

anche nell'immaginazione non racchiude in sé la coscienza di qualcosa: e d'altra parte non si può dare coscienza che non si rapporti a un oggetto, che non sia «coscienza di qualcosa». «Se solo le immagini costituissero la coscienza dei loro originali, tali immagini dell'immaginazione, che effettivamente hanno gli originali, racchiuderebbero anche la loro coscienza, ma dal momento che così non accade, un elemento di credenza deve essere aggiunto alle immagini per definire la coscienza» (p. 289). Non mi sbaglio se dico che Russell con questi principi dell'analisi fenomenologica abbia ammesso tutto ciò che è necessario per scardinare la sua dottrina. Infatti, ora emerge di nuovo chiaramente l'irriducibilità del momento del «significato» e con ciò nello stesso tempo è indicata la strada per giungere a una sicura separazione metodica del mondo dell'«esserci» da quello del «senso» e con questo indirettamente alla separazione di «materia» e «spirito». Ma allo stesso tempo sembra impossibile restare in una pura duplicità irrelata; e quindi lasciar semplicemente aggiungere l'elemento della «credenza» all'«esserci» dato della sensazione. Infatti, anche qui lo stesso Russell apporta la correzione decisiva. «Il concetto di dato – così sottolinea – è un'espressione scientifica familiare, ed è usualmente trattata, come fosse un concetto perfettamente chiaro. D'altro lato la psicologia trova in questo concetto grandi difficoltà. Il dato può sempre solo essere definito nei termini della teoria della conoscenza: per "dati" intendiamo quei giudizi la cui verità è nota senza dimostrazione, così che essi possono essere adoperati come premesse nella dimostrazione di altri giudizi. Se, inoltre, un giudizio, che nel senso indicato è un dato, asserisce l'esistenza di qualcosa, noi chiamiamo questo qualcosa come il giudizio che afferma la sua realtà, un dato. In tal senso chiamiamo gli oggetti, della cui esistenza ci accertiamo attraverso la percezione, "dati" nella percezione. C'è qualche difficoltà nel connettere questa definizione dei dati nei termini della teoria della conoscenza con la nostra analisi psicologica della conoscenza; ma fin quando una tale connessione non è effettuata, non abbiamo il diritto di adoperare il concetto. È chiaro in primo luogo che non ci può essere alcuna datità separata da una credenza. Una sensazione, che semplicemente va e viene, non è un dato; essa lo diventa solo se la ricordiamo. E allo stesso modo nella percezione non si dà niente, fin quando non abbiamo un giudizio di percezione [...]. Ne consegue che nessun dato è in quanto tale teoreticamente indubitabile,

perché e in quanto non si dà una credenza infallibile» (p. 298 [in realtà: p. 297 s.]). Con queste proposizioni Russell ha definitivamente abbandonato la sfera della «psicologia del comportamento», nella quale egli all'inizio sembrava voler includere il problema della conoscenza, ha aperto una prospettiva su una nuova questione fondamentale dell'«analisi della mente», che non è ancora posta nella sua opera, e alla cui soluzione non ha più posto mano.

3.

Se la teoria della conoscenza nella configurazione che ha ricevuto durante l'ultimo decennio mostra un interesse decisivo alle questioni fondamentali della *psicologia del pensiero*, nel suo proprio concetto e nel suo compito fondamentale si trova che con questa tendenza se ne intreccia un'altra, che in modo evidente si muove in direzione opposta. La considerazione «oggettiva» deve sostenere la considerazione «soggettiva»: l'analisi della «relazione dell'io» deve essere completata e approfondita con quella della «relazione dell'è». Qui si presentano problemi tanto fruttuosi quante sono le *trasformazioni del concetto di oggetto nella scienza esatta*, che spingono a nuove impostazioni nell'ambito della teoria della conoscenza. Il significato che a tale riguardo riveste in particolare la teoria della relatività speciale e generale, non può essere trattato in questa sede: mi è sufficiente rinviare a una precedente trattazione¹⁶. Un importante contributo della teoria della relatività consiste nel fatto che, a prescindere dal suo particolare contenuto fisico e dalla quantità delle specifiche questioni logiche e metodologiche che porta con sé, ha costretto il pensiero delle scienze naturali a una più profonda autocoscienza, a una riflessione sulla sua generale forma strutturale. E riguardo a ciò è di particolare interesse osservare come anche in questa prospettiva diviene sempre più centrale lo stesso problema fundamenta-

¹⁶ Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen, Berlin 1925² [ed. it. *Sulla teoria della relatività di Einstein*, trad. di G.A. De Toni, in E. Cassirer, *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività*, Presentazione di G. Preti, Firenze 1973; altra ed.: *La teoria della relatività di Einstein. Considerazioni gnoseologiche*, a cura di G. Raio, Roma 1981].

le, che prima abbiamo visto emergere in tutt'altra connessione. Si dimostra che un vero chiarimento sull'essenza e sulla peculiarità della *concettualizzazione delle scienze naturali* non può essere raggiunto, se prima non si sia data risposta a una generale domanda preliminare, che a sua volta non è altro che un determinato frammento del *problema generale del significato*. L'idea di questa connessione non è una conquista «moderna»: già la *Critica della ragione pura* la pone in rilievo con estrema chiarezza e vigore. «Se noi indagiamo quale nuova natura sia data alle nostre rappresentazioni col riferimento ad un oggetto, e quale sia la dignità che esse ricevono con ciò, troviamo allora che questo riferimento consiste soltanto nel rendere necessaria la congiunzione delle rappresentazioni in un determinato modo, sottomettendole ad una regola, e che, inversamente, alle nostre rappresentazioni viene fornito un valore oggettivo solo per il fatto che è necessario un certo ordine nella loro relazione di tempo» (*Critica della ragione pura*, 2° ed., p. 242)». In tal modo è espressa la riduzione del problema dell'oggetto «empirico» al problema dell'unità della *determinazione temporale* dei fenomeni. Ma se Kant presenta come una specie di assioma il fatto che c'è solo un'unica esperienza, in quanto c'è un *unico* spazio e un *unico* tempo, sembra che questo presupposto non possa resistere più a lungo a partire dalla problematica che viene scoperta dalla teoria della relatività; sembra che esso abbia bisogno almeno di una nuova fondazione. E questo comporta che la forma delle «leggi della natura» non sia indipendente dal carattere della nostra formazione empirica dei concetti e dai *simboli* che scegliamo per giungere a una descrizione esatta dell'accadere naturale. Infatti, anche a partire da qui la *questione della verità* deve essere di nuovo posta e deve essere orientata, invece che immediatamente sulle «cose», piuttosto sulla natura dei segni concettuali, con i quali noi cerchiamo di «rappresentare» la realtà.

Non è un caso che entrambe le opere che è possibile indicare come i due più comprensivi e approfonditi tentativi di una «teoria della conoscenza scientifico-naturale» dell'ultimo decennio, pur allontanandosi spesso l'una dall'altra nella loro concezione fondamentale, su questo punto prendano la stessa strada. Se già Helmholtz, e dopo di lui Heinrich Hertz, aveva determinato il sistema dei concetti scientifico-naturali come un sistema di segni, Johannes von Kries nella sua *Logik* e Moritz Schlick nella sua *Allgemeine Erkenntnislehre* (Dottrina genera-

le della conoscenza] convengono con questo principio generale del problema. *Lineamenti fondamentali di una dottrina critica e formale della dottrina del giudizio*, così Kries ha sottotitolato la sua logica: e questo sottotitolo già contiene un chiaro riferimento ai presupposti storici, a partire dai quali è sorta quest'opera, e all'intento sistematico di fondo che essa si pone. Soprattutto sotto l'aspetto storico è evidente l'immediato richiamo a Kant. Ma, sebbene questo richiamo sia determinato dall'interesse dello studioso di scienze naturali, Kries nell'interpretazione e spiegazione che dà ai fondamenti del kantismo, si è mosso con più prudenza di quanto abbia fatto Helmholtz. Infatti, se questi ammette il concetto e il problema dell'«a priori», ma rischia costantemente di ridurre l'a priori a un puro fatto empirico, a un fatto della nostra organizzazione fisico-psichica, in Kries il limite tra la problematica «trascendentale» e quella fisiologico-psicologica è tracciato ancor più nettamente. Egli designa come un «fatto tanto singolare quanto deplorabile» che il rinnovatore dell'«ottica fisiologica» in questo punto non imbocchi la strada giusta, che abbia potuto credere di colpire con la sua lotta contro l'«innatismo» psicologico anche l'idea fondamentale dell'estetica trascendentale. In verità vale l'opposto: «una empiristica teoria della percezione spaziale [...] non è solo compatibile con l'accettazione di una rappresentazione dello spazio invariabilmente data e di una validità a priori dei giudizi relativi allo spazio, ma trova in essa il suo più sicuro sostegno» (p. 79). Ma la fondazione più rigorosa di questa tesi non può più seguire la via della psicologia e della fisiologia, ma deve seguire solo la via della *logica*. Questa procede formalmente, non dividendo i giudizi, a partire dai quali si costruisce la totalità della nostra conoscenza, secondo il loro contenuto e gli oggetti, sui quali si dirigono, ma cerca solo di determinarli secondo il loro *genere di validità* e di ripartirli in definite classi principali; essa procede criticamente accettando questo genere di validità non semplicemente come un dato effettivo, ma s'interroga sui fondamenti della sua certezza, sul suo *quid juris*. In tal senso come suddivisione fondamentale si dà per Kries la distinzione dei giudizi in *giudizi di realtà* e *giudizi di riflessione*. I primi sono volti a una descrizione della realtà, a una indicazione di come stanno le cose o di che cosa si è verificato: in breve, essi comprendono tutto ciò che Leibniz chiama *vérités de fait* e ciò che è definito da Hume e dalla dottrina empiristica della conoscenza con l'espressione del *matter of fact*. Ma a un