

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume X – Issue 2 – 2018

ISSN 2036-4989

Special Issue:
Lotze's back!

Guest Editor:
Daniele de Santis

ARTICLES

Introduction <i>Daniele de Santis</i>	87
Lotze's Conception of Metaphysics and Science. A Middle Position in the Materialism Controversy <i>Charlotte Morel</i>	90
L'espressione del pensiero. Lotze e la confutazione di Hegel nella <i>Logica</i> del 1874 <i>Daniilo Manca</i>	101
Hermann Lotze and Franz Brentano <i>Nikolay Milkov</i>	115
"A halting-stage in the evolution of logical theory". John Dewey's critical engagement with Lotze's logic <i>Martin Ejsing Christensen</i>	123
The <i>Logik</i> by Rudolf Hermann Lotze. The concept of <i>Geltung</i> <i>Michele Vagnetti</i>	129
Lotze e Scheler. Emotivismo e autocoscienza <i>Gemmo Iocco</i>	138
Il fascino dell'ideale. Heidegger e il lotzismo di Husserl <i>Fabio Pellizzer</i>	146
Platonismo o psicologismo? La filosofia della logica di Lotze <i>Riccardo Martinelli</i>	159



PHILOSOPHICAL READINGS
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

EDITOR

Marco Sgarbi
Università Ca' Foscari Venezia

ASSOCIATE EDITOR

Eva Del Soldato
University of Pennsylvania

ASSISTANT EDITOR

Valerio Rocco Lozano
Universidad Autónoma de Madrid

ASSISTANT EDITOR

Matteo Cosci
Università Ca' Foscari Venezia

REVIEW EDITOR

Laura Anna Macor
Università degli Studi di Firenze

EDITORIAL BOARD

Alessio Cotugno, Università Ca' Foscari Venezia	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezzioli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam	Seung-Kee Lee, Drew University
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Sandro Mancini, Università di Palermo
Laura Boella, Università Statale di Milano	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Università degli Studi di Verona
Margarita Kranz, Freie Universität Berlin	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

L'espressione del pensiero. Lotze e la confutazione di Hegel nella *Logica* del 1874

Danilo Manca

Abstract: In the present article, I will discuss Lotze's attempt to "sublate" (*aufheben*) Hegel's conception of logic in his *Logic* of 1874. I will demonstrate that Lotze operates as a filter by recasting many Hegelian notions in a way that will influence the 20th-century philosophers in a decisive manner. In the first section, I will focus on how, according to both Hegel and Lotze, the relationship between representation and language conditions the transition from sensible impressions to concepts. In the second section, I will discuss Lotze's re-elaboration of Hegel's idea of the objectivity of thought based on his notion of validity. In the third part, I will finally show how Lotze's revaluation of the function of imagination in the domain of "logic" (in a straightforward opposition to Hegel's underestimation thereof) allows us to re-discover the early modern idea of logic understood as an 'ars inveniendi'.

Keywords: Lotze, Hegel, Language, Thought, Imagination, Representation

Introduzione

Lotze's back, but he never went away. Ha senso parlare di ritorno di Lotze perché in realtà non è mai andato via. Il suo pensiero ha condizionato gli sviluppi della filosofia del Novecento, influenzando neokantismo, fenomenologia, ermeneutica, pragmatismo e filosofia analitica in genere. Prescindere da questa verità storica significa privarsi della possibilità di comprendere nel modo migliore gli orientamenti di pensiero consolidatisi nel secolo scorso. Spesso tale verità è stata dimenticata ma ci sono stati anche importanti momenti di presa di consapevolezza¹.

In questo testo non affronterò direttamente il problema dell'influenza esercitata da Lotze sulla filosofia del '900, ma discuterò uno dei suoi presupposti: come esponente del tardo idealismo tedesco Lotze ha contribuito a fondare la filosofia del '900 partecipando alla confutazione della concezione hegeliana della logica. In questo modo ha facilitato la formalizzazione della logica così come la riscoperta di Kant. Per diversi temi hegeliani Lotze ha agito (spesso anche inconsapevolmente e involontariamente) come un filtro. Con la dovuta cautela, si potrebbe paragonare il suo rapporto con Hegel a quello che Descartes instaurava con Aristotele soprattutto nelle prime formulazioni delle sue teorie. Nelle *Regulae ad directionem ingenii* Descartes riprendeva concetti di Aristotele modifican-

done il significato a vantaggio delle proprie esigenze teoriche. Stessa operazione ha compiuto Lotze per esempio con la distinzione hegeliana fra rappresentazione e pensiero e con la connessione che Hegel instaura tra pensiero e linguaggio.

In questo contributo discuterò tali problemi, adottando come riferimento principale la più tarda *Logica* del 1874. Di solito, quando gli interpreti si interrogano sul rapporto che Lotze ha intrattenuto con la filosofia hegeliana, tendono a soffermarsi sui testi della prima parte della produzione di Lotze, dove il confronto con Hegel è esteso ed esplicito. Un riferimento ricorrente è l'articolo *Bemerkungen über den Begriff des Raums* in cui, confrontandosi con la ripresa solo a tratti critica di Hegel operata dal suo maestro Weiße, Lotze arriva a negare la natura concettuale e dialetticamente derivabile dello spazio e a recuperare invece la prospettiva kantiana rivendicando l'intuibilità dello spazio. Ma le analisi degli interpreti si focalizzano soprattutto sulla *Metafisica* del 1841 e la *Logica* del 1843, dove Lotze critica l'identificazione hegeliana di essere e pensiero (e quindi di logica e metafisica), considerando il compito della filosofia di natura essenzialmente epistemologica e preferendo al modello dialettico hegeliano la filosofia della natura che procede dall'analisi dell'esperienza, e ridefinisce le categorie di sostanza e di causa, criticando la concezione hegeliana dell'essere come categoria semplice e povera.

Gli studi di interpreti quali, ad esempio, Beiser e Centi che si sono focalizzati sulla prima parte della produzione di Lotze, hanno avuto dunque il merito decisivo di smascherare il ruolo assolto dal confronto con Hegel nella formazione e nello sviluppo di molte tesi fondamentali della filosofia di Lotze². Nella più tarda *Logica* del 1874 i riferimenti espliciti a Hegel sono sporadici; si potrebbe dire che questo testo presupponga un confronto già precedentemente liquidato. Ma proprio per questo motivo soffermarsi sulle ultime formulazioni della sua concezione della logica, significa vedere come quella revisione di diversi aspetti della filosofia hegeliana si sia sedimentata nell'opera di Lotze e quindi cogliere le forme in cui motivi per così dire anti-hegeliani siano stati ereditati, spesso in una forma che non permetteva di riconoscerli come tali, dai filosofi che nel Novecento hanno trovato in Lotze ispirazione e spesso anche argomenti.

Per quanto riguarda Hegel, i miei riferimenti saranno trasversali perché discuterò temi che nelle opere di Hegel presentano uno sviluppo lineare. Nello specifico, soffer-

mandomi nel primo paragrafo sul rapporto che intercorre rappresentazione e linguaggio, i miei riferimenti principali saranno i paragrafi introduttivi dell'*Enciclopedia* (1830) che si occupano della nozione di rappresentazione e della sua messa in discussione ad opera della comprensione filosofica, i paragrafi della sezione sulla Psicologia dedicati al linguaggio, ma anche le ultime pagine del capitolo della *Fenomenologia dello spirito* (1807) sulla certezza sensibile, in cui Hegel affronta per la prima volta di petto e in modo chiaro il problema della trasposizione in parole delle impressioni sensibili, nonché l'ultimo scritto di Hegel: la prefazione alla seconda edizione della *Scienza della Logica*. Quest'ultima sarà il riferimento cruciale del secondo paragrafo, insieme alla sezione della Logica dell'essenza sulla *Wirklichkeit*, per comprendere come l'identificazione hegeliana di realtà e oggettività del pensiero si discosti dalla concezione di Lotze della validità soggettiva e oggettiva del pensare. Infine, l'ultimo paragrafo sarà dedicato per lo più alla capacità di Lotze di valorizzare la funzione dell'immaginazione. I miei riferimenti a Hegel saranno perciò più scarsi perché si avrà a che fare con una possibilità che Hegel trascura, ma comunque il ricorso ai primi paragrafi dell'*Enciclopedia* dedicati alla Filosofia della natura e i passi dell'ultimo paragrafo della *Scienza della logica* dedicati al metodo saranno importanti per comprendere la peculiarità della prospettiva di Lotze³.

1. Rappresentazione e linguaggio

Nell'introduzione alla *Logica* Lotze riconosce alla rappresentazione un ruolo decisivo nel processo conoscitivo. La vita psichica dell'essere umano è pervasa dal «corso delle rappresentazioni (*Vorstellungsverlaufes*)»⁴, che si forma a partire dalla continua stimolazione cui il mondo esterno sottopone i sensi. Lotze preferisce parlare di «corso» perché le rappresentazioni non sono mai isolate, ma costantemente combinate fra loro, conservate nella memoria e destinate all'occasione in una «serie incangiante»; ogni rappresentazione tende infatti a rimandare a quella con cui è originariamente combinata. Fra le diverse rappresentazioni Lotze distingue il pensiero intendendolo come «un'attività retroattiva (*rückwirkende Thätigkeit*) che lo spirito esercita sul materiale fornito sia dalle influenze esterne sia dai risultati delle loro interazioni»⁵.

Nel primo capitolo della *Logica* Lotze individua nella trasformazione delle impressioni in rappresentazioni l'atto «più familiare»⁶ del pensiero, e anche il più «indispensabile»⁷, perché si finge da «inizio di un'oggettivazione del soggettivo»⁸. Paragona quest'operazione alla sagomatura dei mattoni, che permette di edificare un solido edificio a partire da un mucchio di pietre⁹. A compierla non è il pensiero filosofico, ma il linguaggio. Compito del pensiero filosofico è piuttosto quello di portare alla luce quest'operazione, estrapolandola dalla capacità del linguaggio di trasporre in suoni e segni anche gli elementi sensibili e le inclinazioni soggettive del soggetto. Nell'interiezione Lotze vede, per esempio, oggettivati contenuti spirituali che rimandano a sentimenti soggettivi e accidentali dell'individuo. Nella misura in cui il pensiero logico riesce a prescindere da queste parti marginali e ausiliarie del discorso e si focalizza invece sulle fondamentali (no-

mi, verbi e aggettivi), allora riesce a individuare nel linguaggio le tracce dell'azione trasformativa e retroattiva del pensiero sul materiale sensibile: «I vari caratteri così impressi dal linguaggio sul suo materiale sono la condizione indispensabile delle operazioni successive del pensiero»¹⁰.

Per Lotze, «il linguaggio non è l'espressione del pensiero allo stato iniziale, ma di un pensiero evoluto che è avanzato, attraverso una moltitudine di passi successivi, oltre i risultati imperfetti dei suoi primi tentativi e che cela il loro ricordo sotto una più elaborata composizione data ai suoi oggetti»¹¹. Lotze esclude che possano essere ricondotti alla mera attività rappresentativa atteggiamenti della coscienza ordinaria, come «le semplici ispirazioni che ci rendono capaci di prendere una decisione sul momento, il rapido colpo d'occhio che ordina un materiale complicato in quasi minor tempo di quello che sembrerebbe sufficiente per la semplice percezione dei suoi particolari, l'invenzione dell'artista che rimane inconsapevole dei motivi dai quali è spinto»¹². Annovera piuttosto tutti questi casi tra le forme di «pensiero abbreviato (*verkürztes Denken*)»¹³, ossia di pensiero che si è cristallizzato in una forma involuta, che occulta l'azione. Se queste operazioni hanno successo è perché c'è un pensiero maturo che ha acquisito l'«agio di una seconda natura», che ha alle spalle «un periodo dimenticato di faticoso esercizio»¹⁴. Nel linguaggio è depositato questo percorso che rende attività spontanea del pensiero la trasformazione delle impressioni in rappresentazioni e poi di queste in concetti. Tali operazioni trovano nelle parti fondamentali del discorso e nel loro modo di combinarsi la loro espressione.

Il modo in cui Lotze illustra la relazione fra rappresentazione, linguaggio e pensiero presenta diverse affinità con Hegel.

Nei primi paragrafi dell'*Enciclopedia* Hegel descrive la rappresentazione come il sapere che riguarda «le determinatezze del sentimento, dell'intuizione e della volontà»¹⁵ e quindi come quella forma di sapere che testimonia la familiarità del pensiero¹⁶ con i suoi oggetti. Le rappresentazioni si presentano come «le metafore dei pensieri»¹⁷, ossia rivestono i concetti di un materiale sensibile che deve essere tolto per poter cogliere il pensiero nella sua purezza. Anche Hegel parla del pensiero propriamente detto come di un'attività che agisce a ritroso lavorando sulle rappresentazioni. A liberare i concetti dalla loro configurazione sensibile è, infatti, l'atto del *Nachdenken*, la riflessione sul materiale fornito dall'esperienza sensibile, caratterizzata dal movimento del «ripensare (*nachfolgendes Denken*)»¹⁸.

Sia per Lotze che per Hegel la rappresentazione non costituisce, dunque, il livello più basso della conoscenza, non coincide con l'esperienza sensibile (da cui non tutto deriva ma con cui tutto comincia), perché è già una forma di rielaborazione del materiale sensibile. La rappresentazione è ciò che è primo per noi, la dimensione ordinaria in cui è invischiato il pensiero e da cui la logica si arroga il compito di liberarlo.

Nel suo ultimo scritto, la prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica*, Hegel scrive, infatti, che «le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano»¹⁹, in tutto ciò che tramite un processo di interiorizzazione l'uomo trasforma in rappresentazione, «si è insinuato il linguaggio; e quello di cui

l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio contiene, in una forma più involupata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria»²⁰. Hegel non identifica quindi il linguaggio con il pensiero, ma solo con la sua espressione, con la sua estrinsecazione. Presenta inoltre il linguaggio come il medium tra il pensiero logico e la rappresentazione e, partendo dalla sua ricchezza, arriva a distinguere al suo interno le parti che rimandano alla soggettività del parlante, come i segni di flessione, dalle parti che invece «danno l'impronta dell'oggettività»²¹, come sostantivi e verbi in cui vengono a mettersi in rilievo le determinazioni di pensiero. Infine, anche Hegel, alla stregua di come farà Lotze, descrive le categorie del pensiero nel loro uso ordinario come delle «abbreviazioni (*Abbreviaturen*)»²².

Nonostante le affinità, se si analizza più attentamente la teoria lotziana della formazione (*Bildung*) dei concetti ci rendiamo conto di come Lotze partendo da argomentazioni di matrice hegeliana sviluppi una sua confutazione dall'interno e approdi a risultati opposti.

Il linguaggio evoluto oggettiva, ma tale oggettività per Lotze «non coincide [...] interamente con la realtà che appartiene alle cose in quanto tali»²³. A suo avviso, quando parliamo, ad esempio, de "il dolore", o de "la chiarezza" o ancorade "la libertà" non intendiamo riferirci all'esistenza di questi elementi indipendentemente dall'esperienza che ne facciamo; attraverso l'articolo, non s'intenderebbe in alcun modo attribuire a queste parole «una qualche esistenza esterna al pensiero»²⁴, quanto piuttosto cogliere delle relazioni nel contenuto di queste rappresentazioni che non dipendono da noi, dalla nostra psiche, ma che possono essere scoperte «da chiunque, al pari di noi, pensi a quelle rappresentazioni allo stesso modo»²⁵. A differenza di quanto sostiene Hegel, in Lotze l'oggettività del pensare non si fonda sulla possibilità di mostrare la realtà del pensiero ma sulla sua intersoggettività, ossia sulla possibilità di trasformare rappresentazioni soggettive in contenuti comunicabili e pensabili da chiunque: «Attraverso l'oggettivazione logica, che si rivela nella creazione del nome, il contenuto denominato non viene proiettato in una realtà esterna. Il mondo comune, nel quale altri dovranno ritrovare ciò che noi indichiamo, è, in generale, solamente il mondo del pensabile»²⁶.

Alla conversione dell'impressione in rappresentazione seguono, nella ricostruzione di Lotze, due altri atti logici: la creazione (o invenzione) del nome e la generalizzazione del contenuto spirituale.

La creazione del nome comporta una prima forma di universalizzazione. Sua condizione è la capacità di ritenere nella memoria in forma di rappresentazione gli aspetti su cui due impressioni concordano; a essa si aggiunge anche la capacità di fissare un contenuto «come identico a se stesso, diversi dagli altri e, infine, paragonabile agli altri»²⁷. Anche qui Lotze sembra riprendere argomentazioni hegeliane. Il nome viene presentato come il prodotto di un atto che porta alla luce un universale esperito a partire da un particolare adombramento di un determinato contenuto sensibile. Al termine del capitolo della *Fenomenologia dello spirito* dedicato alla certezza sensibile, Hegel mostra come il tratto distintivo del linguaggio sia quella di portare ad espressione l'elemento caratteristico della coscienza, a sua volta identificata con l'atto dell'opinare che intende (*meinen*) un oggetto particolare: il lin-

guaggio universalizza, e gli è inattuabile il «questo sensibile»²⁸. In altre parole, quando la coscienza certa, a livello solo sensibile, dell'esistenza qui e ora di un oggetto, prova a trasporre questa sua certezza in linguaggio, essa subito svanisce. L'impressione momentanea e contingente, tutta puntata sul tentativo di registrare (*aufnehmen*) l'oggetto per come si presenta, lascia il posto alla rappresentazione, che riduce l'impressione del momento a una fra le tante note che descrivono le proprietà della cosa percepita. Il nome trasforma l'universale esperito in un possesso condivisibile da chiunque ripeta la stessa esperienza. Inoltre, nel capitolo sulla percezione Hegel dimostra come non potrebbe esservi alcuna percezione, ossia alcuna presa per vero (*wahrnehmen*) di un contenuto di cui si ha certezza sensibile, se non si potesse raccogliere in un'unità e ricondurre a un unico sostrato tutte le diverse impressioni attraverso cui la cosa esterna si manifesta alla coscienza che la coglie.

Alla coscienza pigra che rimane ottusamente legata alla sua apparentemente ricca capacità di registrare le proprietà sensibili della cosa, la capacità universalizzante del linguaggio appare come un passo indietro, fonte d'impoverimento. Ma Hegel dimostra che prendere coscienza del processo di universalizzazione significa svelare l'essenza stessa del pensiero, arrivare a pensare la cosa stessa nei suoi elementi essenziali quindi non contingenti né mutevoli.

Lotze presenta la generalizzazione come «la parte più essenziale del lavoro logico»²⁹. Si dimostra cosciente del fatto che «le parole non denotano mai le impressioni così come possono essere esperite», perché «possiamo fare esperienza o percepire effettivamente solo una particolare sfumatura di rosso, un tipo specifico di dolcezza, un grado determinato di calore e non il rosso, il dolce e il caldo universale del linguaggio»³⁰. Motivo per cui la generalizzazione è comunemente considerata come fonte di «un'inevitabile inesattezza del linguaggio, fors'anche del pensiero del linguaggio che esprime»³¹.

La comunicazione delle rappresentazioni è facilitata dall'eliminazione, nel linguaggio, delle piccole differenze che intercorrono fra le impressioni; se vi fosse un nome per ogni sfumatura di colore, avremo un vocabolario sterminato, di difficile apprensione. Come Hegel, Lotze è però convinto che questo modo d'intendere il passaggio dalla rappresentazione al nome non renda piena giustizia all'atto della generalizzazione. Interpretare quest'atto come fonte di una «falsificazione delle impressioni» significherebbe «passare con troppa leggerezza sopra una circostanza degna di grande rilievo, ovvero che in un certo numero di differenti impressioni c'è qualcosa in comune che può essere pensato separatamente dalle loro differenze»³². Inoltre, se si avesse un nome ad esempio per ogni sfumatura di colore «otterremmo da un lato la separazione di ogni contenuto da tutti gli altri, ma avremmo tralasciato completamente le relazioni positive che sussistono fra tutti»³³.

Con la distinzione fra sostantivi e aggettivi il pensiero naturale, operativo nel linguaggio, ha invece moltiplicato la combinazioni fra rappresentazioni e risolto questo problema, proprio riproducendo nella sfera del linguaggio quella ricchezza omogenea che esiste nel mondo: «Se [...] parliamo di blu chiaro, blu scuro, blu nero, ordiniamo questa molteplicità [...] in una rete seriale»³⁴.

Lotze descrive quindi il concetto portato ad espressione da un nome come un punto fermo tra espressioni approssimative, oppure come un anello di congiunzione. Denomina concetto «un qualsiasi contenuto composto *s* [...] quando è accompagnato dal pensiero di un universale *S* che contiene la condizione e il fondamento della coesistenza di tutte le sue note e della forma della loro connessione»³⁵. Il concetto sorge perciò per astrazione, la cui regola generale è «l'omissione di ciò che è differente nei particolari esempi comparati» e la «sommatoria di ciò che essi possiedono in comune»³⁶; l'obiettivo è quello di produrre un «tutto omogeneo»³⁷, che accomuna note affini e ne esclude le opposte.

Il pensiero ordinario si fonda su un'attività logica incompleta, si limita tendenzialmente a ricondurre l'insieme di note osservate a un'immagine generale. A trasformare tale immagine in concetto è la riflessione (perseguita per esempio da uno scienziato, come il botanico, che classifica e generalizza). Dietro l'affinità con l'argomentazione di Hegel, che nei paragrafi introduttivi all'*Enciclopedia* mostra come la riflessione e l'intelletto scientifico operino sulle rappresentazioni della coscienza ordinaria portando gradualmente alla luce il concetto³⁸, si nasconde una radicale divergenza che Lotze non ha difficoltà a rilevare: «Nella logica il nome 'concetto' non sembra poter avere quel nobile significato che ha dato a esso la scuola di Hegel e nel quale si pretende di esprimere la conoscenza della natura essenziale del suo oggetto»³⁹. Per Hegel concetto è il nome che si dà al prodotto della più pura attività logica che consiste nel ricondurre a unità le determinazioni della cosa, mostrando come le apparenti contraddizioni che la caratterizzano altro non siano che momenti del suo completo sviluppo. Al contrario, per Lotze il nome è riservato al prodotto che scaturisce dall'universalizzazione di una serie di note caratteristiche dell'oggetto inizialmente raccolte in un'immagine generale. Ad esempio, per Lotze si ottiene il concetto di "pianta" quando vengono raccolte una serie di note caratteristiche che rimangono costanti nella rappresentazione di qualsiasi pianta, invece per Hegel si ottiene il concetto di pianta quando si comprende che esso è determinata da tutti quei momenti che ne manifestano lo sviluppo e quindi non appena si ha cognizione non solo dell'intero ma anche del fine che è implicito in una rappresentazione⁴⁰.

Il concetto non si ricava in Hegel attribuendo un nome alla rappresentazione schematica che raccoglie una serie di note particolari. Questo modo di intendere la formazione del nome, Hegel lo identificherebbe con l'intelletto percettivo, che si limita ad associare le diverse proprietà di cui gode la cosa percepita, rimandando a vuote nozioni, come quella dell'*anche* e dell'*uno* per definire il sostrato⁴¹. Il concetto di una cosa non è definibile compitando le note caratteristiche che inducono a unificare una serie di fenomeni. Anche per Hegel il nome sorge da un atto arbitrario⁴² che supera la dimensione sensibile della rappresentazione, ma si basa sulla capacità del soggetto di cogliere quel carattere universale che riposa nel divenire della cosa unificando tutte le determinazioni particolari in un unico significato cui rimanda un segno arbitrariamente adottato.

2. L'oggettività del pensiero

Dal primo libro della *Logica* si ricava che per Lotze l'oggettività del pensiero è determinata dalla possibilità di renderlo un possesso intersoggettivo, non dalla possibilità di dimostrarne la realtà. Quest'idea è la naturale conseguenza della scelta di tenere separate metafisica e logica e viene approfondita e chiarita nel terzo libro della *Logica*, laddove Lotze propone un'interpretazione della dottrina platonica delle idee che avrà grande successo, influenzando pensatori del calibro di Frege, Husserl e Heidegger.

Per Lotze, «gli sforzi dell'antichità hanno il fascino di esibire in tutti i dettagli i movimenti, i conflitti, gli errori logici in cui ogni singolo ancora oggi incappa nel corso del suo sviluppo e che la cultura dei nostri giorni non ha più la pazienza di seguire e investigare»⁴³. Alla luce di questa convinzione Lotze si propone di operare una «revisione»⁴⁴ della dottrina platonica delle idee con l'intento di chiarire lo sfondo teorico delle sue riflessioni sulla natura del pensiero logico.

Alla base della revisione di Lotze vi è ancora una volta il riconoscimento dell'ambiguo eppur indissolubile legame tra linguaggio e pensiero: «L'espressione dei pensieri filosofici è dipendente dalla capacità operativa del linguaggio dato, ed è pressoché impossibile, nel denotare ciò che si *intende*, evitare di usare parole che il linguaggio ha coniato per indicare un pensiero meramente affine che *non* è affatto ciò che si *intende*»⁴⁵. Il caso di Platone è per Lotze emblematico: i limiti del suo linguaggio lo hanno esposto al rischio che gli fosse attribuita l'«assurda opinione»⁴⁶ secondo cui l'esistenza separata *dalle cose*, che giustamente ascriveva alle idee, dovrebbe essere «di tipo simile all'esistenza delle cose»⁴⁷.

Partendo da quest'ottica il filosofo che vuole comprendere la prospettiva teorica di Platone dovrebbe tradurre le espressioni fondamentali oltrepassando le contingenze e i limiti del suo linguaggio e, mettendo in luce il significato essenziale delle sue metafore, dovrebbe invece approfondire la dottrina di Platone con un linguaggio più scientifico.

Già all'inizio del suo discorso Lotze osserva che «l'espressione platonica *idea* è resa usualmente con *concetto universale* e questa traduzione è finora corretta in quanto, secondo Platone, ci sono idee di ogni cosa che possa essere pensata in una forma universale, a prescindere dalle percezioni particolari nelle quali sussiste»⁴⁸. Lotze si serve della metafora platonica dell'iperuranio per corroborare la sua idea che l'esistenza ascritta alle idee non possa essere della stessa natura di quella attribuita alle cose:

Se le idee devono avere la loro dimora in un luogo intelligibile sopraceleste (*noetos, uperouranios topos*), [...] tale linguaggio rende abbondantemente chiaro, a chiunque comprenda la mentalità degli antichi Greci, che esse non appartengono a ciò che chiamiamo il mondo reale. Per i Greci ciò che non è nello spazio non *esiste* affatto e, quando Platone relega le idee in una dimora che non è nello spazio, egli non sta tentando di ipostatizzare ciò che chiamiamo la loro mera validità in qualche tipo di esistenza reale bensì, al contrario, egli sta chiaramente cercando di mettere assolutamente in guardia da ogni tentativo di tal fatta⁴⁹.

Nei confronti di queste operazioni in apparenza meramente esplicative, dovrebbe essere avanzato lo stesso sospetto cui Lotze sottopone ogni forma di trasposizione dei pensieri filosofici in un linguaggio storicamente dato. Il rischio è di ricondurre l'apparato concettuale greco a quello moderno, che ha a sua volta una sua storia peculiare. Anche le nozioni moderne vantano una serie di accezioni sedimentate che potrebbero corrompere il significato originario delle nozioni platoniche.

A riprova di questo rischio, si noti che per discutere il senso in cui intendere la realtà delle idee platoniche Lotze parte dallo slittamento di significato che intercorre fra il riconoscimento della positività di un concetto (*Position*) e il porre in essere (*Setzung*) di uno stato di cose: «Il termine 'posizione' (*Position*) [...] suggerisce attraverso la sua forma etimologica, il concetto ausiliario, totalmente estraneo, di un atto, ovvero dell'operazione di 'porre in essere' (*Setzung*), mediante la cui attuazione sarebbe prodotta quella tipica affermazione»⁵⁰. Il linguaggio porta ad espressione la relazione che intercorre fra due atti che devono comunque rimanere distinti: l'atto dell'affermare e l'atto del pervenire a esistenza. Nella misura in cui una cosa è posta in essere, allora viene confermato l'atto con cui si pone quello stato di cose come vero, ossia lo si afferma. Questi due atti sono correlati in quanto modi differenti in cui si manifesta la stessa condizione, cui Lotze in un famosissimo passo riserva il nome di realtà (*Wirklichkeit*):

Bisogna comunque attenersi al linguaggio ordinario e selezionare una parola che, nell'uso, si possa indicare come espressione, perlomeno approssimativa e riconoscibile, del pensiero che stiamo cercando. La si può indicare correntemente con la parola *realtà* (*Wirklichkeit*). Infatti, diciamo reale una cosa che è in opposizione a un'altra che non lo è; è reale anche un evento che *occorre* o che è occorso in contrapposizione a quello che non occorre; reale è una relazione che sussiste in opposizione a quella che non sussiste; da ultimo, chiamiamo veramente reale un enunciato che vale in contrapposizione a quello la cui validità è ancora in questione⁵¹.

Ci sono quattro modi in cui la realtà si manifesta: nella forma dell'essere se si riferisce alle cose; nella forma dell'occorrere se si tratta di eventi; nella forma del sussistere nel caso di relazioni; infine, come validità se in questione sono gli enunciati. Le cose sono o non sono, mentre le idee platoniche valgono o non valgono. Per stabilire l'esistenza delle prime bisogna guardare alla loro presenza materiale, mentre delle idee bisogna stabilire il loro valore di verità attraverso enunciati.

Per esplicitare la dottrina platonica delle idee Lotze rielabora distinzioni molto diverse elaborate dai diversi esponenti dell'idealismo tedesco nel corso della sua storia e che avevano visto Hegel contrapporsi a Kant. La distinzione fra *Position* e *Setzung* di Lotze affonda le sue radici nell'idea kantiana secondo cui «l'essere non è [...] un predicato reale (*real*)», ma «semplicemente la posizione (*Position*) di una cosa o di certe determinazioni in se stesse»⁵². In altre parole, la *Position* coincide soltanto con l'atto in cui si afferma il legame fra il soggetto e il predicato in un enunciato: nel giudizio "Dio è onnipotente" la copula "è" si limita a porre la relazione fra il concetto di onnipotenza e quello di Dio. *Setzung* sarebbe la parola con la quale si confermerebbe, invece, la *Wirklichkeit* di

una relazione affermata, ossia si confermerebbe che quella relazione occorre effettivamente.

Lotze, tuttavia, adotta un'accezione di *Wirklichkeit* più ampia di quella di Kant. Non si limita a identificare la *Wirklichkeit* con l'atto attraverso cui si pone in essere una relazione fra concetti identificandola con uno stato di cose presente qui e ora (i famosi cento talleri che sono ora nella mia tasca e non sono solo pensati). *Wirklichkeit* è un'espressione che cambia di significato sulla base dell'oggetto di cui viene affermata: se si riferisce alla cosa indica la semplice presenza nella forma dell'essere, se invece si riferisce a un concetto universale allora ne indica la validità.

Lotze avrebbe potuto parlare di *Realität* piuttosto che di *Wirklichkeit*, visto che in senso logico la *realitas* designa la mera posizione di un concetto, ossia il carattere di ciò che ha un'attitudine a essere (o a valere, sulla base della nuova riformulazione), e non semplicemente ciò che si presenta, nell'accezione adottata da Kant, come effettivamente esistente (*wirklich*). In altre parole, Lotze avrebbe potuto affermare che alle cose si può ascrivere una *Realität* se sono qualitativamente determinate, mentre i concetti messi in relazione in un enunciato sarebbero reali (*real*) se fossero pensabili in maniera coerente. Invece Lotze afferma che «con il termine reale (*real*) dovremmo comprendere solamente le cose che sono e gli eventi che occorrono nella loro realtà effettiva (*Wirklichkeit*), al di là del pensiero»⁵³. Preferendo alla *Realität* come mera proprietà del qualcosa, l'adozione del termine *Wirklichkeit*, da una parte Lotze sembra riconoscere in linea con Hegel che il concetto di *Wirklichkeit* rimandi alla piena attualizzazione di ciò di cui è predicato, ma d'altra parte identifica l'attualizzazione con il riconoscimento della possibilità di ciò che è detto reale (*wirklich*), non della sua necessità.

Per Hegel l'attribuzione dell'essere in opposizione a un'altra cosa, che non è non dimostra di per sé la *Wirklichkeit* di una cosa: innanzitutto, bisognerebbe che si specificasse se l'altra cosa di cui quella che si realizza è l'opposto, possa essere considerata altrettanto possibile, benché sulla base dell'attuazione di condizioni diverse. Se così fosse, allora l'essere di una cosa in contrapposizione a qualcosa che non è sarebbe prova soltanto dell'accidentalità della cosa che è⁵⁴. Nessuna delle due cose avrebbe maggior valore dell'altra, perciò non si potrebbe accordare all'una una maggiore realtà dell'altra; se una cosa rispetto alla cosa che è la sua negazione non ha minore verità, allora dobbiamo dire, secondo Hegel, che la sua esistenza è meramente accidentale. Attenendosi, per suo esplicito riconoscimento, al linguaggio ordinario, Lotze starebbe dunque confondendo il carattere della *Wirklichkeit* con quello della mera esistenza (*Existenz*):

Nella vita comune accade che si chiami accidentalmente *realtà effettiva* ogni cosa che viene in mente, l'errore, il male e cose simili, come pure qualsiasi esistenza per quanto avvizzita e transeunte. Ma, già per il sentimento comune, un'esistenza contingente non merita il nome enfatico di realtà effettiva – il contingente è un'esistenza che non ha un valore molto superiore al possibile, un'esistenza che può *non essere* allo stesso modo che è⁵⁵.

Se invece la cosa in questione, nella misura in cui è, mostra l'impossibilità della cosa che le si contrappone, allora

risulta necessaria: «La possibilità reale [...] è essa già la necessità. [...] La possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo apparentemente»⁵⁶. Ma Lotze non fa alcun riferimento al legame tra realtà e necessità, tanto che, riferendosi al modo in cui intendere la realtà di un enunciato, non contrappone semplicemente l'enunciato che vale a quello che non vale (come farà qualche riga dopo), ma sembra quasi lasciarsi sfuggire che l'opposto di un enunciato che vale può anche essere «quello la cui validità è ancora in questione (*fraglich*)»⁵⁷. Lotze sembra così suggerire che la dimostrazione della possibilità di un enunciato sia sufficiente per riconoscerne la validità, e quindi la realtà effettiva.

Conclusione della revisione di Lotze è che «la verità che Platone intendeva insegnarci non è altro che quella che siamo andati testé esprimendo, cioè a dire, la validità delle verità in quanto tali, a prescindere dalla questione se possano essere stabilite, in relazione a qualche oggetto del mondo esterno, come il suo peculiare modo di essere»⁵⁸. Se si è potuto credere che Platone volesse attribuire alle idee una forma di esistenza è soltanto perché «alla lingua greca [...] mancava un'espressione per questo concetto di validità in quanto forma di realtà [*Wirklichkeit*] che non include essere [*Sein*]»⁵⁹.

Lotze ribalta completamente la prospettiva di Hegel. Secondo quest'ultimo, solo ciò che vanta il maggior grado di essere (manifestandosi nella sua totalità) può essere definito, in modo filosoficamente adeguato, effettivamente reale (*wirklich*). È il pensare per Hegel a poter vantare il carattere della *Wirklichkeit* in modo adeguato nella misura in cui è inteso come il manifestarsi della sostanza (ossia di ciò che è) nella forma dell'autoconoscenza⁶⁰.

Il pensiero, perciò, è per Hegel oggettivo proprio perché non deve essere inteso come un «mezzo fra noi e le cose», quanto piuttosto come quella capacità di cui dispone il soggetto di portare alla luce la razionalità delle cose, di riconoscere le determinazioni di pensiero che vivono nelle cose portandole ad espressione nel linguaggio: «Coteste cose [...] che dovrebbero trovarsi [...] al di là di noi e al di là dei pensieri che ad esse si riferiscono, sono esse stesse enti di ragione, anzi, come affatto indeterminate, un unico ente di ragione – la cosiddetta Cosa in sé della vuota astrazione»⁶¹.

Come già evidenziato, Lotze ritiene che ad aver pregiudicato la chiarezza della dottrina platonica sia stato un linguaggio incapace di esprimere «la realtà della semplice validità distinta dalla realtà dell'essere»⁶². A riprova ci sarebbe il fatto che «se si domandava la differenza tra una verità realmente valida e una verità pretesa tale, la prima era indicata come *ontos on*»⁶³, nozione per la quale «il linguaggio della filosofia scolastica, in tempi più recenti, ha inventato il nome inappropriato di *res rationis*»⁶⁴. A Lotze Hegel obietterebbe che la filosofia scolastica chiamando ente di ragione quello che per l'antica Grecia era l'*ousia* non compie un errore linguistico, ma porta ad espressione un passo avanti del pensiero nel processo attraverso cui quest'ultimo impara a conoscere la propria oggettività. S'identifica la sostanza con l'ente di ragione perché s'inizia a comprendere che «la logica coincide con la metafisica, con la scienza delle cose (*Dinge*) colte in termini di *pensiero*, che valevano ad esprimere l'*essenziale delle cose*»⁶⁵.

Lotze è perfettamente conscio del significato filosofico dell'identificazione di *ousia* e *res rationis*. Semplicemente non lo accetta, perché identifica l'essere con la realtà individuale. Già nell'introduzione alla *Logica* del 1843, Lotze osservava che nonostante «pensiero ed essere siano fatti l'uno per l'altro, [...] ciò che appartiene al soggetto in quanto tale non può appartenere all'oggetto in quanto tale, senza che il soggetto stesso diventi, come invece fa Hegel, un tipo speciale di oggetto»⁶⁶. Secondo Lotze in Hegel il significato soggettivo e oggettivo delle forme logiche viene «reinterpretato così violentemente che spesso noi non siamo più in grado di riconoscerle come tali forme»⁶⁷. Pensando probabilmente ad affermazioni come quella secondo cui il vero sillogismo è la vita, Lotze afferma che «nella misura in cui secondo Hegel giudizio e sillogismo si trovano nella natura, ciascuno scopre un'analogia tra movimenti soggettivi del pensiero e processi oggettivi, ma nulla di più»⁶⁸. Quest'osservazione mostra palesemente come Lotze sancisca il definitivo allontanamento dalla concezione di oggettività del pensiero di Hegel. Ciò non significa tuttavia che Lotze aderisca alla posizione che solitamente Hegel presenta come alternativa alla propria, ossia quella secondo cui il pensiero sia semplicemente un'attività psichica e infra-soggettiva. Nel terzo libro della *Logica* del 1874 Lotze chiarisce la sua posizione a riguardo rifiutandosi di intendere la distinzione fra significato reale e formale del logico come un'insolubile antinomia.

La teoria della validità formale (o soggettiva) del pensiero scaturisce dalla convinzione che il pensiero, inteso come attività o movimento dell'anima, segua leggi peculiari alla *sua* natura, ma che non sia possibile stabilire se a ogni singolo passo compiuto dall'attività rappresentativa del pensare corrisponda una fase nell'evento che è oggetto del pensiero. In altre parole, questa teoria non nega che tra pensiero ed essere intercorra un legame, altrimenti si dovrebbe accettare che ogni nostra rappresentazione di un contenuto intuito ne falsi la natura. Ritiene però che sebbene tale legame non possa essere escluso, «non sia affatto chiaro quale sia la relazione [...] in cui queste forme e leggi stanno al contenuto che esse non creano ma scoprono»⁶⁹. Proprio per evitare confusioni sul modo di intendere la soggettività delle operazioni logiche, le definisce anche formali, «poiché le loro proprietà, sebbene non siano determinazioni proprie delle cose, tuttavia sono forme di un procedimento il cui vero scopo è apprendere la natura di quelle cose e che dunque non possono essere del tutto prive di nesso con lo stesso carattere *materiale*»⁷⁰.

La teoria della validità reale del pensiero nasce, invece, da una spontanea fiducia che il soggetto tende ad accordare al proprio pensiero, nella convinzione che al netto delle diverse possibili catene di ragionamento, le sue «inferenze, in media, coincidano con il corso delle cose»⁷¹.

Per dirimere la controversia riguardo al carattere antinomico di questi due significati del logico Lotze parte da una semplice constatazione: oggetto di un atto di pensiero non sono mai due rappresentazioni separate *a* e *b*, ma sempre la loro relazione *C*; quando stabiliamo, ad esempio, che vi è una differenza tra due rappresentazioni, come «rosso» e «giallo», noi le richiamiamo alla memoria per arrivare a constatarne la separazione. Le operazioni logiche necessarie a verificare la differenza tra due rappresentazioni *a* e *b* si presentano come processi psichici che

non fanno parte del contenuto rappresentato, ma sono piuttosto da esso implicati. La differenza tra giallo e rosso ci porta ad attuare delle operazioni che tengano queste due rappresentazioni separate nel momento in cui sono messe in relazione.

Nell'ottica di Lotze, se prescindiamo dal fatto che le rappresentazioni in questione rimandano a cose della realtà esterna e le consideriamo esclusivamente come semplici contenuti di rappresentazioni possibili, allora bisogna riconoscere in primo luogo che «una relazione tra di esse può sussistere solo poiché la pensiamo e nell'atto del nostro pensarla»⁷². Ma per avere certezza della veridicità della nostra rappresentazione è altrettanto essenziale riconoscere che il rapporto da noi stabilito deve poter valere per «ogni altra anima che rassomiglia interamente alla nostra, dato che le stesse proposizioni *a* e *b*, quantunque e da chiunque possano essere rappresentate, devono sempre produrre per il pensiero la stessa relazione, una relazione sussistente solo nel pensiero e per mezzo del pensiero»⁷³. Questo significa che la validità del nostro pensare non è soggettiva nel senso di individuale, non muta né di uomo in uomo, né da un momento all'altro in cui si torna a pensarla. La proposizione secondo cui tra il diametro e la circonferenza esiste la proposizione $1:\pi$ è «valida in sé, ma sebbene possieda validità oggettiva, ha l'essere pur solo nella forma del pensiero che la afferra»⁷⁴. Attribuendo un significato formale, o soggettivo, alla sfera del logico Lotze insiste sul valore intersoggettivo del pensiero: chiunque pensi, deve poter essere in grado di attivare quelle determinate operazioni logiche che lo conducono a produrre un pensiero su un contenuto materiale o reale (nel senso di *real*).

A fondamento di questa concezione giace la convinzione che l'atto logico, attraverso cui si adoperano le forme del pensare, rimanga «un puro movimento interiore, reso necessario per noi in forza della costituzione della nostra natura e del nostro posto nel mondo, con il quale facciamo di quel pensiero [...] un oggetto per la nostra coscienza»⁷⁵. Da tale movimento Lotze distingue quel pensiero che lo stesso atto logico «ha plasmato come suo prodotto»⁷⁶. Solo quest'ultimo può vantare una validità oggettiva, perché riguarda un contenuto «materialmente dato»⁷⁷.

Per spiegare la sua posizione Lotze utilizza due illuminanti metafore. Sostiene che tra atto logico e pensieri prodotti intercorre la stessa differenza che si può cogliere fra il panorama che qualcuno può voler ammirare dalla cima di un monte e quella «particolare via, retta o tortuosa» che questi deve attraversare per arrivare «sino alla sommità che dischiude la visione»⁷⁸. Bisogna riconoscere che «tale via non appartiene a ciò che egli desidera vedere»⁷⁹. Alla stregua del panorama conquistato dopo aver percorso la via, il pensiero prodotto dall'atto logico ha validità *oggettiva*: «Per tutti l'abbandono di quel percorso, la visuale in atto, avvertita allo stesso modo, forma un oggetto indipendente dalla soggettività del singolo pensatore. Non è solo una maggiore affezione quella che subisce, bensì un contenuto che egli rappresenta e che sta, identico a se stesso, anche dinanzi alla coscienza altrui»⁸⁰.

L'aspetto interessante di questa metafora è che, alla stessa maniera di Hegel, Lotze sembra voler sottrarre al soggetto umano il diritto di presentare il pensiero semplicemente come un prodotto della propria capacità rappre-

sentativa, tanto da insistere anche sul fatto che il pensiero «non crea ma scopre»⁸¹. Solo la via attraverso cui si coglie l'universale si può considerare determinata dalle capacità rappresentative e discorsive del soggetto. Ma quello che ne scaturisce deve poter vantare una validità reale. Tuttavia, è lampante il punto di divergenza con Hegel. Per quest'ultimo la verità non sta soltanto nel risultato del percorso ma anche e soprattutto nel suo processo⁸². Lotze, invece, non condivide l'idea che il procedere del pensiero, la sequenza delle determinazioni logiche, possa coincidere con la genesi della cosa.

L'altra metafora che ricorre nel testo è ancora più esplicativa del ridimensionamento (produttivo per Lotze), cui è sottoposta la logica non appena viene separata dalla metafisica:

Ogni volta che usiamo il termine identità o differenza siamo invitati a ripetere tutte quelle operazioni logiche attraverso le quali è unicamente possibile afferrare il loro senso; ma quando enunciamo il risultato finale che desideriamo produrre attraverso il pensiero, dicendo che *a* è identico ad *a* o *a* è differente da *b*, siamo convinti che la conoscenza *oggettiva*, che era il nostro obiettivo, poggia interamente ed esclusivamente su questo passo conclusivo. Non è ad *a* e *b* che ascriviamo quel movimento di andata e ritorno attraverso il quale veniva scoperta la loro reciproca relazione. Esso forma piuttosto un processo psichico senza il quale il nostro risultato non potrebbe mai essere ottenuto nel primo esempio, né ripetuto nella memoria, ma deve nondimeno essere sganciato dal significato oggettivo del nostro atto logico, così come una centina è demolita quando la costruzione è completata⁸³.

Le centine sono sistemi resistenti ma provvisori che servono per dare forma e sostegno soprattutto ad archi e volte durante una costruzione. Il lavoro logico del pensare è per Lotze paragonabile alla funzione assolta da una centina: dopo aver non solo scoperto, ma anche strutturato la forma di un contenuto di pensiero, bisogna prescindere dalla sequenza di ragionamenti logici da cui è scaturito quel pensiero, così come va tolta una centina.

Lotze adopera la stessa metafora anche nell'introduzione alla *Logica*, dove fornisce un quadro del proprio modo di procedere in evidente contrapposizione a quello di Hegel laddove invita ad attenersi a quel «presupposto naturale che guarda al pensiero come a un *mezzo* per la conoscenza»⁸⁴. Un presupposto che, in quanto tale, Hegel suggerisce di abbandonare per esempio nell'introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*, dove nega che il conoscere possa essere rappresentato come «uno strumento della nostra attività» o come un «un mezzo passivo attraverso il quale giunga a noi la luce della verità»⁸⁵. Come Hegel denunciava sin dalla *Differenz-schrift*, in entrambe le rappresentazioni si presuppone che vi sia una differenza tra il soggetto che conosce e l'oggetto del conoscere, senza rendersi conto che l'atto conoscitivo si presenterebbe così inevitabilmente come filtrato da qualcosa di esterno a ciò che si vuole conoscere⁸⁶. A queste argomentazioni alla base dell'idealismo oggettivo hegeliano, Lotze obietta, recuperando un certo modo di interpretare Kant, che «solo uno spirito che stesse nel punto medio del mondo reale, non esterno alle singole cose, onnipervasivo, potrebbe offrire un'intuizione della realtà [...]», dimostrandosi consapevole di come Hegel avesse sostanzialmente inglobato nella sua nozione di pensiero

comprendente (*das begreifende Denken*) l'idea di un'intuizione intellettuale avanzata da Kant e sviluppata dai suoi epigoni e interpreti (Fichte e Schelling in particolare). Aggiunge Lotze: «Viceversa, la mente umana, con la quale qui abbiamo a che fare, non sta in questo punto intermedio delle cose, ma ha il suo modesto spazio in qualche luogo, nelle remote ramificazioni della realtà»⁸⁷. Perciò trovandosi costretta a dover «comporre pezzo per pezzo la sua conoscenza, attraverso le esperienze che si relazionano semplicemente a un piccolo frammento del tutto, [...] la mente umana ha necessità probabilmente di un certo numero di vie indirette che sono indifferenti alla stessa verità che sta cercando, ma nella sua ricerca sono inevitabili»⁸⁸. Lotze ne inferisce che «dobbiamo ancora rassegnarci» all'eventualità che «la gran parte dei nostri sforzi di pensiero rassomigli solo a una centina che non appartiene in alcun modo alla forma permanente dell'edificio che essa ha aiutato a costruire, ma, al contrario deve essere nuovamente demolita per ottenere la perfetta visione del suo risultato»⁸⁹.

Il tono è evidentemente diverso rispetto a quello del terzo libro. Qui l'idea della natura strumentale della logica sembra dipendere dai limiti fisiologici della mente umana, piuttosto che essere costitutivo della logica. L'aspetto più interessante della questione sta nel ruolo contraddittorio giocato dal linguaggio.

Nel primo libro della *Logica*, Lotze insiste sul fatto che nel portare ad espressione il pensiero il linguaggio oggettivi il pensiero. Ma nel terzo libro Lotze osserva che «ciò che noi intendiamo (*meinen*) logicamente è indipendente dal modo in cui noi lo esprimiamo nel linguaggio; ma, nell'effettiva realizzazione (*wirkliche Ausführung*), tutto il pensiero umano è costretto a rappresentare il suo significato tramite separazioni, connessioni e trasformazioni di quei contenuti che il linguaggio ha consolidato nelle sue parole»⁹⁰. Lotze ne inferisce che «è solo in questo suo carattere discorsivo, in opposizione all'intuizione, che il pensiero è un fatto psichico»⁹¹; in altre parole, il linguaggio oggettiva il pensiero rendendolo possesso intersoggettivo, accessibile a qualunque mente umana, ma questo processo di oggettivazione comporta anche un processo di interiorizzazione che presuppone l'azione di strumenti, ragionamenti, percorsi che producono quel possesso intersoggettivo ma che dipendono dai vissuti psichici del singolo individuo: «Dobbiamo aspettarci, dunque, di trovare in ciò che chiamiamo atti, forme e leggi della logica, un considerevole apparato puramente *formale* che, sebbene, indispensabile all'esercizio del pensiero, tuttavia perde quel significato *reale* (*real*) che il pensiero indubitabilmente ascrive al risultato della sua attività»⁹².

Per Hegel il linguaggio umano rappresenta sicuramente un limite nel processo che induce il pensiero soggettivo a mettere in luce la razionalità del reale, e quindi a scoprire la sua stessa oggettività. Il motivo è da ricondurre alla struttura proposizionale, che impone al pensiero logico di frammentare il tutto che abbraccia. Invece, non mettendo assolutamente in discussione la struttura proposizionale, Lotze ritiene che nelle forme del linguaggio si oggettivino gli atti logici, ma questo non comporterebbe che tali atti corrispondano o addirittura riproducano i processi materiali. Nel primo libro della *Logica*, Lotze nega che l'oggettivazione realizzata dal linguaggio (per esempio attra-

verso l'uso dell'articolo) possa alludere a un'obiettività «nel senso di qualche tipo di esistenza reale [*wirkliches Dasein*] che sussisterebbe sebbene nessuno ne avesse il pensiero»⁹³. Aggiunge che «il linguaggio evoluto oggettiva [...] ogni altro contenuto logico»⁹⁴, ma che «l'oggettività cui esso allude [...] non coincide pertanto con la realtà [*Wirklichkeit*] che appartiene alle cose in quanto tali»⁹⁵.

3. L'immaginazione inventiva ed euristica

Se la mente umana è indotta, suo malgrado, a seguire vie indirette per cogliere la verità, il problema diventa quello di capire come la ricerca possa essere orientata e disciplinata, come ci si possa assicurare che la via, tortuosa o retta che sia, conduca alla fine al panorama tanto agognato. Lotze esclude che il modo in cui si strutturano i processi materiali possa dare la regola al procedere del pensiero logico, ma solleva al contempo il problema del criterio sulla base del quale si sviluppa la ricerca filosofica.

In diversi paragrafi della *Logica* Lotze sembra affidare all'immaginazione il compito di fornire la regola di orientamento della ricerca filosofica, ma si tratta di una facoltà dalla natura proteiforme, soggetta a subire molteplici metamorfosi, che necessita a sua volta di vincoli e disciplina perché possa divenire produttiva.

Lotze si riferisce per la prima volta all'immaginazione nel primo libro quando si interroga sulla nozione di concetto logico. Come già evidenziato, Lotze inizia denominando concetto un qualsiasi contenuto che sia accompagnato dal pensiero dell'universale. Rifiutandosi di partire dall'identificazione di forme logiche e pensieri metafisici, esclude che «il nome 'concetto'» possa avere «quel nobile significato che ha dato a esso la scuola di Hegel e nel quale si pretende di esprimere la conoscenza della natura essenziale del suo oggetto»⁹⁶. Al contempo, Lotze intravede il rischio che, anziché cogliere il concetto, la mente si fermi, come accade nel pensiero ordinario, alla mera «immagine generale [...], che progetta lo schema per la nostra visione del nesso delle note osservate l'una assieme all'altra e con il comportamento che ci si aspetta in futuro da esse»⁹⁷. Consapevole però di non poter evitare, almeno in partenza, la condizione imperfetta in cui il soggetto umano si trova, Lotze si accontenta in via preliminare di chiamare concetto «ogni comprensione che, seppure solo con l'aiuto di un'immagine generale non ulteriormente analizzata, abbia l'effetto di condurre l'oggetto dato sotto una regola di comportamento che si accorda, laddove applicata, al suo comportamento effettivo»⁹⁸. Infatti, discutendo del modo in cui un concetto empirico, come quello di oro, generi la fallace impressione che gli elementi che lo compongono siano equivalenti e connessi alla stessa maniera (ognuno con il tutto e l'uno con l'altro), Lotze osserva che seppur l'oro sia «giallo solo alla luce, duttile solo per un'influente forza d'attrazione, pesante solo per il corpo su cui esercita pressione», comunque «questi diversi modi di comportamento si presentano facilmente alla nostra immaginazione come proprietà stabili»⁹⁹.

L'immaginazione è quindi innanzitutto fonte del pensiero rappresentativo ordinario. Ne consegue che il primo modo in cui l'immaginazione orienta la ricerca filosofica

rispecchi il comportamento che promuove nella vita quotidiana del soggetto rappresentativo. Lotze affronta il problema nel secondo libro della *Logica* chiamando in causa proprio Hegel.

L'idea di fondo di Lotze è che l'immaginazione umana tenda per sua natura «verso la generalizzazione illimitata dei risultati così trovati»¹⁰⁰. L'immaginazione segue l'impulso della mente umana a iterare all'infinito quell'atto logico che contribuisce all'interiorizzazione dell'impressione e alla scoperta dell'universale esperito. Quest'impulso avrebbe influenzato la ricerca filosofica sin dai suoi albori. Lotze riconduce alla filosofia pitagorica il desiderio di possedere uno schema universale per interpretare i processi naturali e di conseguenza i contenuti di pensiero che li esprimerebbero. Identificando i principi dei numeri con i principi delle cose la filosofia pitagorica inaugurerebbe il pensiero generale che riconosce «un'armonia del cosmo, fondata sulla nozione che tutte le cose sono sin dall'inizio nient'altro che differenti realizzazioni di una serie di tipi, regolate da una legge di sviluppo universalmente valida»¹⁰¹. La dialettica hegeliana sarebbe erede di questo bisogno dell'immaginazione umana di «avviluppare in uno schema il significato del mondo»¹⁰².

I pitagorici concepivano lo sviluppo in innumerevoli serie parallele con differenti contenuti; infatti, il sistema decimale da loro adottato «non ha mai suscitato il tentativo, sempre possibile, di trattare queste serie parallele come periodi successivi di una serie principale, reciprocamente somiglianti nella loro struttura interna, ma generati l'uno sull'altro, per così dire, mediante l'altezza del livello al quale esibiscono questa struttura, come le ottave nella scala musicale»¹⁰³. Invece, per Lotze «l'immaginazione dei moderni ha integrato tale mancanza» figurandosi le molteplici serie parallele come «concentrate in una singola serie, composta di cicli di struttura simile in cui l'ultimo termine di ogni ciclo genera il punto di partenza di un nuovo carattere per lo sviluppo del successivo»¹⁰⁴. Trasponendo in termini metafisici quest'idea, secondo Lotze, «Hegel ci induce ad ammettere [...] che il mondo non è affatto una somma di cose che stanno l'una accanto all'altra e di eventi che si susseguono l'un l'altro»; piuttosto, tutta la varietà del mondo appare come «il semplice sviluppo mai domo di un'unità»¹⁰⁵. A Lotze interessa evidenziare che «nessuno sviluppo *sia* immaginabile senza una determinata direzione» e che, in conformità alla tesi generale, questa direzione non possa essere «data dall'esterno all'unità che sviluppa se stessa»¹⁰⁶. La regola che orienta lo sviluppo verrebbe a coincidere con il risultato del processo di sviluppo. Il terzo stadio dello sviluppo (quello del compimento che segue alla possibilità e al suo divenire) appare come «qualcosa che è in verità conseguenza del primo, ancorché non identico ma opposto a esso, come l'atto alla potenza»¹⁰⁷. L'efficace metafora che Lotze adopera per spiegare questa concezione dello sviluppo è quella della scala musicale: «L'ottava della nota iniziale è un ritorno di quest'ultima su se stessa, eppure essa custodisce, nel picco della sua altezza, il risultato degli intervalli intercorsi»¹⁰⁸.

Agli occhi di Lotze, la dialettica hegeliana non può essere intesa come «un metodo nel senso di una prescrizione o istruzione su come trovare qualcosa che stiamo cercando; è piuttosto uno schema [...] che ci invita solo a

indagare se qualcosa deve essere trovato in una data direzione oppure in un posto predeterminato, sebbene ciò implichi sicuramente un'attesa fiduciosa in una ricerca mai vana»¹⁰⁹.

La fallacia del ragionamento di Hegel si fonderebbe sul fatto ch'egli con una sovrapposizione infondata (e di conseguenza illegittima) attribuisce ai concetti quel carattere che invece spetta alle cose che essi pensano. Hegel parte dall'idea che l'intelletto tenda a rappresentarsi il mondo reale e concepirne la verità sulla base di «un numero di concetti fissi, in sé completi e reciprocamente esclusivi»¹¹⁰. Critica il modo meramente estrinseco in cui l'intelletto connette i concetti, che invece non stanno semplicemente l'uno accanto all'altro con identiche pretese di rappresentare il finito. Infine, si prefigge di mostrare, attraverso una strutturazione dialettica della comprensione del reale, come nelle contraddizioni del finito siano poste le basi per un pensiero fluido, che vede ogni concetto rovesciarsi nel suo opposto. Proprio qui risiederebbe agli occhi di Lotze l'errore di Hegel: è il finito stesso a togliersi e a passare nel suo contrario, non i concetti che lo pensano. Fissità e completezza che l'intelletto attribuisce ai concetti con i quali interpreta la realtà rimangono attributi dei concetti. Il comportamento del passare nel suo altro non viene predicato dei concetti, ma della cosa finita a cui essi si applicano:

La vera concezione non può quindi consistere nel fatto che la vita in quanto tale contiene il germe della morte e che in generale il finito si autocontradice; piuttosto, sono i due termini di questa proposizione che si contraddicono reciprocamente. La vita in quanto tale non muore, e il concetto generale di vita obbliga la cosa vivente a vivere, non a morire; solo il finito, menzionato nella seconda parte della proposizione, cioè a dire solo i corpi individuali, recano in sé il germe della morte¹¹¹.

Alla base di questa critica vi è la convinzione di Lotze che i concetti siano prodotti di un'astrazione e che sorgano tramite generalizzazione a partire da ciò che viene esperito. Se, infatti, Lotze mantiene fisso il concetto di vita è solo perché lo coglie nella sua astrattezza. Invece Hegel sottolinea che il concetto di vita si realizza solo nel corpo vivente¹¹². Non vi è vita se non nel soggetto individuale finito, per cui è proprio laddove il concetto di vita trova la sua oggettività che vi è morte. Non si tratta solo di comprendere che il significato del concetto di vita possa essere colto solo se lo si combina con quello di morte. Bisogna anche comprendere che nel vivente il concetto universale di vita trova la sua realizzazione particolare.

Hegel verosimilmente sottoscriverebbe la tesi di Lotze secondo cui la vita obbliga la cosa a vivere; infatti appartiene al vivere, come sua carattere essenziale, l'atto del riprodursi che assicura la vita della specie al di là della morte del singolo. Hegel condividerebbe anche l'idea che la morte sia causata «da circostanze esterne» e dalla «combinazione di elementi materiali, tramite i quali la vita si manifesta sulla superficie della terra»¹¹³. Aggiungerebbe che proprio il fatto di dover dipendere da circostanze contingenti ed estrinseche, proprio il fatto che il vivente non rappresenti un «duraturo esempio»¹¹⁴ del contenuto di pensiero espresso nella nozione di vita, dimostra che la vita debba essere intesa come l'idea colta soltanto nella sua immediatezza, ossia come il concetto del concetto

colto per come si manifesta nei processi naturali, ma non ancora compreso in modo adeguato: «Il difetto della vita [...] consiste nel fatto che, nella vita, il concetto e la realtà non si corrispondono ancora veramente»¹¹⁵. Hegel ripete che il concetto della vita è l'anima e che questo concetto trova la sua realizzazione nel corpo, ma tra anima e corpo permane una differenza che non permette all'idea, intesa come quel pensiero che ha per contenuto lo stesso pensare, di trovare nella vita la sua piena oggettivazione.

Lotze non può condividere l'idea di Hegel secondo cui la vita è una determinazione di pensiero che non riesce ancora a pensare lo sviluppo del pensiero in tutta la sua complessità. Quando si confronta con la regola di orientamento del pensare sottesa dalla dialettica hegeliana, Lotze ha infatti già escluso che l'intero possa essere rappresentato, com'è solita fare l'opinione comune, alla stregua di «una piramide che si chiude in unico vertice, il concetto onninclusivo del pensabile»¹¹⁶. Lotze ritiene che si pervenga a parecchi concetti originari, non riconducibili l'uno all'altro. Lasciandosi guidare dal filo conduttore fornito dalle forme del linguaggio, sostiene che i sostantivi riconducano al concetto radicale del qualcosa (del sostrato potremmo anche dire), gli aggettivi a quello della qualità, i verbi a quello del divenire, gli altri elementi linguistici a quello di relazione. Al modello della piramide contrappone perciò l'idea che «l'intero edificio dei nostri concetti si erga come una catena montuosa che comincia da un'ampia base e termina con molteplici vette precisamente definite»¹¹⁷.

Lotze è convinto che, rimanendo impigliato nella rappresentazione comune (da cui tuttavia egli stesso ritiene si debba partire) e soprattutto al modo ordinario in cui procede l'immaginazione, Hegel elabori un modello utile a classificare i pensieri piuttosto che a produrli: «Il metodo dialettico ci procurerebbe infine solo la sistemazione dei nostri concetti, [...] ma difficilmente aprirebbe un nuovo modo di conoscere tale da condurre a nuovi giudizi determinati o proposizioni»¹¹⁸.

Lotze sembra intravedere nel progetto leibniziano di una caratteristica universale dei concetti o di un calcolo filosofico un tentativo di «ripiantare questa lacuna»¹¹⁹ che il metodo dialettico hegeliano continuerà, a suo avviso, a esibire. Tuttavia, è anche consapevole che il linguaggio e la fantasia che dà forma ai suoi elementi (*die sprachbildende Phantasie*) mettano in relazione contenuti omogenei, «ma in maniera molto imperfetta»¹²⁰. I vari progetti che si propongono di «dissezionare tutti i nostri concetti fino a che non si trovino le semplici rappresentazioni primitive dei vari tipi non ulteriormente scomponibili» si espongono continuamente al rischio di concludersi semplicemente con una mera «collezione di formule, per i soli scopi del pensiero scientifico»¹²¹. Niente di più, in fin dei conti, della classificazione cui condurrebbe la dialettica hegeliana.

Al contrario di quanto penseranno suoi interpreti diretti o indiretti (da Frege all'empirismo logico), Lotze non ritiene, perciò, che l'impresa da perseguire sia «la formazione di un nuovo linguaggio che non potrebbe mai sostituire le sue forme storiche, native e nazionali»¹²². La sua ricerca di un metodo che orienti e disciplini l'indagine filosofica lo induce invece a valorizzare le virtù euristiche dell'immaginazione. Lotze si occupa della questione nel

cruciale capitolo otto del secondo libro della *Logica*. Il tema è la scoperta delle leggi.

Nonostante il termine *legge* vanti significati diversi in relazione ai molteplici ambiti in cui occorre, per Lotze il suo significato logico non varia mai: «Definita nella sua forma logica completa, una legge è sempre un giudizio universale ipotetico che asserisce: se *U* è o vale, allora è o vale *W*, e se *U* subisce un cambiamento definito in *U'*, attraverso una sua variazione *dU*, allora anche *W* diventa *W'* attraverso una sua variazione determinata *dW* che dipende da *dU*»¹²³. Secondo Lotze, non si dà alcun procedimento dimostrativo che consenta di dedurre una legge che valga per una serie di fenomeni; piuttosto «possiamo sempre e solo indovinarla (*errathen*) e poi, tramite l'aiuto di innumerevoli considerazioni secondarie, ponderare la probabilità della sua correttezza»¹²⁴. Ad assolvere il compito di figurarsi la legge è per Lotze l'immaginazione: «La scoperta di una legge universale è sempre un'operazione dell'immaginazione inventiva (*errathende Einbildungskraft*), resa possibile dalla conoscenza oggettiva tramite la rassomiglianza del caso dato con analoghi casi precedenti, e così si offre come base di esplicazione»¹²⁵.

Lotze insiste sul fatto che l'osservazione non si possa tradurre nella scoperta di una legge se non è coadiuvata dal pensiero ipotetico, la cui fonte non può che essere «il libero corso dell'immaginazione euristica (*erfinderische Einbildungskraft*)»¹²⁶. Ma Lotze ritiene che il termine ipotesi sia attribuito a «molti modi di pensiero già a disposizione»¹²⁷ che bisognerebbe discernere. In particolare, distingue fra postulati, ipotesi propriamente dette e finzioni. Il postulato è un «assunto assolutamente necessario senza il quale il contenuto dell'osservazione, con cui si ha a che fare, contraddirebbe le leggi del pensiero»¹²⁸. L'ipotesi è quella «congettura che cerca di completare il postulato così astrattamente asserito specificando le cause, le forze e i processi concreti al di fuori dei quali sorgere effettivamente il fenomeno dato in *questo* caso particolare»¹²⁹. Le finzioni sono a loro volta «ipotesi che si fanno con la perfetta coscienza della loro impossibilità, sia perché autocontraddittorie, sia perché, per ragioni estrinseche, non possono valere come componenti della realtà»¹³⁰.

L'ipotesi si esprime dunque sul modo in cui vengono soddisfatte nella realtà quelle condizioni che rendono possibile un fenomeno dato. L'ipotesi non è una vuota congettura, senza alcun appiglio reale, poggia invece sempre su un postulato che le indica la direzione e quindi la vincola a una particolare indagine di scoperta: «Ogni ipotesi vuole essere il resoconto di un fatto e non una mera figura del pensiero e un mezzo per prevedere l'oggetto»¹³¹.

Riprendendo una distinzione su cui si sofferma Lotze all'inizio del capitolo si potrebbe dire che il postulato indica la regola da seguire per scoprire la legge del fenomeno osservato, mentre l'ipotesi formula la legge proiettando nella realtà la regola astrattamente delineata nel postulato. La regola ha per Lotze carattere meramente soggettivo, «prescrive un numero di operazioni logico-matematiche del pensiero attraverso le quali dobbiamo tanto continuare le nostre percezioni quanto arrivare alle conclusioni che, a loro volta, corrispondono alla realtà»¹³². Al contrario, la legge si presenta come una verità oggettiva che scaturisce dall'atto attraverso cui partendo da un fenomeno dato si prova a indovinarne non solo le conseguenze reali ma anche e soprattutto il fondamento e le

cause. Nei casi in cui non vi sia una proposizione sotto cui possa essere sussunto un caso dato, ossia non vi sia un postulato cui ricondurre un fenomeno osservato, allora l'ipotesi da cui si parte è una finzione, ci si affida a ragionamenti per assurdo con l'intento di escludere delle spiegazioni e farne emergere delle altre.

Presupposto di queste argomentazioni è il rifiuto dell'idea hegeliana secondo cui la legge universale dovrebbe essere dedotta dalla necessità del concetto. Nei primi paragrafi del libro dell'*Enciclopedia* dedicato alla filosofia della natura, Hegel critica la visione newtoniana alla base della fisica sperimentale della sua epoca, che approda a un universale meramente formale ricavandolo induttivamente per analogia. La fisica giunge a un universale astratto, «o soltanto formale, che non ha la sua determinazione in se stesso e non passa nella particolarità»¹³³. Il suo contenuto determinato appare esterno a questo universale, si presenta come «frammentato, spezzettato, singolarizzato, separato, senza avere in se stesso il nesso necessario, e proprio perciò soltanto come finito»¹³⁴. Le scienze moderne analizzano quel contenuto determinato fatto mondo cui la coscienza ordinaria ha originariamente accesso tramite l'esperienza dei sensi. Restituiscono, però, un mondo scisso. Non riescono a ricomporlo, perché non riconoscono l'immanente unità dei termini in cui lo scompongono (positivo e negativo, acido e base, organico e inorganico). Per questo motivo, è necessario per Hegel che non si appiattisca la filosofia della natura alla fisica sperimentale, ma si ridimensioni piuttosto la fisica sperimentale, rendendola uno dei momenti del rapporto teoretico che l'uomo instaura con la natura. Per Hegel, quindi, la fisica deve rimanere una disciplina propedeutica alla filosofia della natura. Quest'ultima prende il materiale intellegibile ricavato dall'esperienza «nel punto in cui l'ha condotto la fisica e lo trasforma a sua volta senza porre l'esperienza come condizione ultima di verifica e inveramento»¹³⁵. In quest'ottica il fondamento della filosofia della natura dovrebbe essere dunque la necessità del concetto, non l'osservazione dei fenomeni, né l'esperimento.

Lotze, che sulla scia di Weiße e Fechner critica la prospettiva hegeliana sin dai suoi primi scritti¹³⁶, nella *Logica* del 1874 riconduce il modo in cui operano le scienze naturali al metodo stesso del pensiero, che non si limita a ideare uno schema per classificare le conoscenze già date, ma che inventa un sistema di prescrizioni che permettono di produrre nuove conoscenze a partire da postulati e ipotesi: «La logica non può impartire ispirazioni. L'unico metodo che può insegnarci è esattamente quello che abbiamo descritto: dobbiamo tenere a freno la nostra impazienza e andare prontamente a trasformare un'ipotesi, una volta saggiata, fino a che deduciamo, dalle sue forme transitorie inappropriate, una sua semplice figura (*Gestalt*) che soddisfi le nostre richieste e quelle dell'oggetto»¹³⁷.

Chiaramente l'idea che il pensiero non possa che procedere per via indiretta è alla base della rivalutazione, perseguita da Lotze, di un modo di operare del pensiero che affonda le sue radici negli atteggiamenti dei primi scienziati della natura (come Galileo) e non piuttosto nella più tarda prospettiva di Newton, che rifiutava di fingere ipotesi, come noto. Infatti, al termine del capitolo sinora discusso, Lotze propone una nuova metafora per sottoli-

neare ancora una volta la situazione di precarietà da cui inevitabilmente a suo avviso il pensiero prendere le mosse. Escludendo che l'intera struttura della conoscenza umana possa essere puntellata su fondazioni assolutamente sicure, Lotze osserva quanto segue:

Siamo piuttosto come coloro che stanno costruendo la muratura del pozzo; costruiamo dall'alto verso il basso e facciamo affidamento su un'infrastruttura di fatti ipotetici che, per un certo tempo, sarà sufficientemente e fermamente mantenuta dal basso e dal sostrato non ancora analizzato per innalzare la nuova sovrastruttura, fino a che non conduciamo la nostra conoscenza un passo più in profondità e rimpiazziamo la base ipotetica della nostra conoscenza con una base di fatti e poi così di seguito¹³⁸.

La metafora è particolarmente esplicativa perché ci spiega come l'immaginazione guidi l'attività retroattiva del pensiero. Il punto di partenza non è quello empirista di stampo newtoniano: la mera osservazione di casi da ricondurre sotto una legge ricavata per analogia. L'immaginazione parte da ciò che è primo per noi, da ciò che della realtà si manifesta in superficie ma il suo istinto non la porta tanto a innalzare su questa base il suo sistema di leggi; piuttosto, inizia piuttosto figurandosi i fondamenti dei casi osservati, l'immaginazione non edifica ma scava in profondità, costruisce il pozzo che consente al pensiero soggettivo di scendere a ritroso alle radici di ciò che nell'esperienza appare come primo. Dopo aver circoscritto e definito il proprio campo d'azione (il perimetro del pozzo e il suo volume), allora l'immaginazione riparte dall'alto a costruire passo passo la muratura dell'orizzonte delineato, ossia cerca di trasformare le ipotesi che la guidano in leggi che descrivono fatti¹³⁹.

L'immaginazione è una facoltà che scopre ma anche confonde, e quindi incarna la natura stessa della mente umana che imbocca vie tortuose e spesso fallaci, ma che se disciplinata è capace di grandi scoperte.

Nel terzo libro della *Logica* Lotze ripercorre tutti i limiti del modo in cui procede il soggetto umano affidandosi all'attività euristica dell'immaginazione: «la tendenza ad assumere, nella forma inadeguata di un singolo concetto, verità che possono essere adeguatamente espresse solo tramite enunciato, è connaturata all'immaginazione umana, e non è peculiare solo di quella plastica dell'antica Grecia»; di conseguenza, riflettendo su Platone, Lotze nota come spesso si scambino per metodi di indagine e di scoperta di verità nuove strategie attraverso cui si intende produrre una «collezione sistematica della flora delle idee»¹⁴⁰, come l'arte dialettica; invece sarebbe stato più opportuno volgere i propri pensieri «alle condizioni fisiologiche generali che in ogni singola pianta collegano ramo a ramo secondo una legge di crescita. Ovvero fuor di metafora: dopo che fosse stabilita con chiarezza l'esistenza di un mondo delle idee che possiede un significato definito e una validità eterna, il compito successivo sarebbe investigare le leggi universali che governano la sua struttura, attraverso le quali, in un mondo ideale, gli elementi particolari possono essere interconnessi in un tutto»¹⁴¹.

Nel corso della storia l'immaginazione nel suo uso ordinario, ereditato da una certa filosofia moderna, ha sviluppato l'abitudine di ipostatizzare. Se si dismette questa disposizione acquisita ad «attribuire alle forme originarie [...] una realtà indipendente ed eterna in un mondo delle

idee ipostatizzato»¹⁴², è possibile innanzitutto riscoprire le virtù euristiche di quella «capacità naturale», di cui disponeva la mente degli antichi, a rappresentare connessioni, «in qualcosa di più che una finzione»¹⁴³. Reinterpretata sulla base della prospettiva moderna, tale capacità «serviva a illustrare che la ragion sufficiente della conoscenza umana non deve essere trovata nel carattere generale della *cogitatio*, ma solo nella più concreta determinazione della sua natura condivisa, in realtà, da tutte le menti»¹⁴⁴. In altre parole, liberando l'immaginazione dalle sue abitudini consolidate si scopre come tutte le menti umane potenzialmente godano della capacità di attingere a quello scigno che è il mondo delle idee.

Conclusioni

L'abbandono dell'identificazione fra logica e metafisica, che ad avviso di Hegel era stata una delle scoperte di Kant, priva Lotze della fondamentale concezione hegeliana dell'oggettività del pensiero. Da questo momento in poi il pensiero non sarà oggettivo perché riposto nelle cose. In quanto principio che permea e conferisce struttura razionale al mondo. Oggettive saranno le leggi del pensiero perché universalmente valide, non dipendenti dalla conformazione fisiologica della psiche umana. Il rischio cui si espone questa concezione è di intendere i concetti sempre come qualcosa di derivato, espressi da nomi convenzionalmente attribuiti a una serie di note caratteristiche raccolte tramite l'esperienza.

Lotze affida al linguaggio il compito di fungere da filo conduttore per la scoperta delle leggi universali, perché è a partire dalle forme del discorso che si possono ricavare le forme logiche, che a suo avviso rimangono molteplici e non possono essere ridotte a un'unità. Possono tuttavia essere connesse fra loro in un tutto organico. A svolgere questa funzione è l'immaginazione che nel suo uso ordinario spesso può portare la mente lungo vie erronee e confuse, ipostatizzando ad esempio le idee e confondendo ciò che vale da ciò che è, oppure falsificando le percezioni. Ma, se disciplinata, l'immaginazione diventa un'importante fonte di scoperta, è quella via che pur non identificandosi con esso porta a quel panorama tanto agognato che è il mondo delle idee. Mettendo in discussione l'idea del metodo come mera classificazione e deduzione di idee date, Lotze recupera la concezione moderna del metodo come *ars inveniendi*, che a partire da una serie limitata di prescrizioni mette la mente in movimento e scopre le leggi universali che permettono di dare realtà alle sue ipotesi.

L'aspetto interessante da notare in conclusione è che il metodo che si basa sulla capacità inventiva dell'immaginazione e procede per prescrizioni, postulati e ipotesi (e si serve a volte di finzioni) ha caratteristiche molto affini a quelle che Hegel attribuisce al metodo nella sezione conclusiva della sua *Scienza della logica*: dispone i contenuti di pensiero in una sequenza omogenea, garantisce omogeneità e permette di connettere i principi della conoscenza in un tutto organico¹⁴⁵. La differenza fra il metodo come *ars inveniendi* nel modo in cui lo intende Lotze e il metodo hegeliano è che quest'ultimo viene inteso come un processo immanente al divenire della cosa, tanto che le determinazioni di pensiero riproducono la genesi della cosa, mentre Lotze invece ritiene che il metodo debba se-

guire il modo naturale di procedere della mente umana, con tutti i limiti del caso, ma che non possa fornirci alcuna certezza sulla possibilità di identificarlo con il divenire del mondo.

In ogni caso, la *Logica* del 1874 si chiude con un colpo di scena, che potrebbe spiegare forse solo l'affinità da Hegel non riconosciuta fra il suo modo di concepire il metodo del pensiero e la concezione dell'*ars inveniendi* che si basa sulle virtù invettive ed euristiche dell'immaginazione. Lotze ritorna sull'idea che il recupero di un principio supremo a partire dal quale ricavare verità sintetiche era il compito della dialettica platonica che nella modernità ha visto «il rinnovamento hegeliano di questo antico sforzo»¹⁴⁶. Osserva che la sua epoca ha abbandonato questi tentativi preferendo dedicarsi «a quell'inesauribile indagine empirica la cui incompletezza ha paralizzato il volo audace dell'idealismo hegeliano», ma davanti all'«idolatria universale dell'esperienza» che predomina ai suoi giorni, confessa di «ritenere proprio quella forma spesso oltraggiata dell'intuizione speculativa come il supremo e nient'affatto irraggiungibile traguardo della scienza». Conclude quindi augurandosi che «la filosofia tedesca risorgerà sempre, nel tentativo non solo di *calcolare* bensì di *comprendere* il corso del mondo»¹⁴⁷. I lettori di Lotze spesso richiameranno questi passi conclusivi senza preoccuparsi di ricordare che nascono da un confronto tra la filosofia del suo tempo e quella di Hegel che aveva predominato nei decenni precedenti. Ma in queste forse ampollate battute finali si nasconde la confessione di aver tentato una confutazione della prospettiva hegeliana: mentre ne metteva in discussione la capacità di rendere conto dell'unità di pensiero ed essere, di riprodurre in ogni ragionamento la struttura dialettica, Lotze scopriva nella funzione inventiva dell'immaginazione una nuova strada per l'intuizione speculativa e un nuovo modo di dimostrare che il metodo adottato dalla logica dovrebbe rispecchiare il modo naturale di operare della stessa mente umana.

Note

¹ Penso in particolare a quegli studi che in Italia, prima che altrove, si sono premurati di ricostruire l'influenza esercitata da Lotze sui fondamenti teorici di neokantismo, fenomenologia ed ermeneutica, ad esempio: S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Il Mulino, Bologna 1977; S. Besoli, *Il valore della verità. Studio sulla «logica della validità» nel pensiero di Lotze*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992; B. Centi, *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore in R.H. Lotze*, Guerini e Associati, Milano 1993; e più di recente V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 17-28. Ma mi riferisco anche al più complesso dibattito intorno all'influenza esercitata da Lotze sul pensiero di Frege che negli anni '70 e '80 ha visto contrapporsi Sluga e Dummett.

² Nel suo magistrale lavoro, *Late German Idealism. Trendelenburg & Lotze*, Oxford University Press, Clarendon 2013, Beiser riconduce, in primo luogo, il rapporto di Lotze con Hegel alla mediazione di Weiß, confrontandosi con il quale Lotze scrisse nel 1841 l'articolo *Bemerkungen über den Begriff des Raums*, in cui troviamo i motivi originari del recupero di Kant in contrapposizione a Hegel (la metafisica secondo Lotze deve essere rifondata recuperando la netta distinzione kantiana fra concetto e intuizione, messa in discussione da Hegel). In secondo luogo, Beiser ricostruisce il ruolo svolto dal confronto con Hegel nei vent'anni o poco più che separano la pubblicazione della prima *Metafisica* alla prima edizione del terzo libro del *Microcosmo* (1864). Si sofferma sull'idea che considerando il compito della filosofia di natura essenzialmente epistemologica, Lotze si contrappone al modello dialettico della filosofia della natura di Hegel; ripercorre, quindi, la critica di Lotze all'oggettivismo della logica hegeliana nella *Logica* del 1843, fa riferi-

mento alla critica lotzeana alla filosofia della storia di Hegel nel settimo libro del *Microcosmo*. Non troviamo un confronto con Hegel relativo alla *Logica* del 1874. B. Centi, *op. cit.*, adottava un punto di vista sostanzialmente molto simile a quello poi abbracciato da Beiser, anche in termini molto più approfonditi rispetto a quest'ultimo. Soffermandosi sulla trattazione dello spazio, Centi mostra come Lotze, confrontandosi con Weißer, arrivi a negare la natura concettuale e dialetticamente derivabile dello spazio e a recuperare invece la prospettiva kantiana rivendicando l'intuibilità dello spazio. A seguire, esamina il ruolo di contrasto svolto da Hegel nella riflessione di Lotze sul rapporto tra filosofia e scienze, e evidenzia come la critica alla concezione hegeliana che vede nell'essere una categoria semplice e iniziale porti Lotze a ridefinire la nozione di realtà, sostanza e causa nella *Metafisica* del 1841. Nella seconda parte del suo studio Centi si sofferma sulla critica di Lotze all'oggettivismo della logica hegeliana. Anche qui il suo punto di partenza è la *Metafisica* del 1841, dove Lotze riscontra nella concezione della razionalità del reale il limite dell'approccio di Hegel, incapace di sviluppare una riflessione sulla capacità della soggettività di proiettarsi come regola di comprensione il fine per cui la realtà si costituisce. Rivolgendosi quindi alla *Logica* del 1843, Centi esamina la critica di Lotze alla concezione hegeliana dell'identità e la sua valorizzazione dei giudizi ipotetici come modelli da reperire per spiegare come sia possibile trasformare i rapporti fondamentali che strutturano la realtà in leggi fisiche. Per una ricostruzione storico-filosofica del rapporto di Lotze con Hegel cfr. anche W.R. Woodward, *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, New York 2015, che, oltre a sottolineare la mediazione di Weißer, insiste ad esempio sull'appropriazione lotzeana della critica di Schelling a Hegel (pp. 62-64, pp. 71-74) e su come questo abbia portato Lotze a prendere parte alla ripresa della prospettiva speculativa di Leibniz (pp. 74-78).

³ Vorrei ringraziare Daniele De Santis per i suoi consigli sempre acuti che mi hanno permesso di migliorare questo testo e il Prof. Vincenzo Costa per avermi suggerito questo studio.

⁴ R.H. Lotze, *System der Philosophie*. Erster Teil: Logik. *Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen, vom Erkennen*, S. Hirzel, Leipzig 1874, ristampato poi a cura di G. Misch, F. Meiner, Leipzig 1912, trad. it. a cura di F. De Vincenzis, prefazione di S. Poggi: *Logica*, Bompiani, Milano 2010, pp. 118-119. La traduzione italiana riporta il testo tedesco a fronte, perciò d'ora in poi sarà citata con la sola abbreviazione LL (= *Lotze Logica*) e le relative pagine dell'edizione italiana preceduta dal tedesco a fronte.

⁵ *Ivi*, pp. 120-121 (trad. mod.).

⁶ *Ivi*, pp. 136-137.

⁷ *Ivi*, pp. 150-151.

⁸ *Ivi*, pp. 138-139.

⁹ *Ivi*, pp. 136-137.

¹⁰ *Ivi*, pp. 140-141.

¹¹ LL, pp. 360-361. Sull'idea di Lotze che il linguaggio custodisca uno spirito inconsciamente filosofico cfr. R. Martinelli, *Origine dei concetti e logica pura*. Herbart, Lotze e Husserl, in: S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, Edizioni Unicopli, Milano 2002, pp. 173-202, in particolare pp. 187 e sgg.

¹² LL, pp. 128-129.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. *Erstes Buch: Die Wissenschaft der Logik*, in: Id., *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, vol. 8, § 3, trad. it. a cura di V. Verra: *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981 (d'ora in poi citato come solito con l'abbreviazione ENC seguita dal numero del paragrafo).

¹⁶ Cfr. ENC § 1.

¹⁷ ENC § 3.

¹⁸ *Prefazione alla seconda edizione dell'Enciclopedia*, in: *Ivi*, p. 92. Su rappresentazione e linguaggio in Hegel cfr. A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, cap. 4. Sulla concezione hegeliana del linguaggio cfr. anche F. Li Vigni, *La comunanza della ragione: Hegel e il linguaggio*, Guerini, Milano 1997; J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum, London 2007.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, cit., voll. 5-6: vol. 5, p. 20; trad. it. in 2 volumi di A. Moni, revisione della trad. e nota di C. Cesa: *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004⁸, p. 10. D'ora in poi citato con abbreviazione SL seguita da numero romano del volume, pagina dell'originale tedesco seguita a sua volta da pagina della traduzione.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 24/13.

²³ LL, pp. 138-139.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, pp. 154-155.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., vol. 3, p. 105; trad. it. in 2 voll. a cura di E. De Negri, ristampa con introd. di G. Cantillo: *Fenomenologia dello spirito*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, p. 91. D'ora in poi il testo verrà abbreviato con la sigla FEN.

²⁹ LL, pp. 158-159.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, pp. 160-161.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, pp. 186-187.

³⁶ *Ivi*, pp. 180-181.

³⁷ *Ivi*, pp. 184-185.

³⁸ Cfr. ENC § 12.

³⁹ LL, pp. 188-189.

⁴⁰ Cfr. il famoso passo tratto da FEN p. 12/I, 2: «Il boccio dispare nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse delegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero».

⁴¹ Cfr. *Ivi*, cap. 2.

⁴² Cfr. ENC § 457 Aggiunta (trad. it. a cura di A. Bosi: *Filosofia dello spirito*, UTET, Torino 2000): «In quanto la rappresentazione universale, liberatasi dal contenuto dell'immagine, si è resa intuibile in un contenuto esterno da lei arbitrariamente scelto, essa produce ciò che [...] si deve chiamare segno».

⁴³ LL, pp. 976-977.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 988-989.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 976-979.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 992-995.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 984-985.

⁵¹ *Ivi*, pp. 984-987.

⁵² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Id., *Werke in sechs Bänden*, a cura di W. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956, rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, trad. it. a cura di C. Esposito: *Critica della ragion pura*, con testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2004, A598/B626. Un ruolo decisivo nell'interpretazione lotzeana dell'essere come posizione è stato svolto da Herbart cfr. S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, cit., pp. 359 e sgg. e S. Besoli, *op. cit.*, p. 31 e sgg., 53 e sgg., che analizza gli esiti del tentativo lotzeano di approntare una sintesi tra la tesi dell'idealismo hegeliano e l'antitesi rappresentata dal realismo di Herbart.

⁵³ LL, pp. 1084-1085.

⁵⁴ Cfr. SL II, p. 205/614-615: «L'accidentale è un reale, che in pari tempo è determinato solo come possibile, un reale di cui l'altro o l'opposto è anch'esso. Questa realtà è quindi semplice essere o esistenza, posti però nella lor verità, di avere cioè il valore di un esser posto o della possibilità. [...] L'accidentale, dunque, non ha ragion d'essere, perché è accidentale; e in pari tempo ha una ragion d'essere, perché è accidentale». Sulla teoria hegeliana dell'accidentalità cfr. D. Henrich, *Hegels Theorie über den Zufall*, in: Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 157-186. Sul rapporto tra necessità, realtà effettiva e contingenza nella logica cfr. B. Mabile, *L'épreuve de la contingence*, Aubier, Paris 1999, pp. 177-212. Mi sono occupato della logica dell'accidentalità di Hegel nel mio *Hegel e la disputa tra Antichi e Moderni*, «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos» anno 12, n. 19/2015, pp. 21-55.

⁵⁵ ENC § 6.

⁵⁶ SL II, pp. 207/619.

⁵⁷ LL, pp. 986-987.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 988-989.

⁵⁹ *Ibidem*.

- ⁶⁰ Su realtà e autocoscienza nella ridefinizione hegeliana della nozione di soggettività cfr. P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza*, Franco Angeli, Milano 2013. Invece sulla nozione hegeliana di *Wirklichkeit* il riferimento è A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2001.
- ⁶¹ SL I, p. 25-26/15.
- ⁶² LL, pp. 990-991.
- ⁶³ LL, pp. 988-989.
- ⁶⁴ *Ibidem*.
- ⁶⁵ ENC § 24.
- ⁶⁶ R.H. Lotze, *Logik*, Weidmann'sche Buchhandlung, Leipzig 1843, p. 12.
- ⁶⁷ *Ibidem*.
- ⁶⁸ *Ivi*, pp. 12-13.
- ⁶⁹ LL, pp. 1046-1047.
- ⁷⁰ *Ivi*, pp. 1084-1085.
- ⁷¹ *Ibidem*.
- ⁷² *Ivi*, pp. 1060-1061.
- ⁷³ *ibidem*.
- ⁷⁴ *ibidem*.
- ⁷⁵ *Ivi*, pp. 1082-1083.
- ⁷⁶ *Ibidem*.
- ⁷⁷ *Ivi*, pp. 1084-1085.
- ⁷⁸ *Ivi*, pp. 1082-1083.
- ⁷⁹ *Ibidem*.
- ⁸⁰ *Ibidem*.
- ⁸¹ *Ivi*, pp. 1066-1067.
- ⁸² Cfr. FEN, p. 13/3.
- ⁸³ LL, pp. 1052-1053.
- ⁸⁴ *Ivi*, pp. 130-131.
- ⁸⁵ FEN, p. 68/I, 65.
- ⁸⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in *Werke*, vol. 2, cit., pp. 9-140; trad. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, pp. 2-120. Ho analizzato la critica di Hegel a ogni tentativo di presentare la rappresentazione e la riflessione della coscienza come esterne all'oggetto del conoscere nel mio *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, Collana "Dialectica", Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 61-78; 99-107.
- ⁸⁷ *Ivi*, pp. 130-131.
- ⁸⁸ *Ibidem*.
- ⁸⁹ *Ibidem*.
- ⁹⁰ *Ivi*, pp. 1054-1055.
- ⁹¹ *Ibidem*.
- ⁹² *ibidem*.
- ⁹³ *Ivi*, pp. 138-139.
- ⁹⁴ *Ibidem*.
- ⁹⁵ *Ibidem*.
- ⁹⁶ *Ivi*, pp. 188-189.
- ⁹⁷ *Ibidem*.
- ⁹⁸ *Ivi*, pp. 190/191.
- ⁹⁹ *Ibidem*.
- ¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 502/503.
- ¹⁰¹ *Ivi*, pp. 506/507.
- ¹⁰² *Ivi*, pp. 518/519.
- ¹⁰³ *Ivi*, pp. 520/521.
- ¹⁰⁴ *Ibidem*.
- ¹⁰⁵ *Ibidem*.
- ¹⁰⁶ *Ibidem*.
- ¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 524/525.
- ¹⁰⁸ *Ibidem*.
- ¹⁰⁹ *Ibidem*.
- ¹¹⁰ *Ivi*, pp. 530/531.
- ¹¹¹ *Ivi*, pp. 532/533.
- ¹¹² Cfr. ENC § 216.
- ¹¹³ *Ibidem*.
- ¹¹⁴ *Ivi*, pp. 532/533.
- ¹¹⁵ ENC § 216 Agg.
- ¹¹⁶ *Ivi*, pp. 202/203.
- ¹¹⁷ *Ibidem*.
- ¹¹⁸ *Ivi*, pp. 532/533.
- ¹¹⁹ *Ibidem*.
- ¹²⁰ *Ivi*, pp. 534/535.
- ¹²¹ *Ivi*, pp. 536/537.
- ¹²² *Ibidem*.
- ¹²³ *Ivi*, pp. 784/785.
- ¹²⁴ *Ivi*, pp. 800/801.
- ¹²⁵ *Ivi*, pp. 806/807.
- ¹²⁶ *Ivi*, pp. 820/821.
- ¹²⁷ *Ivi*, pp. 816/817.
- ¹²⁸ *Ibidem*.
- ¹²⁹ *Ivi*, pp. 818/819.
- ¹³⁰ *Ibidem*.
- ¹³¹ *Ibidem*.
- ¹³² *Ivi*, pp. 788/789.
- ¹³³ ENC § 246 Agg.
- ¹³⁴ *Ibidem*.
- ¹³⁵ *Ibidem*.
- ¹³⁶ Cfr. B. Centi, *op. cit.*, pp. 75-100.
- ¹³⁷ *Ivi*, pp. 832/833.
- ¹³⁸ *Ivi*, pp. 834/835.
- ¹³⁹ Nel saggio introduttivo alla traduzione italiana della *Logica*, *op. cit.*, intitolato *La 'muratura del pozzo'*. R.H. Lotze e la logica della validità, F. De Vincenzis paragona le due metafore della cantina e della muratura del pozzo, sostenendo che mentre la prima suggerisce che «la 'funzionalità' del concetto cessa solamente allorché il pensiero diviene autosussistente», «la 'muratura del pozzo', al contrario, si spinge al di là della funzione strumentale: essa interfaccia la terra e la argina; ha carattere di permanenza, sebbene possa essere rinforzata. La 'provvisorietà' della sua struttura non sta nel suo essere amovibile, bensì nella sua incomplettezza: è sempre possibile un ulteriore scavo e un ulteriore strato di muratura» (LL, pp. 72-73).
- ¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 1004/1005.
- ¹⁴¹ *Ibidem*.
- ¹⁴² *Ivi*, pp. 1068/1069.
- ¹⁴³ *Ibidem*.
- ¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 1016/1017.
- ¹⁴⁵ SL II, p. 550/937 e sgg.
- ¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 1150/1151.
- ¹⁴⁷ *Ibidem*. Su questo passo conclusivo della *Logica*, con richiamo simpatico a Hegel cfr. Besoli, *op. cit.*, pp. 219-223.