella storia del pensiero filosofico-scientifi-

³² Cfr. per un ottimo inquadramento generale del neocriticismo tedesco, e per l'antologia di brani tradotti dai testi più importanti dei suoi esponenti, *Il neocriticismo tedesco*, a cura di G. Gigliotti, Torino, Loescher, 1983, pp. 117-152.

³³ Cfr. G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale*, Napoli, Guida, 1989, p. 144, ma l'intero volume è importante per una ricognizione accurata sui fondamenti del pensiero di Cohen e Natorp.

co, nei *Fakta* che in essa si susseguono, si individua, in modo “tautologico”, il processo, ma anche qualcosa di più: il processo, infatti, viene qualificato in termini di *progresso*. Su quest’ultimo punto: se il concetto di ‘progresso’ è spesso surrettiziamente introdotto col suo implicito carattere assiologico, è pur vero che concretamente la conoscenza si approfondisce ed estende a nuovi ambiti della realtà, si incrementa. Ma il problema primigenio che si pone al neocriticismo riguarda soprattutto la *fondazione* logico-trascendentale del processo stesso, la quale coinvolge l’intrascendibile ambito della *temporalità* e, in particolare, la dimensione del *futuro* (e ciò significa *storicità*). In primo luogo, da un punto di vista generale, il pensiero puro – che si dia in termini di origine o di unità sintetica – ha la funzione di costruire (o produrre) concetti, categorie, leggi, nel mantenimento però (esigenza sostenuta in particolare da Cohen) della sua indipendenza e radicale *autonomia*. La dimensione fondante-costruttiva della logica del pensiero puro viene perciò distinta dall’ambito delle scienze, del sistema dei loro concetti e categorie. Il pensiero non determina se stesso come realtà – il logo è piuttosto principio della realtà –, e non è chiuso in un *astratto* circolo autoreferenziale, non è “pensiero di pensiero”. Per sua propria energia deve, al contrario, fondare e produrre una dimensione diversa, ma la natura di questa cruciale *distinzione*, senz’altro “logica”, non “reale”, rimarrà comunque non pienamente e coerentemente definita dai marburghesi. In essa possiamo però misurare una radicale alternativa a Hegel, il quale dichiara che l’idea ha il «*proprio contenuto* come se stessa. Essa è *contenuto* a se stessa, in quanto essa è il distinguersi idealmente di sé da sé [...]» (*Enciclopedia*, § 237).

Nell’idealismo marburghese non si dà realtà al di fuori del pensiero, alla conoscenza non si danno *cose* o enti, poiché solo l’*oggetto* (*Objekt*), in quanto prodotto “progettuale” del logo, è reale: vedremo, però, che questo si può costituire nel suo significato soltanto mediante il *postulato* di un’*indefinita* Realtà o Oggetto trascendentale (esplicitato in particolare da Natorp). Per sintetizzare, fissando quasi in una formula, la prospettiva marburghese: né identità di pensiero e realtà (Hegel), né pensiero limitato da una permanente “cosa in sé” (Kant). Unità sintetica come *Grundkorrelation* di ‘unificazione’ e ‘distinzione’, funzioni fondamentali (Natorp), o *Ursprung*, produttività del pensiero che si esplica secondo queste due funzioni

nel giudizio (Cohen), e a prescindere dalle differenze,³⁴ il nucleo della concezione neocriticistica riguarda il carattere processuale e incrementale dell'attività di determinazione del logo (genitivo soggettivo). Specialmente in Cohen il pensiero è irriducibile autonomia, espressa nelle proprie fondamentali autoqualificazioni o auto-determinazioni a priori delle tre *Denkgesetze*, ma ciò in senso diverso dall'autodeterminazione ontologica hegeliana. Ed è proprio da quelle autoqualificazioni che scaturiscono originariamente anche le 'determinazioni categoriali' dei giudizi quali forme *concrete*, effettuali, della conoscenza.

Individuati i tre piani che la concezione neocriticistica distingue ma tiene unitariamente connessi – il *logo* nella sua originarietà, la *fondazione* e il *prodotto* (costrutto sintetico-relazionale) –, si deve procedere oltre, affrontando la questione dei passaggi e modi in cui si attua la fondazione, all'interno di una peculiare rielaborazione della portata del trascendentale. Natorp in apertura delle *Logische Grundlagen* espone la cifra del suo progetto filosofico: «al posto della concezione *ontica* deve subentrare la concezione *genetica* della conoscenza. Ciò vuol dire, in modo inequivocabile, affermarne la fondazione sintetica e non analitica». ³⁵ Nello specifico, per inquadrare la fondazione sintetica bisogna risalire alla figura originaria del *giudizio* (*Urteil*) come struttura relazionale che pone i suoi stessi termini e che si configura come atto del determinare. Entro il giudizio si costituiscono i *concetti* (*Begriffe*), in quanto in esso avviene che «un X da determinare è *determinato* come A e poi come B [...]». Nel giudizio opera quindi un elemento-chiave, quell'incognita X che corrisponde all'*oggetto trascendentale* kantiano o, nella lettura natorpiana, all'Essere, $\delta\upsilon \tilde{\eta} \delta\upsilon$, aristotelico.³⁶ Che è insieme l'*oriz-*

³⁴ HOLZHEY, *Cohen und Natorp*, cit., I, p. 165.

³⁵ P. NATORP, *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig, Teubner, 1923³ (1910¹), pp. 12 e sgg.

³⁶ Intorno a cosa sia la X, è interessante rilevare che nei suoi studi su Aristotele Natorp propone l'identificazione dell'"oggetto trascendentale" o, più precisamente, dell'"oggetto generale" kantiano con l' $\delta\upsilon \tilde{\eta} \delta\upsilon$, con l'Essere aristotelico: cfr. P. NATORP, *Tema e disposizione della "Metafisica"*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 51-52. «Questo $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ che, in quanto massimamente universale e astratto, costituisce l'oggetto supremo, è però, come apprenderemo da $\Gamma 1$, il concetto fondamentale dell'"oggetto generale", l'espressione kantiana con cui potremmo tradurre l' $\delta\upsilon \tilde{\eta} \delta\upsilon$ aristotelico». Anche secondo Cohen si deve individuare come corretta designazione

zonte di una Realtà indeterminata, ma determinabile, di cui perciò si predica ogni determinazione: in questo senso «il giudizio consiste nella relazione tra un concetto A e un X *da concepire*». Qui sorge la questione di come l'incognita X possa essere “pensata”: essa non è immediatamente pensiero, ma solo il pensiero la ontologizza, ossia la pone – ecco la “soluzione” natorpiana – come il necessario *correlato* dell'attività determinativa. In termini kantiani come forma originaria della determinazione permane l'“unità sintetica del molteplice”, ma questa, assunta nella sua purezza fondatrice, deve escludere il riferimento al molteplice delle intuizioni, al mero ‘dato’ sensibile. Semplificando, possiamo giungere a una parziale conclusione: per tutti i marburghesi non si danno fenomeni di una ‘cosa in sé’ (*Ding an sich*); l'enigmatico ‘in sé’ della cosa si rivela essere la *necessità* del ‘presupposto di realtà’ da parte del pensiero per la produzione dell'oggetto di conoscenza (di “fenomeni” si può parlare solo se tradotti concettualmente e unificati in oggetti). E la conoscenza non si esaurisce mai, secondo l'equazione che identifica i termini *Fortgang-Methode-Prozeß* e la tesi del *compito infinito* (*unendliche Aufgabe*) della determinazione dell'oggetto dell'esperienza. Ciò significa che il *Faktum* della conoscenza scientifica non può considerarsi in sé concluso, fisso. Di conseguenza, si deve parlare a rigore, come fa Natorp, piuttosto di *Fieri*, ossia di puro *divenire*:

Il procedimento, il *metodo* è tutto; con termine latino il *processo*. Il «fatto» della scienza può essere inteso soltanto come *fieri*: la cosa importante è ciò che si fa, non ciò che si è fatto. Soltanto il *fieri* è il fatto: tutto l'essere che la scienza cerca di «stabilire» deve risolversi di nuovo nel flusso del divenire. E di questo divenire, ma soltanto di esso, si può dire che è.³⁷

dell'elemento del pensiero (come in matematica) la X, in quanto questa esprime *die Bestimmbarkeit*, la *determinabilità*, più che l'indeterminatezza, all'interno di una legge o funzione, e non quindi un qualcosa di determinato, dato: «Dieses Zeichen [X] bedeutet nicht etwa die Unbestimmtheit, sondern die Bestimmbarkeit [...] Denn im X liegt schon die Frage, woher es komme, worin es entspringe. X ist daher auch für die Logik brauchbar als das richtige Symbol für ein Element des reinen Denken» (COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., II, I, pp. 81-83).

³⁷ «Der Fortgang, die Methode ist alles; im lateinischen Wort: der Prozeß. Also darf das “Faktum” der Wissenschaft nur als “Fieri” verstanden werden. Auf das, was getan wird, nicht was getan ist, kommt es an. Das Fieri allein ist das Faktum: alles

Natorp dichiara poi espressamente che «la conoscenza *genetica* [corsivo nostro] della conoscenza trasforma questo essere nell'eterno divenire».

Non è quindi il *Faktum* ciò di cui può si dire che è, in quanto quella determinatezza è sempre destinata a essere superata e dissolta *nel* e *dal* processo. Avvertendo un nucleo aporetico al fondo della sua concezione genetica e portandola all'estremo, Natorp assegna piuttosto il carattere dell'«essere» o della «permanenza» al *Fieri* medesimo, per cui soltanto il divenire “è”: l'essere è il divenire.

5. Cassirer: dalla sostanza alla funzione

A partire dal suo testo fondamentale *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* del 1910³⁸ indagheremo il ruolo che il «concetto-funzione» svolge nella costruzione del sistema della conoscenza. L'obiettivo generale è il superamento della logica del concetto-genere, incentrata sull'idea di *sostanza*, e l'approdo alla logica costruita sul concetto matematico di *funzione*: un «passaggio necessario» (*Übergang zur Notwendigkeit*) lo definisce Cassirer. Egli fissa con chiarezza l'importanza, nella fisionomia della funzione, della distinzione tra la *forma della serie* $F(a, b, c, \dots)$, che coordina gli elementi di una molteplicità, e questi stessi *elementi della serie*, a, b, c, \dots . È la forma o principio – la *relazione* – che rende possibile la «deduzione» dei singoli termini, i quali perciò non sono una molteplicità elementi preesistenti, auto-sussistenti, che vanno poi a trasformarsi in termini di una funzione. Il problema concernente l'«essere» della funzione si risolverebbe poiché «consiste esclusivamente nella determinatezza logica in virtù della quale si distingue in maniera univoca da altre possibili forme seriali φ, ψ, \dots ; e questa determinatezza può trovare la sua espres-

Sein, das die Wissenschaft “festzustellen” sucht, muss sich in den Strom des Werden wieder lösen. Von diesem Werden eber, zuletzt nur von ihm, darf gesagt werden: es ist» (NATORP, *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, cit., p. 14).

³⁸ Cfr. E. CASSIRER, *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, trad. it. G. Preti, Firenze, La Nuova Italia, 1973; i termini che compongono il titolo tedesco *Substanzbegriff* e *Funktionsbegriff* sarebbero meglio tradotti letteralmente con «concetto di sostanza» e «concetto di funzione» o concetto-funzione.

sione solo in un atto sintetico di *definizione*, non in una semplice intuizione». ³⁹ Tramite definizione logica si quindi coglie la determinatezza della funzione, la quale si mostra come *principio* dell'essere, *ratio essendi*, degli elementi costituenti la serie funzionale. La matura forma logica della *Funktion* si rivela come la vera e rigorosa “sintesi a priori” (che con l'“interpretazione cassireriana” riceverebbe, da ultimo, il suo fondamento scientifico). La funzione, infatti, è in sé un principio *sintetico* in quanto la “costruzione in serie” è sintesi degli elementi in un ordine: la molteplicità degli elementi non è data ma, al contrario, generata o dedotta. Nonostante la distanza che separa il pensiero di Cassirer dalla speculazione logico-metafisica di Hegel, egli, al pari di quest'ultimo cerca di individuare la natura del *concetto* nella compenetrazione di *universalità* e *particolarità*-determinatezza o, più precisamente, nello scaturire di quest'ultima dalla prima. ⁴⁰

Nell'ambito dell'*esperienza* i fenomeni sono a priori determinati in schemi concettuali costruttivi. Qui può ben valere, come per il neocriticismo marburghese in generale, la massima di Goethe “Ogni fatto è già teoria”: ogni fenomeno è già concetto. La *costruzione* mediante funzione sintetica implica una concezione della realtà come suscettibile di continuo cambiamento, evoluzione, progresso, sulla base però delle fondamentali «invarianti logiche dell'esperienza, della teoria fisica». Cassirer teorizza quindi un'identica *struttura* logico-funzionale dell'esperienza stessa, primaria condizione *trascendentale* dell'oggettività, articolata nelle categorie di «relazione», spazio, tempo, causalità. ⁴¹ «La scienza non possiede né può possedere un criterio di verità più alto di quanto non sia l'unità e la coerenza nella costruzione sistematica dell'esperienza nel suo complesso». ⁴² Il progresso nella costruzione dell'esperienza, ossia della *realtà* nella conoscenza, da un lato non modifica la struttura di cui sopra, dall'altro deve configurare in ogni suo stadio un unitario *sistema* di concet-

³⁹ CASSIRER, *Sostanza e funzione*, cit., p. 39.

⁴⁰ Si ricordino al proposito le parole hegeliane: «Il concetto, in quanto non è la volgare identità ha nel momento della sua negatività, ovvero dell'assoluto determinare, le diverse determinazioni. il contenuto non è in generale altro che coteste determinazioni della forma assoluta – il contenuto posto da questa forma stessa e quindi anche commisurato a lei» (HEGEL, *Scienza della logica*, cit., III, p. 669).

⁴¹ Per le diverse accezioni del termine ‘categoria’ nei pensatori suddetti si consulti l'analisi di HOLLIG, *Der Neukantianismus*, cit., pp. 111-112.

⁴² CASSIRER, *Sostanza e funzione*, cit., p. 251.

ti e leggi, sistema che subisce continuamente interni cambiamenti, evoluzioni, ma senza che ciò ne pregiudichi *unità* e *coerenza* logica. Se, in ultima istanza, l'origine dell'esperienza risiede nella logica della "sintesi a priori" come funzione, l'*oggetto* o l'ente si presenta come *costrutto* o *prodotto* di un insieme di funzioni e come non una semplice somma di proprietà. È precisamente una «unità unificata» da unità unificanti-sintetiche; in altri termini, l'oggetto si definisce come un nucleo-complesso di relazioni.

Anche per Cassirer allora la conoscenza empirica non ha di fronte cose preesistenti, né sostanze, né una rapsodica molteplicità di fenomeni sensibili o dati intuitivi, ma produce oggetti, che stanno «a significare l'*unità* delle proprietà e quindi il loro reciproco dipendere e condizionarsi». ⁴³ E ciò è possibile solo se si opera quel fondamentale 'passaggio alla necessità', cioè il superamento della contingenza dei fenomeni entro un ordine concettuale (dato, in primo luogo, dai concetti della fisica). Poiché l'ordinamento-determinazione a priori dei fenomeni può essere eseguito secondo diversi punti di vista, è allora necessario «cercare un principio il quale ci consenta di collegare di nuovo fra loro mediante una legge unitaria le diverse serie complessive in cui abbiamo inizialmente ordinato il contenuto del dato». ⁴⁴ Bisogna evidenziare che l'*a priori* non è solo categoriale, quello dei kantiani 'concetti puri dell'intelletto', ma più ampio in quanto qualifica anche concetti che ne derivano o che li implicano. Inoltre, non sono più contemplate forme a priori (pure) della sensibilità, poiché anche spazio e tempo hanno una, seppur peculiare, natura logico-funzionale. L'estetica trascendentale perciò scompare

⁴³ Nel § 18 di *Sein und Zeit* (1927), si trova un interessante riferimento di Heidegger a Cassirer: cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005, "Appagatività e significatività la mondità del mondo": «La semplice-presenza può essere determinata matematicamente in "concetti di funzione" solo sul fondamento del suo essere soltanto semplice-presenza e rispetto alle relative "proprietà". Ma i concetti di funzione di questo genere sono ontologicamente possibili solo rispetto ad un ente il cui essere abbia il carattere della semplice sostanzialità. I concetti di funzione sono sempre possibili solo come concetti di sostanza formalizzati» (pp. 107-114). Sul rapporto generale tra i due filosofi è utile consultare E. CASSIRER, M. HEIDEGGER, *Disputa sull'eredità kantiana (1928 e 1931)*, a cura di R. Lazzari, Milano, Unicopli, 1990, in particolare "Critica della cultura" e 'analitica dell'esserci' nel confronto tra E. Cassirer e M. Heidegger", e M. FERRARI, *E. Cassirer, M. Heidegger. In margine ad alcune recenti pubblicazioni*, in «Rivista di storia della filosofia», 2 (1992), pp. 409-445.

⁴⁴ CASSIRER, *Sostanza e funzione*, cit., p. 256.

dal quadro gnoseologico, e questa è una delle cifre dell'interpretazione kantiana dei marburghesi, *in primis* di Cohen (fin dai tempi della sua famosa opera *La teoria kantiana dell'esperienza*, 1871). La scienza ricerca l'unità dell'esperienza non nella forma della *cosa*, in una Sostanza unica onnicomprensiva, ma in un «principio dell'univoca coordinazione quantitativa della totalità dei fenomeni». I diversi campi determinanti diventano «a loro volta gli elementi di un superiore sistema», concretamente individuato nel progredire delle teorie fisiche. All'unità dell'ordine dei rapporti degli elementi in una singola serie è quindi sovraordinata l'unità dell'ordine dei rapporti tra le diverse *serie* funzionali. Si concepisce così una funzione di «secondo livello», una «funzione di funzioni», che per Cassirer è in grado di esprimere compiutamente l'insopprimibile esigenza di unità e coerenza del sistema. L'identità cui la scienza aspira continuamente «ha per essa sempre la forma di una suprema legge matematica», non di un oggetto onnicomprensivo e quindi in definitiva privo di caratteristiche e determinazioni.⁴⁵

Dall'identità hegeliana di essere o realtà e concetto all'identità di una Legge-concetto (logico-matematico) come principio supremo della determinazione di ciò che è reale: questa la trasformazione dell'oggetto della filosofia che per Cassirer deve essere portata a compimento. In sintesi, il progresso *filosofico* della conoscenza porta al superamento del postulato di un'Unità sostanziale a favore dell'Unità intesa come *concetto*. La forma della matematica (leibnizianamente *scientia generalis de qualitate*) è il fondamentale elemento “schematico” del logo nel suo rapporto con il mondo fenomenico. Ma per quanto progredisca la costruzione fisico-matematica è impossibile giungere a uno stadio della conoscenza che sia privo di ogni *ipotesi*. Quindi, come afferma Cassirer, dal punto di vista logico è indispensabile distinguere «col massimo rigore i presupposti generali dalle assunzioni particolari, e separare i principi “metafisici” della conoscenza della natura, diventati tali in quanto matematici, da quelle ipotesi speciali che servono soltanto allo studio di un singolo campo».⁴⁶ Il reciproco riferimento delle diverse serie, orientato all'unità sistematica dell'esperienza, in alcuni luoghi dell'opera cassireriana sembra però

⁴⁵ *Ivi*, pp. 258-259.

⁴⁶ *Ivi*, p. 273.

far emergere, incoerentemente, più che una vera e propria funzione, quindi una forma, piuttosto elementi di *mediazione* o concetti *comuni*, quindi contenuti, con cui si pongono in rapporto, si mediano i molteplici “campi di determinazione”. Tali concetti possono presupporre inoltre un “soggetto”, il cui valore è però esclusivamente logico: centro di connessione e convergenza delle esperienze acquisite, delle conoscenze (soggetto ultimo e identico per tutte le proprietà possibili). L’unificazione produttiva assume, inoltre, un carattere prospettico in quanto, nel divenire della scienza, definisce lo schema generale cui riferire esperienze *future*. Cassirer recupera consequenzialmente l’*idea* kantiana nel suo uso regolativo per l’intelletto; il valore regolativo del “concetto formale” permane al di là del contenuto particolare, concreto, di cui si può di volta in volta riempire.

6. Cassirer: l’esigenza della “riflessione” critica

Cassirer parte da un’evidenza e da un problema: la continua produzione scientifica “avviene” e “diviene” ma senza che essa sia in grado di concepire le proprie condizioni di possibilità. Che vi sia una *storia* della scienza, un susseguirsi di teorie matematiche, fisiche, chimiche eccetera, è evidente, in un certo senso l’intera storia è un *fatto*: spetta al pensiero trascendentale evidenziare la struttura funzionale che ne è a fondamento. In *Sostanza e funzione* sono messe a tema due direttrici o dimensioni «che non si possono mai unire in modo diretto: le condizioni della produzione scientifica sono diverse da quelle della riflessione critica. Noi non possiamo mettere in azione le funzioni per costruire la realtà empirica e al tempo stesso considerarle e descriverle come tali». ⁴⁷ L’eccessiva, a nostro avviso, disinvoltura con cui Cassirer presenta questo luogo centrale della sua teoria – appunto, la distinzione tra *produzione* e *riflessione* critica – genera alcune difficoltà su cui è bene soffermarsi. Le *condizioni*-funzioni fondamentali della produzione scientifica, della costruzione della realtà empirica, non possono operare occultamente e dar luogo al processo della conoscenza senza che il pensiero le riconosca in quanto tali: in termini kantiani, è in questione la loro “deduzio-

⁴⁷ *Ivi*, p. 282.

ne”. In *Sostanza e funzione*, la riflessione cassireriana esordisce con un’analisi della *Bildung*, della «formazione» dei concetti, mediante cui si definisce la natura funzionale del logo. Il *Funktionsbegriff* è la struttura logica sia dei concetti della matematica, puri “oggetti” del pensiero, nell’ambito *ideale*, sia dei concetti della fisica, dei principi dell’unificazione dei fenomeni sensibili in oggetti, nell’ambito del *reale*. Ribadito ciò, bisogna mettere in luce una netta aporia: il problema non è che “allo stesso tempo” in cui operano le funzioni siano descritte come tali, come sostiene Cassirer, ma piuttosto che abbia senso una riflessione verso le funzioni o condizioni di possibilità, senza che queste siano state *definite* e dedotte. Detto in termini più stringenti: al logo sembrano necessarie sia una sorta di *autoriflessione* che conduca al suo “fondamento”, alla sua natura funzionale, sia la ricostruzione delle strutture funzionali (logico-matematiche) che, dando forma ai concetti fisici, determinano l’oggetto dell’esperienza. Solo in questo modo si può risalire, mediante la riflessione critica di cui Cassirer parla, al *principio*. È perciò inevitabile anticipare l’analisi della logica della *Funktion* e delle sue fondamentali applicazioni matematiche al suo operare nei concetti della fisica, ossia alla sua potenza *trascendentale*.

Cassirer percorre questa via, ma se ne discosta in diversi frangenti, precisamente quando torna “positivisticamente” al saldo e rassicurante terreno di appoggio, per la teoria, offerto dai *Fakta* della scienza concretamente, storicamente, determinati. Egli mostra una parziale consapevolezza della non facile questione: «tuttavia i due punti di vista (produzione e riflessione) e anche il cosciente cambiamento nel modo di considerare le cose sono necessari per giudicare la conoscenza come totalità nei motivi del suo progresso, nonché nelle permanenti condizioni logiche del suo sussistere». ⁴⁸ In questo passaggio abbiamo la necessaria compresenza, ma anche la differenza, dei due punti di vista, progresso e condizioni della produzione: essi, però, sono semplicemente posti sul medesimo piano e non inclusi in un coerente rapporto. Anche i concetti di *spazio* e *tempo* risentono della non perfetta trasparenza del suddetto quadro teorico. Da un lato, infatti, appartengono quali universali forme di relazione

⁴⁸ *Ibid.*

del reale alla struttura a priori del pensiero (v. Natorp);⁴⁹ dall'altro, sono "forme funzionali" non autonome, poiché la peculiare relazione che le definisce può essere "generatrice" solo mediante diversi tipi di costruzioni *matematiche* (queste, sì, pienamente autonome e a priori). Solo in quanto matematizzati come ordini *seriali* della *coesistenza* e della *successione*, spazio e tempo diventano principi costitutivi della *forma* della realtà. Inoltre, detto per inciso, essendo forme della funzione, in generale della sintesi a priori, si risolvono nella a-spazialità e a-temporalità di quest'ultima. Da ben evidenziare, invece, è che affinché vi sia la concreta attività costruttiva, la progressiva sintesi-unificazione dei fenomeni, non si può non presupporre quel tempo *nel quale* avviene la sempre più approfondita determinazione della realtà. La sfuggente e sotterranea presenza di un tempo "diverso", *oggettivo* e indefinitamente *lineare*, ove opera in concreto la sintesi, nella riflessione di Cassirer e dei neocriticisti marburghesi non può essere esclusa in quanto implicata nel processo-progresso conoscitivo del logo: il logo *nel* tempo dà forma all'essere empirico, alla realtà. Se non vi fosse un tempo del genere non rimarrebbe, nella sua coerente ma infeconda immutabilità, che la forma o struttura identica (le categorie) dell'esperienza, senza possibilità alcuna di determinazione effettuale e progressiva della realtà nella conoscenza. In questo ambito decisivi sono i concetti della fisica, in cui «un aggregato relativamente slegato di determinazioni empiriche si organizza in un sistema di connessioni oggettivamente valide». Si realizza così il "passaggio alla necessità": la connessione-correlazione funzionale fra *universalità* e *particolarità*, fra l'universale validità dei principi o leggi di *coordinazione* e il particolare dei fenomeni sensibili (questi, simbolizzati, sono assunti come elementi in un ordine seriale). Decostruite le opposizioni ontologico-metafisiche e le rappresentazioni generico-astratte, l'approdo è quel *concetto-funzione* che, strutturando il particolare dei dati intuitivi secondo l'universalità logica di una legge relazionale, si mostrerebbe come la vera e unica "universalità concreta".

In Cassirer il logo, infatti, escluso un rapporto con l'Essere assoluto e uscendo dalla sfera della purezza, entra nel tempo e nel

⁴⁹ NATORP, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, cit., pp. 266 e sgg (VI: "Zeit und Raum als mathematische Gebilde").

mondo per dominare *ad infinitum* la realtà *effettuale*: «è però anche il vantaggio caratteristico del puro concetto scientifico di relazione l'affrontare questo compito nonostante la sua fondamentale inesauribilità». ⁵⁰ Ogni nuova produzione rappresenta perciò un passo nuovo, un progresso – sempre questo è il presupposto senso del divenire – verso «la determinazione dell'essere e dell'accadere» o, potrebbe dirsi, dell'accadere in quanto 'essere'. Il logo attua la sua potenza trascendentale (in un quadro 'strutturale') temporalizzandosi nella “caleidoscopica” dimensione dell'esperienza, ma ponendo come fine della conoscenza del mondo, cui *asintoticamente* si approssima, l'immutabile e atemporale validità di un principio. Atemporalità del logo, “tempo trascendentale” e tempo oggettivo, storia: questi gli eterogenei elementi implicati dalla riflessione del neocriticismo marburghese, il quale, però, non sembra riuscire a tenerli insieme in un quadro filosofico articolato e coerente. Ma questa evidente difficoltà è segno comunque di un radicale tentativo di risolvere quell'*Erkenntnisproblem* che parte importante del pensiero moderno ha posto come terreno proprio della filosofia.

7. *Intermezzo kelseniano*

Anche in un ambito diverso, la «Scienza pura del diritto», in cui opera la riflessione del grande giurista Hans Kelsen, si possono ritrovare alcuni degli elementi teorici che abbiamo finora indagato. È innanzi tutto da dire che è lo stesso Kelsen che si riallaccia, più o meno esplicitamente, al neocriticismo e in particolare a Cohen; per vedere in quali termini, bisogna riferirsi al fondamentale capitolo V, «Dinamica del diritto», della sua opera più importante, la *La dottrina pura del diritto* (*Reine Rechtslehre*, 1934). ⁵¹ Al centro dell'analisi si trova la questione del «fondamento della validità di un ordinamento normativo»: il problema del *Grund* del diritto, e della sua natura,

⁵⁰ CASSIRER, *Sostanza e funzione*, cit., pp. 310-311.

⁵¹ Su questi punti si veda l'Introduzione del Curatore a H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, a cura di M. G. Losano, Torino, Einaudi, 1966, pp. xxix-xxx. È utile, inoltre, consultare R. TREVES, *Il fondamento filosofico della dottrina pura del diritto di Hans Kelsen*, in «Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino», vol. 69, 1933-34, p. 76.

è allora ciò che Kelsen affronta nel versante più filosofico della sua opera. Egli lo individua in una norma *unica*, che si staglia, cioè, su un piano diverso dalle altre, e che qualifica conseguentemente come «norma fondamentale», *Grundnorm*. La teoria kelseniana distingue tra il sistema o ordinamento normativo basato su un principio *statico*, appartenente alla morale, e il sistema o ordinamento *dinamico*, proprio del diritto positivo. Ma in quest'ultimo, la norma fondamentale «fornisce soltanto il fondamento della *validità*, non però anche il *contenuto* delle norme che costituiscono questo sistema» (corsivi nostri). Essendo la *Grundnorm* il principio del procedimento di *produzione* (*Erzeugung*) *formale* del diritto, mediante essa non è possibile nessuna deduzione o derivazione logica del contenuto delle norme *positive* (tali nel senso di “poste”, statuite, dal legislatore). La *Grundnorm* è quindi il *presupposto* logico-trascendentale⁵² per la costruzione di un sistema di norme giuridiche oggettivamente valide. Come sostiene Kelsen, questa norma presupposta, quindi non positiva, non statuita, può esser tale solo in quanto *pensata*. L'ordinamento giuridico ha sempre una «struttura gerarchica» (*Stufenbau*) secondo l'unità del «nesso di produzione» (*Erzeugungszusammenhang*) delle norme, le quali perciò si articolano su più livelli, e si fonda appunto su una *Grundnorm*. Questa può anche essere definita un norma *ipotetica*, ma non nel senso di “controvertibile”, bensì di “strutturale” o, in senso etimologico, epistemica.

Non potendo qui approfondire il discorso, si deve comunque sottolineare il principio kelseniano secondo cui ogni ordinamento giuridico positivo deve avere alla sua base o, se si preferisce, al suo vertice, una *propria* norma fondamentale. Ma se da un lato essa si presenta come il presupposto logico-trascendentale, il principio a priori della *produzione* del sistema di norme positive, dall'altro, specifica Kelsen – nell'analisi della costituzione di un ordinamento giuridico esistente – «è soltanto il risultato». È questa una tesi interessante,

⁵² KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, cit., pp. 226-231: «Come Kant si chiede in che modo sia possibile un'interpretazione libera da ogni metafisica dei fatti percepiti mediante i sensi nelle leggi formulate dalla scienza della natura, così la dottrina pura del diritto pone il quesito di come sia possibile un'interpretazione del senso soggettivo di certe fattispecie (senza riferimento ad autorità metagiuridiche come Dio o la Natura) come sistema di norme giuridiche oggettivamente valide e descrivibili in proposizioni giuridiche».

il cui senso può essere colto da varie prospettive, a testimonianza della complessità del concetto di *Grundnorm*. Dato un particolare ordinamento giuridico, cioè il *Faktum* (che però diviene nel tempo), la norma è risultato poiché è in qualche modo ricavata o inferita *a posteriori* quale principio di coerenza interna del sistema. In altra prospettiva, invece, la norma esprime il necessario principio d'interpretazione della validità oggettiva del soggettivo atto legislativo costituente. Si presenta, in altri termini, come risposta alla seguente domanda: qual è il principio-guida della tessitura, della produzione, di un ordinamento normativo? In ogni caso, la norma fondamentale viene conseguita, ossia definita, mediante un procedimento *a posteriori* (*terminus ad quem*), pur essendo il principio formale produttivo del sistema (*terminus a quo*).

In riferimento alle precedenti analisi del neocriticismo, la *Grundnorm* può perciò anche essere letta, in generale, come risultato di una “ricostruzione”. Nella kelseniana dottrina pura del diritto si riproduce allora una tipica configurazione teorica di derivazione neocriticistica, ma con una rilevante differenza o variante: l'elemento trascendentale, contrapposto ai presupposti trascendenti che caratterizzano la dottrina del diritto naturale, è incluso nel medesimo piano o ambito della molteplicità degli ordinamenti giuridici positivi. In ultima analisi, per quanto ne sia principio costitutivo e ordinatore, rimane esso stesso un elemento di natura contingente o, con diversa terminologia, doxastica.

8. Ancora sull'origine e il nulla

Prima di entrare nel cuore della spinosa questione circoscritta dai due questi “concetti”, riprendiamo il filo del discorso sul rapporto Hegel-neocriticismo e proviamo a delineare qualche conclusione. Nel neocriticismo il carattere continuo, aperto, infinito – che dovrebbe essere l'alternativa al sistema chiuso della metafisica di Hegel – del sistema di leggi e concetti della scienza comporta, da parte di una Logica o Filosofia che ne persegue la fondazione, la notevole difficoltà di distinguere all'interno del processo singoli elementi ‘discreti’, autosussistenti. Procedendo fino in fondo, come visto, si incontra ineludibilmente l'aporetica conclusione, alla quale mette

capo la concezione natorpiana, secondo cui non il *Faktum*, ma il *Fieri* 'è', con l'ulteriore conseguenza che il divenire si deve pensare esclusivamente e contraddittoriamente con un "non diveniente" statuto ontologico. In una simile prospettiva ci si trova allora in un'*impasse* diversa da quella che segna il sistema di Hegel, la quale nella dialettica era comunque riuscito a impostare una "logica della determinatezza". Pur non essendo concepito all'interno di un sistema concluso o concludibile, quindi non ulteriormente diveniente, il divenire o *fieri* rivela al suo fondo la natura dell'essere, della permanenza o di «ciò che sta sopra fermo e immutabile», in contraddizione proprio al divenire assunto come puro mutamento. Si può dire allora che la logica del concetto di 'divenire' nel neocriticismo sia in antitesi alla sua semantica, cioè al suo senso presupposto. In Hegel la curvatura del processo dialettico in un sistema circolare e il risultato della piena realizzazione dell'idea (assoluta) ponevano inevitabili aporie sul "senso" del processo, riaprendo questioni generali che però neanche l'impostazione neocriticistica riesce a risolvere. Nella *Logik* di Cohen il concetto di *totalità* non fornisce un elemento con cui sia possibile sostenere incontraddittoriamente una definizione del processo stesso: la totalità, infatti, opera come concetto-limite, come *ipotesi* o come idea in senso regolativo. Se ne può invece scorgere un valore metodo-logico, ma il processo, inserito in un orizzonte ideale, perderebbe quel suo indelebile carattere, *in rebus*, di puro divenire. Se variando e sviluppando la precedente concezione, si attribuisce poi al processo uno statuto *teleologico*, in cui il *τέλος* è la totalità o *perfezione* (*Vollkommenheit*) della costruzione scientifica, allora il discorso deve essere integrato con alcune considerazioni. Una delle tesi portanti del neocriticismo di Marburgo rimane l'inesauribilità del processo, che però deve avere una base epistemica che lo sottragga alla risoluzione in oggetto di pura descrizione storico-fattuale, a una concezione positivista. Su questo punto si confrontano due diverse linee speculative, quella dell'originarietà e quella prospettivistica o finalistica. Il riferimento a un *fine* o *mèta* ideale, che quest'ultima implica, sembra garantire il principio di coesione interna del sistema e l'ordinamento della sua complessità. Ma sul concetto di *τέλος*, bisogna tenere fermo un punto: se il fine potesse essere raggiunto, realizzato dal sistema della conoscenza, ne conseguirebbe il togliimento della dimensione

processuale entro cui il sistema si è costituito, il sistema chiuderebbe se stesso in una forma definitiva. L’alternativa del neocriticismo marburghese prevede invece che il fine, in quanto solo ideale, non possa mai essere realmente conseguito. Ma la difficoltà emerge inevitabilmente poiché un finalismo puramente ideale non può giustificare alcuna *differenza* tra le varie, susseguentisi, configurazioni del sistema. Tutte, infatti, sono e permangono identicamente segnate da un rapporto asintotico con il $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ della totalità e completezza (del sistema della conoscenza).

È giunto ora il momento di sondare il luogo più peculiare della *Logik* coheniana rappresentato dal «giudizio dell’origine» (*Urteil des Ursprungs*, prima «legge del pensiero»). È precisamente in questo ambito che troviamo l’ardua e decisiva questione del *Nichts*, del “nulla” – non della ‘negazione’ – e dell’*Etwas*, del *qualcosa* (il quadro è completato dal giudizio dell’*Identität* e da quello della *Widerspruch*, della “contraddizione”). Con la tesi secondo cui «auf dem Umweg des Nichts stellt das Urteil den Ursprung des Etwas dar»,⁵³ Cohen comincia a definire la funzione del nulla: è mediante il “giro” (*Umweg*) del nulla, ossia “passando attraverso” il nulla, che il giudizio può attingere e rappresentare l’origine del *qualcosa*. Non si tratta, egli sottolinea, di ricercare l’origine del nulla stesso, il che darebbe luogo ad assurdità e autocontraddizione, bensì del qualcosa o della *determinatezza*. E proprio di questo il nulla viene posto come “fonte” originaria (*Quell des Etwas*). Ma questo per Cohen non è un (hegeliano) ‘nulla assoluto’ (*absolutes Nichts*), pura e impensabile antitesi dell’essere, bensì un ‘nulla relativo’ (*relatives Nichts*), nel senso di un ‘nulla di determinato’. Egli traspone in ciò la differenza che in matematica intercorre, rispettivamente, tra lo ‘zero’, assenza assoluta di grandezza, e il nulla del ‘differenziale’, grandezza infinitesimale in grado di generare una grandezza finita.

Al di là di ciò e nonostante le sfasature rinvenibili nelle molte formulazioni coheniane, il nulla è pensato sul piano *trascendentale*: non può, infatti, assolutamente essere «ein selbständiger, abgeschlossenen Inhalt», un «contenuto autosussistente e definito». Non può, in altri termini, assumere una determinazione ontologica, poiché è

⁵³ COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 84.

un *Vermittelnder Begriff*, un *Operationsbegriff*, un “concetto di mediazione”, un “concetto operativo” (o, ancora, uno *Zwischengedanke*). Certo, queste definizioni non sono una soluzione della questione del “significato” del nulla, ma sono molto interessanti in quanto indicano proprio le difficoltà speculative del tentativo di conferirgliene uno. Se al fondo della riflessione coheniana, come giustamente notato da Holzhey, si trova la domanda primaria «Da dove scaturisce il *qualcosa?*», quindi la questione dell’origine del qualcosa, quest’ultima non può essere individuata in “qualcos’altro”, in un *altro* qualcosa o ente ipostatizzato, poiché si finirebbe in una vuota tautologia: *idem per idem*, un qualcosa come origine del qualcosa. E ciò quand’anche si trattasse dell’*Ens summum* o Dio, *causa sui*, dell’ontoteologia metafisica. Data l’inconcepibilità di un’autofondazione della determinatezza, Cohen ben coglie una necessità logica: “distaccarsi” dalla determinatezza stessa per poterne pensare l’origine. Ma con tale distacco in realtà «non rimane nulla»: il logo, allora, per poter effettuare la sua produzione e costruire un sistema categoriale, deve presupporre il nulla come la non entificabile condizione del “passaggio” (*Übergang*) al qualcosa. Molte aporie permangono, prima tra tutte, evidentemente, la tendenza contraddittoria ad attribuire al nulla uno statuto ontologico: il nulla, ciò che è condizione del qualcosa. Il discorso di Cohen è un discorso complesso, di cui non si può qui dare pienamente conto, ma segnaliamo soltanto che esso prevede precise distinzioni tra le particelle-concetti negativi $\mu\eta$ e οὐ, tra le concezioni *ab nihilo* e *ex nihilo*, sostenendo la necessità di pensare la produzione originaria del qualcosa secondo la prima prospettiva (la seconda implica invece una “mitica” e contraddittoria forma di *creatio*).⁵⁴

Su questa linea, che nel neocriticismo è quella che più esplicitamente va a fondo dei concetti in questione, s’incontra la conseguente distinzione tra il *Nichts*-nulla e la negazione (*Vernichtung*), espressa dal ‘non’ (*nicht*). Se al nulla è propria la dimensione rigorosamente originaria, la *negazione* opera invece proprio nell’ambito della determinatezza, e quindi del *giudizio* (nella *Tätigkeit des Urteils*). E precisamente è al giudizio della *contraddizione* che è inerente l’istanza della negazione; questo giudizio è preceduto da quello dell’“identità”, che

⁵⁴ *Ivi*, p. 84 e sgg.

rappresenta invece il principio dello *Zusammenhalt*, della coesione interna dell'elemento prodotto dal pensiero. Nella *Logik* diversi sono, di conseguenza, i luoghi occupati all'interno della *fondazione* dal nulla, giudizio originario, e dalla negazione, giudizio della “determinatezza fondamentale”. La ‘domanda metafisica’ resa celebre da Leibniz, ma proposta per la prima volta, come non tutti sanno, da Sigieri di Brabante – «Perché c'è qualcosa piuttosto che nulla? o, più essenziale, «Perché l'essere e non il nulla?»⁵⁵ – è ricompresa nel quadro concettuale che stiamo esaminando. Nel contesto leibniziano tale questione assume caratteri specifici, che è il caso almeno di ricordare: essa ruota intorno al concetto di *esistenza* (nel mondo, nello spazio e nel tempo) e all'idea di un orizzonte di tutte le *possibilità* o *essenze*, a prescindere dalla loro realizzazione. Il nulla è riferito a questo secondo termine e dovrebbe essere correttamente tradotto con ‘non esistenza’, in quanto è pur vero che le essenze sono pensate, se non altro dall'intelletto di Dio, come definite, determinate *realtà* (*realitates*), le quali costituiscono i mondi possibili.

Tornando al pensiero coheniano: esso implica, fin dagli esordi, da una parte l'intrascendibilità del *Faktum*, o del mondo, quindi la sua inquestionabilità; dall'altra, che per poter pensare l'essente-qualcosa sia necessario il nulla, il suo “concetto”. Se ce ne fosse bisogno, questo punto è chiarito dalla perentoria tesi: «das Sein selbst soll durch des Nichtsein seinen Ursprung empfangen»: «l'essere stesso deve ricevere la propria origine attraverso il non-essere».⁵⁶ Questione davvero ardua: per approfondirla adeguatamente è necessario interrogare di nuovo il pensiero radicale di Hegel.

Nella *Scienza della logica* – ritorniamo a quanto in parte discusso – nella prima montriade di concetti che definiscono il ‘cominciamento assoluto’ della scienza, ci si trova sul piano dell'assoluta indeterminatezza e immediatezza dell'Essere: «*essere, puro essere* – senza nessun'altra determinazione», sono le essenziali parole di Hegel.

⁵⁵ Questa in fondo è la formulazione delle classica “domanda metafisica”, che in Cohen assume connotati logico-ontologici: la domanda, come l'ha presentata Leibniz, è «*Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?*», «Perché c'è qualcosa piuttosto che nulla?». Ma la prima formulazione la si deve a Sigieri di Brabante (1235ca - 1282ca), supremo rappresentante dell'averroismo latino, e si trova in una delle *Quaestiones in Metaphysicam*: «*Quare est magis aliquid [“qualcosa”] quam nihil [“nulla”]?*».

⁵⁶ COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 93.

Senza nemmeno provare un'esegesi del testo hegeliano, leggiamo poi (punto B) che «il nulla è così la stessa determinazione o meglio assenza di determinazione, epperò in generale lo stesso che il puro essere».⁵⁷ Nel cominciamento ossia all'origine del determinato – *Dasein* e *Etwas*: quest'ultimo termine è usato sia da Hegel che da Cohen – vi è soltanto *das Nichts*, il Nulla. Ma la *verità* dell'essere e del nulla è quel *movimento* consistente «nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro», nel *divenire* che dischiude la dimensione dell'essere determinato. Il “presupposto” di differenza tra Essere e Nulla, che sono quanto meno due ‘nomi’, è perciò tolto, risolto, nell'essersi effettuato del passaggio: questo, si noti, è un passaggio astratto, non riflessivo. Nel divenire così concepito per Hegel si ha l'unità unilaterale dei due momenti, in cui consiste l'essere determinato o 'esserci' (*bestimmtes Sein* o *Dasein*), la determinatezza del quale è però ancora immediata, essente. Data la “risoluzione” del nulla, il procedimento dialettico implica che la determinatezza nelle sue varie forme o configurazioni (in primo luogo la *qualità*) abbia in sé il momento negativo, la *negazione*, per cui la «determinatezza è la negazione posta come affermativa», alla luce del fecondo principio spinoziano per cui *Omnis determinatio est negatio*, che vale anche all'inverso: *Omnis negatio est determinatio*. Se l'essere determinato ha un carattere ancora astratto, è cioè inizialmente solo una determinatezza indeterminata, per intrinseca necessità dialettica viene poi tolto in un ente determinato o *qualcosa* (*Etwas*), che è la prima “negazione della negazione” – la negazione *concreta* – con cui si (ri)stabilisce il riferimento a sé, la mediazione con se stesso. A partire da qui si svolge il processo delle ulteriori determinazioni (che si ricordi sono autodeterminazioni del concetto) mediante i diversi “livelli” della negazione. Passando per la logica del *Wesen*, dell'*essenza* e della *Reflexion*, fino alla logica 'soggettiva', si disegnerà quel complesso di determinazioni rilevato nel suo carattere di chiusura e perfezione nell'idea assoluta (la Logica dovrebbe essere uno dei circoli che costituiscono il Sistema). Il punto nevralgico nell'impostazione della Logica hegeliana è che l'Essere-Nulla immediato e indeterminato, scompare, o meglio non può sussistere in sé e perciò 'è' pensabile e dicibile solo nel divenire come suo momento astratto. Detto in altri

⁵⁷ HEGEL, *Scienza della logica*, cit., I, p. 70.

termini, emerge e si toglie nel passaggio alla determinatezza, ambito della negazione, della contraddizione,⁵⁸ secondo necessità dialettica. Un parziale tratto comune alla concezione hegeliana e a quella dei neocriticisti si trova allora sul piano della *negazione*: esclusa l'aporia della concezione “mistica” della negazione come annullamento o annientamento del suo contenuto, essa opera rispettivamente come strutturazione e come strutturazione-superamento (senso dialettico della negazione, *Aufhebung*) della determinatezza: in termini più pregnanti, in Hegel la negazione è determinante e “determinata”. Il discorso hegeliano sul divenire è connesso al concetto di *fondamento*, non inteso qui specificamente come il *Grund* che una «determinazione riflessiva dell'essenza» (della «mediazione reale dell'essenza con sé»)⁵⁹. Ma piuttosto nei termini in cui Hegel ne parla già nella *Fenomenologia* sostenendo che «se il fondamento è vero, proprio per questo è falso in quanto è soltanto fondamento»: questo, quindi, in qualche modo diviene, si media, e nella mediazione trova concretezza e verità. Il fondamento nel suo essere solo universale, principio, inizio, è segnato quindi da deficienza o astrattezza; a causa di ciò il fondamento, per suo interno movimento dialettico, non può che subire una confutazione a partire da se stesso. Per Hegel è questo, in ultima istanza, il vero senso della *fondazione*. In sé infondato, così come il sistema, il fondamento è, allora, *contraddizione* che conduce al suo superamento. Ma – è un punto focale nella concezione hegeliana – ciò «non consiste nel dedurre semplicemente un *altro*, o nel passare in un vero altro» perché il fondamento – astratto nel *cominciamento*, nella categoria del puro Essere – «resta assolutamente immanente» alle (proprie) ulteriori determinazioni.

Sulla base di questa ricostruzione, dovrebbe essere possibile misurare con chiarezza ancora un punto di radicale divergenza con il trascendentalismo dei marburghesi. Come abbiamo rilevato, Cohen attribuisce al nulla relativo uno statuto *trascendentale*: è l'orizzon-

⁵⁸ H. Holzhey sostiene che Cohen «fissa l'identità contro la non-identità ed esclude il “cosa”, la negazione, la posizione e la determinazione dall'“attività del pensiero [...]». Al contrario di ciò Hegel: “Non c'è proprio niente in cui non può non deve essere mostrata la contraddizione cioè le determinazioni contrapposte” (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 89)»; cfr. H. HOLZHEY, *Hegel im Neukantismus. Maskerade und Diskurs*, in «Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 1-2 (1991), pp. 9-27.

⁵⁹ HEGEL, *Scienza della logica*, cit., pp. 496-497 (cap. 3: “Dottrina dell'essenza”).

te della possibilità di pensare, da parte della pura logica della conoscenza, la scaturigine o origine del qualcosa. Dischiude l'ambito della fondazione, della *Grundlegung*: il qualcosa è comunque sempre suscettibile di ulteriori, stratificate, determinazioni categoriali in qualità di 'oggetto'. D'altro lato, il nulla è presente anche nella definizione dell'inesauribilità o infinità di quelle stesse determinazioni: proprio perché derivante originariamente dal nulla la determinatezza non potrà per principio essere mai completa, totale. Può ora rivelarsi meglio, pur mantenendo un margine di ambiguità, il significato dell'origine. Questa non è definibile, a essa non vi è "accesso" (*Zugang*) diretto, noetico, e tutta la produzione logica altro non è che un'infinita variazione (del principio) dell'origine. Ma l'origine esibisce anche uno statuto *ontologico*: in che senso? In quanto esprime, in ogni singola determinatezza, l'emergenza del necessario fondo di indeterminatezza – da cui quella trae la propria *ratio essendi* – e, quindi, rispetto all'*idea* di una totalità di determinazioni possibili, la sua congenita e ineliminabile inadeguatezza, la sua "provisorietà" (*Vorläufigkeit*). L'origine-nulla sancisce insieme l'interminabile processo di determinazione del qualcosa nella conoscenza pura. Sempre infinitamente lontana dalla perfezione, la conoscenza si fonda sull'ipotesi del possibile sviluppo infinitesimale delle determinazioni entro un sistema unitario e coerente, secondo il concetto matematico di "differenziale" e il principio o legge della continuità. È quest'ultima, infatti, che mediante l'originante "pensiero del nulla" dovrebbe rendere concepibile, congiuntamente, il processo della determinazione e la progressiva connessione-integrazione delle sue condizioni trascendentali.⁶⁰

⁶⁰ Questa impostazione filosofica ci sembra in qualche modo già, *mutatis mutandis*, criticata da Hegel già nello scritto giovanile *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), quando egli afferma che «ogni essere prodotto dall'intelletto è un determinato ed ha un indeterminato di fronte e dietro a sé; la molteplicità dell'essere si trova, incerta, fra due notti, poggia sul nulla, dacché l'indeterminato è per l'intelletto nulla e nel nulla finisce. La pervicacia dell'intelletto ha il potere di lasciar sussistere l'una accanto all'altra, non unificate, le opposizioni di determinato e indeterminato, di finitezza e di infinitezza data, e di mantenere l'essere contro il non-essere, che è altrettanto necessario all'intelletto. Poiché la sua essenza tende ad una generale determinazione, ma il suo determinato è immediatamente limitato da un indeterminato, il suo porre e determinare non assolvono mai il loro compito; nell'avvenuto porre e determinare stessi c'è un non-porre e un indeterminato e perciò sempre e di nuovo il compito di porre e determinare»; cfr.

All'analisi del senso del nulla ha dato, come noto, un importante contributo Martin Heideggere e ci sembra perciò utile una breve e circoscritta digressione sul suo pensiero. Nella famosa prolusione *Was ist Metaphysik?* del 1929,⁶¹ che delinea un quadro di riflessione senz'altro diverso da quello coheniano, si possono però riscontrare alcuni punti di convergenza. Nella suddetta prolusione, la “dimensione” del *nulla* si trova in primo piano in quanto strettamente congiunta a quella dell'essere. È, per il nostro discorso, molto significativa la tesi della originarietà del nulla rispetto alla negazione, da cui consegue che la prima precede ogni giudizio negativo. Altro rilevante elemento teorico è che il nulla costituisce una “originaria rivelazione” dell'essente (nella sua totalità). Infatti, è in quella che può essere significativamente tradotta come “nientificazione” che si «porta l'essere esistenziale innanzi all'essente come tale». Questo essere esistenziale «che si trova interiormente al niente» si colloca sopra o oltre la totalità dell'essente, esibendo in questi termini una fondamentale *Transzendenz*. A ciò si connette la tesi che il niente, il quale appartiene originariamente all'essenza dell'essere stesso, «è la condizione che fa possibile [...]» (*Ermöglichung*). E il niente o nulla nella prospettiva di Heidegger, critica, non certo in modo esauriente, dell'impostazione esclusivamente logica della questione, viene scoperto nell'*angoscia* (*Angst*), angoscia intesa però (stando alle dichiarazioni piuttosto che a una plausibile dimostrazione) non “come essente” né come oggetto.

Ciò che è significativo è il delinarsi nel pensiero di Heidegger di un'impostazione trascendentale (ci riferiamo al periodo fino alla metà degli anni '30). Se la dimensione della trascendenza si apre mediante la “scoperta” del nulla nell'angoscia, essa consente o, meglio, “dà la possibilità” di pensare la totalità dell'essente nel suo essere: è proprio in questo ambito che originariamente si rivelerebbe la cruciale *differenza ontologica*. Il tentativo di attribuire e mantenere – se non un aporetico statuto ontologico, che peraltro torna sempre a riproporsi – un “senso” o una funzione trascendentale al nulla segna

G.W.F. HEGEL, *Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling* (1801), in ID., *Primi scritti critici*, trad. it. di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, p. 19.

⁶¹ Trad. it. in M. HEIDEGGER, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2001, pp. 59-77.

allora un percorso in cui significativamente paiono convergere la fondazione della conoscenza pura di Cohen e l'ontologia fondamentale come 'analitica esistenziale' di Heidegger. Mediante il concetto in questione si ricerca, infatti, da un lato, di definire un'originaria differenza "logico-trascendentale" tra l'ambito del puro pensiero, della sua fondamentale qualificazione (origine o unità sintetica) e il prodotto determinato, categoriale (l'oggetto); dall'altro, una differenza tra il *Sein* – e il suo senso, in una prima fase inscritto nella struttura esistenziale-temporale del *Dasein* – e l'ente o essente (ambito del 'categoriale').

9. Implicazioni e sviluppi del neocriticismo

Nel pensiero del neocriticismo non si teorizza una conoscenza *assoluta* e, perciò, nel processo aperto che caratterizza la conoscenza riveste un ruolo fondamentale la dimensione temporale del futuro. Al cuore di una tale impostazione filosofica si è scorta la fondazione, mediante un'identica *struttura* logica "dinamica", del *sistema* della conoscenza scientifica che si modifica e espande all'infinito. Oltre l'imprescindibile tematica della *Critica della ragion pura* – relativa alla struttura *categoriale* dell'esperienza *in generale*, cioè ai 'concetti puri dell'intelletto' che rappresentano, per usare i termini di Scaravelli, la "tessitura analitica" dei fenomeni empirici –, per i marburghesi assume grande importanza anche la prospettiva della *Critica del giudizio*, poiché essa indaga anche la possibilità di edificare un sistema delle «leggi *particolari* dell'esperienza» medesima o dell'«esperienza *in particolare*». Nella sua terza Critica Kant afferma che oltre ai 'concetti trascendentali universali della natura' «debbono esserci anche leggi che, in quanto empiriche [la distinzione è tra legge trascendentale e legge empirica, *n.d.r.*], possono, sì, essere considerate contingenti secondo il modo di intendere del *nostro* intelletto, e che però, se le si debbono chiamare leggi (come pure richiede il concetto di una natura), debbono essere considerate necessarie a partire da un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice». ⁶² Nel contesto

⁶² I. KANT, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura e traduzione di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999, p. 15 (ma cfr. anche l'altra, precedente, edi-

della distinzione tra giudizio *determinante* e giudizio *riflettente* (*Intr.*, § IV), Kant afferma quindi la necessità che venga posta un’*unità* fondamentale delle leggi particolari dell’esperienza, «come se, anche qui, l’avesse data a vantaggio della nostra facoltà conoscitiva un intelletto (sebbene non il nostro), per rendere possibile un sistema dell’esperienza secondo leggi particolari della natura». ⁶³ Come d’altronde Cohen e in particolare Natorp, Cassirer tenterà andando oltre Kant, nel quadro del senso teleologico della conoscenza scientifica, di elevare il sistema delle leggi di natura – costruito in forma matematica, con validità a priori – a principio della fondazione della conoscenza. Ciò implica l’eliminazione dalle fondamenta della sua riflessione della kantiana ‘analitica dei concetti puri dell’intelletto’. In tale ottica, divergendo dal progetto critico kantiano, si mira alla piena fusione della problematica della *Critica del giudizio*, concernente il sistema (nonché la ricerca di un suo principio trascendentale) delle leggi particolari-contingenti della natura – il “terzo molteplice” scaravelliano – con la struttura categoriale della *reine Vernunft*, al cui vertice si trova l’unità sintetica originaria dell’appercezione. La fondazione deve allora consistere specificamente nella *derivazione* del sistema della conoscenza scientifica da una struttura o fondamento logico-trascendentale (non si trascurino i titoli stessi delle opere dei marburghesi: *logica* della conoscenza, *fondamenti logici* delle scienze esatte, eccetera). Cade così anche la distinzione kantiana tra giudizio determinante e riflettente, pur rimanendo l’esigenza dell’unità di principio del sistema. In particolare in Cohen emerge con forza l’obiettivo di dedurre logicamente le «modificazioni dei concetti trascendentali della natura, le quali son lasciate indeterminate da quelle leggi che fornisce a priori l’intelletto puro» postulate da Kant. Chiarito questo punto, forse si intende meglio, *mutatis mutandis*, la teoria della modificazione-variazione dell’origine o, in subordine, delle funzioni logiche fondamentali, anche se un punto-chiave della terza *Critica*, come nota Scaravelli, è in fondo quello della non connessione o non derivabilità proprio delle leggi particolari dalle leggi trascendentali della conoscenza *in*

zione italiana della terza critica kantiana, Roma-Bari, Laterza, 1991 [1970¹], p. 15). Si leggano i fondamentali paragrafi IV e V dell’Introduzione in cui è definita con estrema chiarezza la necessità di fondare un complesso di leggi dell’esperienza *in particolare* (pp. 15-22).

⁶³ *Ivi*, p. 16.

generale, tanto che l'insieme delle prime è governato da un diverso principio, quello della 'finalità soggettiva'.

Se nel neocriticismo marburghese la complessa 'deduzione trascendentale' kantiana, che intende essere una dimostrazione incontrovertibile, si trasforma nella 'ricostruzione delle condizioni di possibilità' di principi e concetti scientifici, l'obiettivo più peculiare è l'*articolazione* sistematica della molteplicità delle leggi scientifiche e della loro *differenza*. La differenza, però, deve mantenersi tale e non essere risolta, come, invece, avviene, dialetticamente, nel sistema hegeliano. Ma affinché la molteplicità non risulti, all'opposto, dispersa o rapsodica, deve essere continuamente e sistematicamente prodotta e organizzata. Si può allora dire che, in ultima istanza, il neocriticismo si incentri sull'idea dell'*infinita* processuale *differenziazione* che il logo produce come realtà. Diversamente, il sistema hegeliano è segnato dall'intrinseca costruttività del metodo dialettico nel quadro dell'autofondazione (= realizzazione) del fondamento: ciò significa, come sostiene Hegel stesso nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, che «lo spirito è il differenziarsi, il porre le differenze» (con l'aggiunta che «se esse sono differenziate – dal momento in cui sono, non sono l'uguale; esse sono diverse, non conformi le une alle altre»). Nel pensiero dei marburghesi viene individuato e sempre mantenuto un *diverso* ambito, ontologico, rispetto al puro logo: quello del mondo fenomenico nella sua indeterminatezza (la X correlata). Questo è un terreno comune al pensiero di Cohen, Natorp e Cassirer, i quali hanno proposto – nonostante le aporie specifiche fin qui esaminate – un'originale e approfondita rielaborazione del trascendentalismo. Ognuno di loro proseguirà poi la propria ricerca con autocritica e su diversi versanti, giungendo talvolta anche a trasformare profondamente le basi speculative da cui era partito.

10. Natorp: Hegel e il ritorno all'ontologia

È opportuno ricordare ora le linee della significativa, anche se poco nota, evoluzione del pensiero di Natorp,⁶⁴ che si può co-

⁶⁴ Cfr. H. LEVY, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus (Philosophische Vorträge veröffentlicht

gliere nelle importanti lezioni che costituiscono la *Philosophische Systematik*,⁶⁵ opera pubblicata postuma nel 1958: qui, infatti, si riscontra un certo avvicinamento all'impostazione hegeliana. Le *categorie* sono ancora le «*linee di costruzione*, i tratti delle linee fondamentali della costruzione [*Aufbau*]» ma di tutta la forma spirituale e «devono servire a sviluppare secondo legalità, come dal punto zero di un sistema di coordinate, in dimensioni differenziate tutte le forme del pensiero, del vivere, dell'essere stesso».⁶⁶ Non a caso, Natorp elabora la sua filosofia in termini di *sistemica*, non di sistema, includendovi pensiero, vita, spirito, *essere*. Evidenzia inoltre che le categorie non devono perciò essere considerate «morti, fissi ordinamenti» (*Rubriken*), ma piuttosto pensate come automoventesi e eternamente progredienti potenze-forze o *funzioni*. Queste in virtù della loro mobilità e del loro effettivo movimento, comprendono e rendono concepibile quindi, secondo la loro produzione (*Erzeugung*), tutto il contenuto *esperibile* dell'essere. Le categorie, che continuano a mostrare una «capacità senza limiti di modificazione» o variazione – permane il concetto di *Abwandlung* –, in ultima analisi possono essere definite come «funzioni produttive della costruzione dell'essere»: un trascendentale di matrice ontologica.

Questa concezione generale rappresenta senz'altro, per molti versi, una linea di continuità con l'impostazione fondamentale delle opere di Cohen e dallo stesso Natorp che abbiamo considerato. Natorp, infatti, parla della necessità di un sistema categoriale

von der Kant-Gesellschaft, Heft 30), Charlottenburg, Pan-Verlag Rudolf Heise, 1927. Levy sottolinea come Natorp, nella sua matura elaborazione filosofica, giunga a disapprovare nella sua precedente dottrina «il fatto che in essa tutto rimane in ultima istanza rimane nella sfera della *relatività*, che questa fino al suo ultimo grado di approfondimento si fissa fundamentalmente nella dimensione dell'idea come compito infinito. Egli ora pone a se stesso l'obiettivo di scoprire in una riflessione radicale l'assoluto come «ultimo fondamento di ogni esigenza di verità, di ogni domandare, perciò anche di ogni risposta, che risponde veracemente; tutto ciò indica una ancora più ricca di contenuto e intensa configurazione del rapporto della sua tarda filosofia con Hegel» (p. 95).

⁶⁵ P. NATORP, *Philosophische Systematik*, aus dem Nachlaß, hrsg. v. H. Natorp, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1958, ora in nuova edizione ivi, 2000; per il rapporto con Cohen, cfr. W. MARX, *Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XVIII/3 (1964), pp. 486-500.

⁶⁶ NATORP, *Philosophische Systematik*, cit., p. 75.

“in generale aperto”, senza limiti, inesauribile. Ma il sistema delle categorie, definibili ancora come “modi di determinazione” nella conoscenza (dell’essere esperibile), non costituisce il fondamento primo, che non è nemmeno il pensiero puro, origine o unità sintetica. È perciò necessario per Natorp passare a una dimensione *metacategoriale*, al «necessario punto di partenza della filosofia», al vertice ontologico. È esattamente qui che riemerge il tema hegeliano del cominciamento assoluto con cui Natorp avverte la necessità di misurarsi. Nella indagata proposizione iniziale della *Scienza della logica*, «Essere, per il resto nulla» (*Sein, sonst Nichts*), l’essere è pensato senza alcuna determinazione, senza alcun “riempimento”, e per questo coincide con il puro «È-Si dà» (*Es gibt*) teorizzato da Natorp. Alla domanda ontologica: «si dà, c’è qualcosa?» (*Gibt es etwas?*) – non un qualcosa determinato, p. e. un tavolo, una casa, un albero, ma qualcosa *in senso generale*, il “più universale”, ciò che spetta a ogni possibile oggetto o essente –, la risposta di Natorp è: l’essere ossia «l’Ultimo, il tutto nel tutto, proprio perciò unico, soprattutto l’Unico, qual è semplicemente in senso assolutamente illimitato».⁶⁷ In questa prospettiva la *Sein- und Sinntotalität*, la totalità dell’essere e del senso natorpiana si differenzia per un aspetto importante dalla concezione hegeliana dell’essere. Essa infatti è la – indeterminabile in quanto tale – totalità intensiva di ogni determinatezza e senso, il «Concreto o Vivente originario» (o anche Unità originaria di *Lógos* e *Psyche*, concetto cui Natorp perviene attraverso un’interessante interpretazione del senso dell’idea platonica). Sono le stesse parole di Natorp a darci l’idea più chiara di come l’originariamente Concreto deve essere concepito: è «l’assolutamente Indistinto, l’originariamente Uno e Tutto, l’Integrale, ma tuttavia – questo è il punto di svolta – solo come “concreciuto” a partire dalle scissioni e divisioni, dunque soltanto nel ritorno dal Molteplice, dal Diviso [...] è il “Ri-concreciuto” [*Wiederzusammengewachsene*]».⁶⁸ È piuttosto palese in questa concezione una duplice, ma interconnessa, influenza: neoplatonismo e idealismo hegeliano.

⁶⁷ P. NATORP, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie, 1925, p. 11.

⁶⁸ P. NATORP, *Logos-psyche-eros: metacritica alla “Dottrina platonica delle idee”* (1921), a cura di G. Reale e V. Cicero, Milano, Bompiani, 1999, p. 22.

Non potendo seguire nella sua complessità la profonda curvatura ontologica della riflessione natorpiana, dobbiamo in ogni caso evidenziare alcuni punti importanti della *Philosophische Systematik* che riguardano da vicino l'analisi fin qui svolta. Il vertice della fondazione non concerne più una 'funzione' fondamentale, quella dell'unità sintetica originaria come relazione. Nel maturo pensiero natorpiano è, invece, l'origine ontologica del cosiddetto *punto zero 0* o *punto di indifferenza* (*Nullpunkt, Indifferenzpunkt*) a rappresentare l'indeterminato cominciamento (*Anfang*). Ne consegue la peculiare distinzione, che apre l'orizzonte dell'inesauribile processo di determinazione, tra l'«Esser-che» (*Sein-Daß*), la X da determinare, e il «Senso-cosa» (*Sinn-Was*), che sta a significare la determinazione della X stessa. Se in Natorp emerge, pur nella concisione degli spunti, un attento ritorno alla problematica del cominciamento della *Scienza della logica*, e in generale a quello dell'origine, riguardo i concetti di 'processo' e 'sistema' si deve però registrare la permanenza di un'ineliminabile differenza rispetto al pensiero hegeliano. Natorp, rimanendo entro i confini del trascendentalismo, resiste alla deviazione verso un idealismo rigorosamente ontologico o assoluto: su questo punto, egli precisa che «Hegel parla di *corso circolare* (*Kreislauf*), noi invece di *spirale*». È questa una radicale alternativa? Perché Natorp ricorre a questa immagine o metafora? Perché, come dichiara, corrisponderebbe meglio al significato di *sviluppo* (*Entwicklung*); a suo giudizio nella spirale «si presenta l'eterno nuovo mentre nel circolo lo stesso sembra tornare all'inizio». Ecco il punto-chiave della divergenza: lo sviluppo non si ottiene con il “ritorno in sé”, perché con esso non si otterrebbe in verità nulla, nel senso che si avrebbe solo un ritorno nell'eternamente eguale. Invece «ogni ritorno indietro (*Rückwendung*) al punto di partenza comporta un progredire, un andare avanti», secondo la fisionomia della spirale; questa, in definitiva, esprime, metaforicamente, un ampliamento e distanziamento dal punto-zero all'infinito.⁶⁹ Questa concezione non è certo esente da aporie, ma, qui interessa, rilevare la chiara e costante intenzione di Natorp di accentuare e fondare, in una tesa difficoltà speculativa, l'illimitata apertura di un sistema ontologico. La semplice immagine della linea progrediente all'infinito gli si era rivelata concettualmen-

⁶⁹ NATORP, *Philosophische Systematik*, cit., [Vorlesung 8], pp. 60 e sgg.

te inadeguata a rappresentare la peculiare processualità del pensiero, la quale però, come si è visto, nemmeno il circolo hegeliano è in grado di cogliere. Ma il logo non può mai rinunciare – nella sua tensione metafisica volta a garantire il senso di contenuti scientifici, etici, religiosi – alla ricerca di una *unità* logico-ontologica, questa, sì, assoluta, che ne fondi il la dimensione vitale e dinamica. La dimensione di *ultimità* di questa unità postulata da Natorp non può però non legarsi “in qualche modo” intrinsecamente con l’assoluto Primo o origine dell’esistenza e del senso. In ultima analisi: proprio pensare la natura di questo rapporto, se può sussistere, o l’impossibilità del rapporto medesimo, nel senso dell’identità o della *indifferenza* di quelle “due” dimensioni, del loro essere *indefinitamente* lo Stesso, è l’arduo compito lasciatoci dalla complessa parabola del neocriticismo nel suo controverso confronto col sistema hegeliano.

