

FOGLI DI FILOSOFIA

Fascicolo 1

2010

Numero monografico: ARCHEOLOGIA DEL NON CONCETTUALE
a cura di Giuseppe Di Salvatore

Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata
Università della Tuscia – Viterbo
Università di L'Aquila

INDICE

PREMESSA

Giuseppe di Salvatore

IMPOSSIBILITÀ DI «IMMAGINARE» E DIFFICOLTÀ DI «INTENDERE». IL CONTRIBUTO DI VICO AD UN'ARCHEOLOGIA DEL NON CONCETTUALE, pp. 1-16

Pierpaolo Ciccarelli

KANT E LE CAPACITÀ CONOSCITIVE DEGLI ANIMALI, pp. 17-83

Chiara Fabbrizi

L'OMBRA DEL CONCETTO: LA RIFLESSIONE KANTIANA DI FRONTE AL NON-CONCETTUALE, pp. 84-113

Gualtiero Lorini

FIGURE DEL NON CONCETTUALE IN FICHTE, pp. 114-136

Federico Ferraguto

L'USO DELL'IDEA DI "CONTENUTO" NELLA PSICOLOGIA DI BRENTANO, pp. 137-165

Federico Boccaccini

CONTENUTO E PSEUDO-OGGETTO IN ALEXIUS MEINONG, pp. 166-187

Alessandro Salice

SULL'IPOTESI DI UN LINGUAGGIO NON CONCETTUALE: L'INDICAZIONE E I SUOI 'FANTASMI' IN KARL BÜHLER, pp. 188-214

Giuseppe Di Salvatore

WIE, WIE, WIE ET... WIE! ANALYSE DE PHÉNOMÉNOLOGIE LINGUISTIQUE: À LA RECHERCHE D'UNE ÉCRITURE NON-CONCEPTUELLE CHEZ E. HUSSERL, pp. 215-234

Javier Bassas-Vila

ELEMENTI DI NON CONCETTUALE IN ADOLF REINACH: GLI ATTI DI INTENDERE SPONTANEO (*MEINEN*), pp. 235-261

Francesca De Vecchi

FREGE E IL CONCETTO DI CONTENUTO CONCETTUALE, pp. 262-277

Jocelyn Benoist

WITTGENSTEIN E IL PROBLEMA DEL CONTENUTO NON CONCETTUALE, pp. 278-300

Chiara Pastorini

L'USO DELL'IDEA DI "CONTENUTO" NELLA PSICOLOGIA DI BRENTANO

Federico Boccaccini

Università di Pisa
Université La Sorbonne Paris I
(n_federico@hotmail.com)

In questo lavoro intendo presentare un'interpretazione della nozione di contenuto (*Inhalt*) nella filosofia del pensiero di Franz Brentano in quanto nozione cognitiva così come essa è venuta a stabilirsi nell'ultima fase della sua riflessione in merito, in particolare, al riferimento intenzionale (*intentionale Beziehung*). Per quel che concerne l'opposizione tra concettuale e non-concettuale rispetto la natura del contenuto mentale va detto che essa trova la sua prima radice nella relazione tra *Sinn* e *Bedeutung*, così come è stata impostata in modo classico da Frege¹. Secondo una certa tradizione il *Sinn* (senso) è la condizione di possibilità della *Bedeutung* (riferimento). Questa idea non dice qualcosa solo sulla natura del significato, essa esprime anche un'immagine sulla natura del pensiero ed è da questo punto di vista che deve attirare la nostra attenzione. Nel corso del XX secolo la teoria del significato ha trasformato radicalmente il modo in cui i filosofi discutevano di conoscenza del mondo. Secondo questa nuova visione, è l'uso corretto delle regole grammaticali e dei significati che permette l'accesso al pensiero e alla realtà, dunque l'analisi

¹ Ovviamente mi sto riferendo qui al saggio di Gottlob Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» C (1892), pp. 25–50. Ora in G. Patzig (a cura di), *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, pp. 38–63; trad. it. di E. Picardi, *Senso e significato*, in C. Penco e E. Picardi (a cura di), *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, Laterza, Roma-Bari 2001.

del significato sarà il metodo stesso della filosofia e la mancanza di attenzione a questo uso produrrà solo distorsioni e false conoscenze tanto di noi stessi, quanto di ciò che ci circonda. Michael Dummett, ad esempio, sulla scorta di questo principio ha sostenuto la priorità della filosofia del linguaggio su ogni altra parte della filosofia indicandola come nuova "filosofia prima"². Tuttavia questo paradigma ha iniziato a incrinarsi intorno agli anni cinquanta, quando si sviluppò ad Oxford la filosofia del linguaggio ordinario e l'influenza del neopositivismo viennese si stava lentamente spegnendo³. Le risorse che la filosofia trovava nel linguaggio formale della logica per risolvere problemi concettuali, nella linea di Russell e Carnap, si andava adagio indebolendo a causa di questioni emerse precisamente dalla riflessione sulla natura del riferimento, come l'indessicalità, il contesto, i nomi propri, tutti punti sui quali proprio l'analisi del linguaggio ordinario aveva riportato l'attenzione⁴. Inoltre, l'azione di erosione sulla priorità del *Sinn* in teoria della conoscenza fu in parte condotta, in modo antagonista, dalla nascente filosofia della mente, la quale non riusciva ad accettare di ridurre la natura degli stati mentali a semplice problema semantico e così dover ritenere che noi possia-

² Michael Dummett, *Frege* in P. Edwards (a cura di), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. III, McMillan, New York 1967.

³ È difficile isolare ed individuare una singola causa per un cambiamento di paradigma. Si può certamente sottolineare l'influenza delle riflessioni di Gilbert Ryle e di John L. Austin i cui lavori iniziano a partire dagli anni '30 e che nascono nel seno della tradizione della *Common-sense Philosophy* di G.E. Moore. Due fatti, però, possono essere ritenuti significativi: la traduzione in inglese degli scritti di Frege, in P. Geach-M. Black (a cura di), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Philosophical Library, New York 1952; e la pubblicazione, con traduzione in inglese a cura di G.E.M. Anscombe, di L. Wittgenstein *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigation*, Basil Blackwell, Oxford 1953.

⁴ Si deve all'opera di Gareth Evans, il cui contributo fu parte importante di questo lavoro di riesame dei fondamenti della filosofia analitica, l'aver portato, grazie anche al contributo di Michael Dummett e Saul Kripke, il modello descrittivista russelliano alla sua crisi. Per Evans, non solo il senso non coincide con la descrizione definita dell'oggetto, ma per avere senso dobbiamo avere ciò che egli chiama «discriminating conception» di un oggetto, il che richiede un ruolo attivo del riferimento e della percezione nella formazione del senso. Cfr. G. Evans, *The Varieties of Reference*, J. McDowell (a cura di), OUP, Oxford 1982.

mo esplicitare il carattere intenzionale delle nostre credenze e di altri nostri atti mentali facendo riferimento esclusivamente a certe caratteristiche del linguaggio, sostenendo al contrario che vi fosse qualcosa nell'espressione di un pensiero irriducibile all'analisi del suo significato⁵. Sono così nati molti studi e libri che hanno riformato, non solo la lettera, ma anche lo spirito su cui il paradigma classico si era consolidato, richiedendo agli studiosi un ritorno alle fonti e una nuova lettura di quel dibattito che alla fine dell'Ottocento contrappose psicologia e logica, mente e significato. L'opera di Franz Brentano va illuminata sotto questa luce ed è in questa prospettiva che ho scelto di presentare questa analisi dell'uso della nozione di "contenuto" come emerge inizialmente nella *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874) e in altre sue opere successive.

I.

L'uso brentaniano di "contenuto" dipende dal senso dell'espressione "riferimento intenzionale" poiché il contenuto è sempre contenuto di un atto intenzionale. Dobbiamo allora rivolgere prima la nostra attenzione su questa nozione per poter introdurre poi quella

⁵ Esempio per questo dibattito è il carteggio tra Roderick Chisholm e Wilfrid Sellars sull'intenzionalità. Vedi R. Chisholm-W. Sellars, *Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality*, in H. Feigl, M. Scriven e G. Maxwell (a cura di), *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, ("Minnesota Studies in the Philosophy of Science" II), University of Minnesota Press, Minneapolis 1958, pp. 510-520, poi ristampato in A. Marras (a cura di), *Intentionality, Mind and Language*, University of Illinois Press, Chicago 1972, pp. 214-248; trad. it. di C. Gabbanì, *Corrispondenza sull'intenzionalità*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XX (50) (2007), pp. 105-145. Per una ricostruzione storica del passaggio dalla filosofia del linguaggio a quella della mente, ossia ciò che viene comunemente definita *svolta cognitiva* della filosofia analitica, vedi T. Burge, *Philosophy of Language and Mind: 1950-1990*, «The Philosophical Review», CI (1992), pp. 3-51; trad. it. di A. Paternoster, *Linguaggio e mente*, Deferrari, Genova 2005. Cfr. anche T. Burge, *Philosophy of Mind: 1950-2000 (1992, addenda 2005)*, in T. Burge, *Foundations of Mind*, OUP, Oxford 2007, pp. 440-464.

di contenuto⁶. Per quanto possa sembrare paradossale in Brentano l'uso di "intenzionale" non coincide con quello di "psichico". Da questa mia affermazione, di cui devo giustificare la ragione, dipende l'interpretazione che daremo della nozione di "contenuto". Ora, la maggior parte della filosofia della mente contemporanea intende con "intenzionale" qualcosa che si oppone ad un processo fisico, qualcosa di relativo alla coscienza, sinonimo di stato mentale, processo interno o soggettivo⁷. L'aggettivo "intenzionale" è venuto così a indicare qualcosa di contrapposto al reale, dove con reale si intende "ciò che esiste". E in questo senso spesso si parla di oggetti intenzionali come di oggetti non esistenti o puramente mentali. Se si volesse fare un gioco d'astuzia, si potrebbe osservare che "ciò che è mentale" non è meno 'reale' di ciò che esiste, dopotutto come poter negare realtà alla nostra mente e ai suoi atti? Si porterebbe così la discussione sulla differenza tra ciò che è reale e ciò che esiste e sui diversi sensi del termine "essere", cercando di salvare l'intenzionalità con un gioco di prestigio linguistico. La conseguenza di questo gesto è una moltiplicazione degli strati dell'essere, il che è una soluzione rispettabile, e buona parte della fenomenologia analitica contemporanea l'adotta, salvo il fatto che Brentano stesso fu il primo a rifiutare questa soluzione, che chiameremo *intenzionalista*. In realtà, come precisa nella fase più tarda della sua riflessione, Brentano non vide alcuna differenza tra l'uso di "essere" e quello di "esistere", anche se il senso comune e il linguaggio ordinario giustificano questa distinzione quando distinguono l'uso dei verbi *sein*, *bestehen*, *existieren*, e le espressioni *es gibt*, *es kommt vor*, *es trifft sich*, tanto che filosofi come Bolzano, seguito in questo da Meinong e Höfler, ne hanno tratto, secondo Brentano, una bizzarra variante della teo-

⁶ Per una introduzione alla nozione di intenzionalità in fenomenologia, mi permetto di rinviare a F. Boccaccini, *Intenzionalità*, in E. Ferrario (a cura di), *Le voci della fenomenologia*, Lithos, Roma 2007, pp. 184-201

⁷ Ad esempio J. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, CUP, 1983, e Id., *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (USA) 1992; trad. it. di S. Ravaoli, *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1994. Per un approccio differente e più vicino alla prospettiva qui presentata v. T. Crane, *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*, OUP, Oxford 2001; trad. it. di C. Nizzo, *Fenomeni mentali*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

ria della molteplicità dei significati dell'essere d'Aristotele⁸. In realtà, come mostrerò, Brentano stesso si concesse in un primo momento un'ambiguità trattando la nozione di contenuto che egli interpretò come *parte separabile unilateralmente dell'atto*. In ogni caso, ciò che Brentano intende dire quando afferma che l'intenzionalità è il segno del mentale (*Merkmal des Mentalen*), è che un atto mentale per essere tale deve riferirsi ad un contenuto e essere diretto verso un *Objekt*

⁸ Cfr. F. Brentano, *Über die absonderliche Unterscheidung von Existenz und Sein*, 22/3/1916, in *Kategorienlehre*, A. Kastil (a cura di), Felix Meiner, Hamburg 1985, pp. 26-31. In un dettato precedente di alcuni anni, Brentano aveva distinto tra il concetto di esistente e quello di reale, dove "esistente" nel senso di "è" o "c'è" voleva dire affermare qualcosa in modo corretto, ossia in senso posizionale e non in senso predicativo, poiché l'essere non è un predicato reale. «Sollen wir nun sagen, der Begriff "Existierendes" im eigentlichen Sinne sei der Begriff des Realen oder der Substanz? Keineswegs! – Existierendes (im eigentlichen Sinne) ist entweder kein Namen, der etwas nennt, sondern sagt so viel als "richtig positiv Gedachtes", "richtig Anerkanntes"», *Der Name existierend und seine Äquivokation*, sett. 1904, in F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus (a cura di), Felix Meiner, Leipzig 1930, pp. 76-80. Si noti che i passi non sono in contraddizione poiché Brentano non associa mai il termine *Reales* a quello di *Sein*. Vi è una differenza reale tra ciò che è fuori dalla mente, essere in senso autentico, e ciò che è nella mente, essere in senso logico e dunque inautentico. Si può affermare "un centauro è", nel senso di voler affermare che qualcuno sta pensando un centauro, mentre affermare che la non esistenza del centauro è, è semplicemente affermare un non-senso. In questo modo la parola "esistenza" si comporta come un elemento sincategorematico. Osserverà ancora Brentano che «"dire un *di* non è", "un *ma* non è", ha tanto poco senso quanto "un *poturi-nugolon* non è"». (*Obietti veri e fittizi*, App. IX, in F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II: *Von der Klassifikation psychischer Phänomene*, trad. it. a cura di L. Albertazzi, *Psicologia dal punto di vista empirico*, II, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 138) L'errore che Brentano imputa a Bolzano è di aver moltiplicato lo strato dell'essere logico, trattando l'impossibilità, la possibilità, la negazione etc., come se fossero nomi di cose, e dunque si potesse così affermare o negare la loro esistenza. Ma di ciò che manca di realtà individuale non si può predicare nulla in modo sensato, neanche la sua non esistenza. Si tenga presente che qui il problema non è stabilire se un oggetto esiste o non esiste, ma a quali condizioni una proposizione esistenziale è sensata o insensata.

(*die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt*)⁹. Questo non significa che l'intelletto sia presente in ogni attività della coscienza tanto da creare i propri oggetti. Intendendo le sue parole in questo modo si rischia di ripiegare l'intera attività mentale sotto il solo lavoro del concetto. Dall'affermare che tutta l'attività mentale non può essere altro che intenzionale, non segue che tutta la vita cosciente sia concettuale. Certo, anche Brentano oppone il fenomeno psichico al fenomeno fisico, ma da ciò non segue che esistono due mondi, quello della coscienza e quello fisico. Esiste solo un mondo, quello fisico, che si manifesta fenomenicamente, e noi come parti di questo mondo abbiamo la capacità di riferirci ad esso con la nostra attività di pensiero. Anzi, rispetto al mondo fisico noi siamo caratterizzati proprio da questo elemento, e i fenomeni mentali, a differenza di quelli fisici che possono essere solo apparenti, sono gli unici di cui possiamo avere immediata certezza. Posso avere una illusione ottica e vedere qualcosa che non esiste, ma non posso allo stesso tempo vedere e non vedere qualcosa¹⁰. Si tratta di capire che noi abbiamo atti mentali così come alcuni animali hanno il fiuto o hanno la capacità della vista notturna. Così allora come non si può sostanzializzare il fiuto di una volpe o la vista di una civetta alla ricerca di una preda, così non lo si dovrebbe fare neanche per l'intenzionalità. Non possiamo dire che il fiuto della volpe o la vista della civetta

⁹ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), Oskar Kraus (a cura di), Felix Meiner, Hamburg 1971; trad. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico*, I, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 154.

¹⁰ Si potrebbe obiettare che, ad esempio, nel caso della figura *duck/rabbit* allo stesso tempo io vedo e non vedo qualcosa. Tuttavia è scorretto usare tale esempio in questo modo poiché in questo caso all'atto mentale del vedere deve seguire quello, cognitivamente superiore, del riconoscimento (interpretare la figura ora come una cosa, ora come un'altra). L'oggetto non si modifica, ciò che si modifica è la mia interpretazione dell'oggetto. Ma non si modifica nemmeno il mio atto di vedere poiché io non vedo in un altro modo, ma vedo la stessa cosa in modo diverso. Siamo in questo caso in presenza di due atti, o di un atto composto, ciò che in termini contemporanei si distingue in *seeing-that* e *seeing-as*. Brentano è interessato alla natura del semplice atto di vedere, al *seeing-that*. In questo senso Brentano intende l'atto mentale come una presenza, qualcosa che c'è o non c'è, in modo simile a come Aristotele intende la sensazione. Io posso interpretare ciò che vedo, ma non posso interpretare l'atto di vedere, o vedo oppure non vedo.

esistono, diremo piuttosto che la volpe *possiede* un olfatto molto sviluppato e la civetta *ha* una vista acuta che le consente di cacciare di notte. In questo senso qualsiasi agente cognitivo *possiede* la capacità di riferirsi a *qualcosa*, ma l'intenzionalità non esiste in sé separata dalle nostre capacità cognitive o come capacità speciale. Il contenuto non è una entità ma è parte di un *Inhaben*¹¹. L'intenzionalità è dunque in questo senso un dispositivo che ci permette di capire come noi pensiamo qualcosa. Tale qualcosa (*Etwas*) è dunque ciò che possiamo definire preliminarmente il *contenuto di un pensiero*.

Dobbiamo fare inoltre una seconda distinzione. Il concetto di *contenuto* di cui Brentano fa uso è spesso confuso con l'oggetto immanente. E questo a sua volta è spesso ritenuto un mezzo per pensare l'oggetto trascendente. Oppure si ritiene che la relazione dell'atto trova il suo limite nel contenuto stesso, per meglio dire esso si riferirebbe ad una presenza interna alla mente anziché al mondo esterno. Da qui l'accusa di mentalismo e rappresentazionalismo, se non l'errata etichetta apposta sulla sua filosofia di "psicologismo". Insomma, posti in questa condizione ci è chiesto di concepire il contenuto o come una sorta di concetto empirico, oppure come un oggetto di tipo particolare, un oggetto immanente. In entrambi i casi il risultato è il medesimo: parlare di contenuto non concettuale in Brentano sarebbe come parlare di un ferro ligneo, una *contradictio in adjecto*. La relazione tra mente e mondo sarebbe sempre mediata da un terzo elemento. Ma io non credo che Brentano volesse esprimere questa idea quando reintrodusse nel dibattito filosofico il concetto di riferimento intenzionale, come del resto anch'egli preciserà contro coloro i quali ne diedero questa interpre-

¹¹ Già dal 1901 Brentano sembra preferire altri termini a quello di intenzionalità, probabilmente per fugare eventuali fraintendimenti ontologici a cui poteva dare luogo. Infatti scrive nel dettato registrato come Ps 86 che con attività dell'anima si deve intendere un «avere-presente mentalmente (*geistiges Gegenwärtig-Haben*) o come *geistiges Inhaben* o relazione intenzionale o qualcos'altro. Per brevità e chiarezza lo chiameremo avere-oggettivo (*Gegenständlichhaben*) e il correlato essere-oggettivo (*Gegenständlichsein*)». F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, R.M. Chisholm-W. Baumgartner (a cura di), Felix Meiner, Leipzig 1982, p. 146. Si noti qui come Brentano sottolinei che il riferimento intenzionale non sia un *essere-qualcosa*, ma un *avere-qualcosa*, dunque concerne una attività nel senso di un processo (*Vorgang*). Il concetto di *Tätigkeit* si riferisce qui, a nostro avviso, precisamente al processo cognitivo aristotelico di attualizzazione di una forma.

tazione. In una lettera al suo allievo Anton Marty, Brentano precisa che si deve distinguere tra contenuto e oggetto immanente di una rappresentazione (*Inhalt und immanentes Objekt der Vorstellung*). Scrive Brentano: «Se nel nostro pensiero contempliamo un cavallo, il nostro pensiero ha come suo oggetto immanente, non il cavallo in quanto pensato, ma un cavallo. E strettamente parlando solo il cavallo –non il cavallo pensato– può essere chiamato oggetto»¹². L'oggetto immanente dunque è il cavallo come tale, mentre il contenuto sarà il cavallo pensato (*gedachtes Pferd*). In questo senso Brentano è molto chiaro, l'oggetto immanente non è qualcosa di interno (*immanente Objekt ≠ vorgestelltes Objekt*): «die Vorstellung hat nicht "vorgestelltes Ding", sondern "das Ding"». Non solo, ma in una serie di lettere successive rifiuterà di riconoscere una dignità ontologica anche a nozioni come *Urteilsinhalte, Sätze an sich, Objektive e Sachverhalte*, tutti correlati oggettuali del giudizio. Il termine *immanenza*, com'è evidente, allora, ha un uso in Brentano che non coincide con mentale in senso psicologico e vorrei richiamare l'attenzione su questo che credo essere il significato focale della filosofia di Brentano: l'immanenza non è qualcosa di interno a chi pensa. Non vi è alcuna relazione in lui tra intenzionalità e interiorità. Ciò che Brentano chiama «die immanente Gegenständlichkeit», o semplicemente l'oggetto immanente, è l'oggetto esterno *in quanto* colto dalla percezione interna (*innere Wahrnehmung*). In un certo senso l'immanenza dell'oggetto non è né fuori di noi, né dentro di noi. Spesso Brentano fa cenno alla nozione aristotelica di $\square \square \square$ per chiarire questo punto¹³. Tutti gli esseri, osserva Aristotele, hanno una capacità innata di compiere discriminazioni, chiamata percezione (Cfr. *Post. An. II, 19*)¹⁴. Questa capacità è chiamata da Brentano "notare"

¹² Lettera a A. Marty, 17 marzo 1905, in F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus (a cura di), Felix Meiner, Leipzig, 1930, pp. 87-89. La polemica era con Höfler, che lo aveva criticato al V Congresso Internazionale di Psicologia di Roma (1905) accusandolo di usare come sinonimi oggetto e contenuto.

¹³ Ibid. p.88.

¹⁴ Questo punto è molto delicato perché si può ritenere che la percezione in Aristotele contenga *già* una componente noetica fonte di conoscenza universale. Da una parte io vedo Callia, dall'altra lo riconosco come uomo per mezzo del concetto di essere umano che la percezione di Callia ha attualizzato. Aristotele distingue, da una parte, tra l'atto della percezione

(*bemerken*) e la pone alla base del suo metodo nelle lezioni di *psicologia descrittiva*.¹⁵ Nelle sue ricerche sui paradossi ottici-geometrici di Müller-Lyer Brentano attacca l'idea che l'illusione sia un fatto legato ai sensi o legato alla nostra conoscenza dell'oggetto, ossia al concetto¹⁶. Quando noi torniamo a vedere le due linee, anche se esse sono state misurate e dunque noi ora *sappiamo* che esse sono uguali, questo non corregge la nostra visione, continuiamo a vederle diverse. Questo perché *l'intelligenza della percezione* non è nei concetti (che sono i nostri), né è frutto dei semplici dati della sensazione, ma è qualcosa che si organizza tra noi e l'oggetto in modo autonomo e che noi dobbiamo osservare e notare. Ma questo non concerne l'oggetto, concerne il contenuto d'esperienza. Sottolineo il fatto che per Brentano la percezione è un accettare (*Anerkennung*), e che i verbi utilizzati in queste lezioni sono esperire (*erleben*), notare (*bemerken*), fissare (*fixieren*), tutte nozioni fortemente cognitive. È qui che emerge il contenuto dell'esperienza nella sua autonomia e nella sua differenza specifica dall'oggetto.

Se ho ragione su questo punto, ossia che l'immanenza non è un misterioso processo interno di natura psichica ma ciò che la tradizione filosofica già conosce come *assimilazione della forma*, allora avanzo qui l'ipotesi che l'uso della nozione di contenuto sia stata introdotta dal primo Brentano precisamente per offrire una alternativa ad un modello della sensibilità che in realtà non è di Kant, ma che è una eredità dell'empirismo e che Kant assume volendola correggere introducendo l'idea del concetto in quanto regola, qualcosa che dà una forma alla materia grezza delle impressioni che ci colpiscono nell'impatto causale con il mondo. Ovviamente il concetto

che è sempre percezione di un particolare, e, dall'altra, la capacità o il potere della percezione, che ha come oggetto un universale (*Post. An.* 100a16-18). Dunque se è vero che la percezione è sempre diretta a qualcosa di singolo, punto assunto anche da Brentano, il contenuto della percezione sembra essere un universale, cioè un concetto. Osserveremo solo che questo non significa che sia il concetto di uomo a permettermi di vedere Callia. Ma solo di vedere Callia *in quanto* uomo.

¹⁵ F. Brentano, *Deskriptive Psychologie cit.*, pp. 31-71.

¹⁶ F. Brentano, *Über ein optisches Paradoxon. Erster Artikel* (1892) e *Über ein optisches Paradoxon. Zweiter Artikel* (1893) in F. Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, R.M.Chisholm e R. Fabian (a cura di), Felix Meiner, Hamburg 1979, pp. 104-135.

kantiano si sintesi è problematico e meriterebbe una attenzione maggiore che non è possibile qui concedergli¹⁷. Resta l'idea che ciò che ci proviene dall'esterno e che riceve la sensibilità è qualcosa di disorganizzato e confuso, privo di unità e omogeneità. Ma l'idea di sensibilità e esperienza in Brentano è diversa. In questo senso ritengo che in Brentano l'uso di "contenuto" sia cognitivo e non ontologico o psicologico. In questo senso una domanda del tipo "cosa è un contenuto mentale per Brentano?" potrebbe essere mal interpretata e dobbiamo definirla meglio. Un contenuto non è qualcosa che ha una certa natura, ma descrive come la nostra intuizione e i nostri concetti ci permettano un'assimilazione della realtà. Ma se è così, come io sostengo, perché allora secondo una certa interpretazione il contenuto per Brentano si comporterebbe come un elemento mediatore tra l'atto e l'oggetto? Lasciamo da parte le concezioni generali che ho appena esposto e entriamo più nel dettaglio per dare una risposta alla nostra domanda a partire dai testi.

II.

Per comprendere adeguatamente la nozione di *Inhalt*, dunque, ed il suo uso nella differenza che svolge tra ruolo concettuale e ruolo intuitivo, dobbiamo ritenere che l'uso che ne fa Brentano sia, come ho detto, sostanzialmente cognitivo. Tuttavia il primo Brentano accetta nel 1874 l'esistenza di *entia rationis* come oggetti del pensiero, posizione che verrà rifiutata dopo la svolta definitiva reista del 1905, in cui accetta come oggetto di pensiero solo oggetti concreti o *realia* (*concreta*)¹⁸. La nozione di contenuto dunque ha un riferimento ampio nella prima fase, sia le cose che le non-cose (*Undinge*) sono suoi referenti. È la tesi del contenuto come parte reale dell'atto o tesi del contenuto reale. In compenso dopo il 1905 per Brentano "essere

¹⁷ Cfr. J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*, PUF, Paris 1996.

¹⁸ Sull'*entia rationis* in Brentano mi permetto di rinviare a F. Boccaccini, *Quasi umbra entium. Suárez e Brentano sull'entia rationis*, in M. Sgarbi (a cura di), *Francisco Suárez and His Heritage*, Vita e pensiero, Milano 2010, in corso di stampa.

nella mente” vuol dire semplicemente “essere pensato”¹⁹. Per contenuto reale si intende dunque una qualche forma di *oggettualità*. Tale tesi comporta la possibilità di trattare il contenuto come un qualcosa – creando ambiguità con l’“oggetto immanente”, che invece è la cosa in quanto percepita, la casa in quanto veduta, un figlio in quanto amato, etc. – e di costruire così una ontologia dell’intenzionalità. Tale nozione anticiperebbe quella di “stati di cose” di Stumpf e quella di “obiettivi” di Meinong. Ma è anche molto simile all’idea di “contenuto” di Marty. Questa idea di contenuto come oggettualità mentale viene certo rifiutata da Brentano dopo il 1905, ma implicitamente è assunta all’epoca della *Psicologia dal punto di vista empirico*. Si può così sostenere che l’inflazionismo ontologico sarebbe una caratteristica del primo Brentano, suo malgrado e di cui lui stesso non sarebbe stato del tutto consapevole, a cui risponde più tardi con un deflazionismo ontologico rigido: solo le cose posso essere oggetto di pensiero. Il punto, però, è delicato e merita un chiarimento. Ciò che Brentano concede nel 1874 è che, per esempio, l’esistenza, la necessità, l’impossibilità, la possibilità, il vero, il falso o la virtù possano essere contenuti di pensiero poiché trova plausibile che qualcosa possa essere oggetto di un atto anche se privo di determinazioni individuali o specifiche, come è il caso per le idee che questi nomi evocano. Questo il senso della frase «die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist)». Ovviamente, poiché un contenuto si riferisce ad un oggetto, accettare che anche degli *irrealia* possano essere oggetti di un atto implica che possano divenire contenuti di un pensiero. Ma ciò è diverso dal dire che quando penso un cavallo, penso la rappresentazione di un cavallo. Brentano ha ragione a difendersi dall’accusa di Höfler, poiché lui ha sempre sostenuto che noi ci riferiamo con il pensiero ad oggetti, con la differenza che nella sua prima fase il concetto di oggetto era comune tanto ai *realia*, quanto agli *irrealia*, mentre successivamente il concetto di oggetto si restringe alle sole cose (*Dinge*) escludendo gli *irrealia* come oggetti di pensiero. Certo, dato il suo riferimento

¹⁹ Un’espressione come “Sein des Dinges im Geiste” è certamente usata nel linguaggio, nel senso di dire “essere nella mente”, tuttavia con ciò si indica un semplice esser-pensato (*ein bloßes Gedachtsein*), non un essere reale. Cfr. la lettera a F. Hillebrand del 21 maggio 1916, in Brentano, *Wahrheit und Evidenz cit.*, p. 117.

all'oggetto questo modifica il senso di contenuto. Se in un primo momento il contenuto è inteso come parte reale dell'atto, dopo diviene un mero pensato. Le cause di questa revisione sono duplici e interconnesse: una rinnovata riflessione sulla teoria delle relazioni in Aristotele e quella sulla natura della verità. Se, per esempio, si sostiene che un giudizio è vero in virtù di qualcosa che lo rende vero, allora una proposizione come "l'essere di A non è" implica l'esistenza di uno stato di cose negativo che rende vera questa proposizione, il che per Brentano è assurdo. Ma è assurdo anche concedere che esista l'essere di A e giudicare su di esso. Ciò che può essere oggetto di pensiero è A, non il suo essere o il suo non essere. Da qui la critica alla teoria della verità come corrispondenza. Un ruolo chiave nel cambiamento di atteggiamento di Brentano è giocato, a mio avviso, dalla nozione di contenuto di Anton Marty e dalla loro discussione polemica documentata nell'epistolario²⁰. È difficile valutare la giusta misura avuta da Marty in questa svolta. Si tenga presente, però, un altro fatto. Brentano include sotto il concetto di *aliquid* sia i realia che gli irrealia e, probabilmente, a seguito della conferenza sull'etica e di quella sulla verità (1889)²¹, maturerà una riflessione sui trascendentali *bonum* e *verum* che lo porterà, com'è presumibile, a ripensare criticamente il trascendentale *aliquid* inteso come concetto comune per enti e non enti. Ma il punto che ci deve interessare qui è un altro: ho affermato che il contenuto fa riferimento all'oggetto. Ma in che senso? Il contenuto della mia percezione visiva, come mostrano gli esempi sui paradossi ottici riportati da Brentano, non dipende certo dall'oggetto, il quale non varia al variare del contenuto dei miei pensieri. Questo è uno dei nodi di ogni teoria del contenuto: se non è l'oggetto, cosa rende il contenuto di X, il contenuto di X? L'esempio del rifiuto di entità come gli stati di cose in quanto correlati oggettuali dell'atto è segno del fatto che Brentano, in ultima analisi, rifiuta l'idea che il contenuto possa dipendere dal riferimento. Questo perché in generale il riferimento

²⁰ Cfr. F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz cit.*, pp. 63-90. Si vedano anche le lettere contenute in F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, F. Mayer-Hillebrand (a cura di), A. Francke, Bern-München 1966.

²¹ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), Oskar Kraus (a cura di), Felix Meiner, Hamburg 1969; *Über den Begriff der Wahrheit* (1889), in Brentano, *Wahrheit und Evidenz cit.*, pp. 3-29.

intenzionale non è una relazione, vero punto di svolta della sua riflessione filosofica²². Ritenere il riferimento mentale una relazione implica dover assumere che uno dei termini della relazione sia qualcosa anche se non presenta alcuna determinazione individuale. Se io affermo che X è più alto di Y, X e Y devono in qualche modo essere qualcosa se la mia affermazione è vera. In questo senso possiamo ritenere che il primo Brentano abbia una posizione esternista: il pensiero è diretto sia verso ciò che è reale, sia verso ciò che non è reale. Questa varietà del riferimento sarà mantenuta dalla sua scuola come principio base dell'idea di intenzionalità la quale sosterrà in generale una teoria relazionale dell'intenzionalità. In questo caso diremo, con un linguaggio contemporaneo, che i contenuti sono ampi. Ma l'ultimo Brentano cambia radicalmente direzione su questo punto adottando una teoria monadica del contenuto e una teoria avverbialista della percezione. Le qualità fenomeniche non sono parti dell'oggetto, ma una modificazione dell'esperienza stessa del soggetto, il che elimina il ricorso ai dati sensoriali. Le esperienze percettive, anche se vere, non presentano alcuna struttura relazionale a qualcosa di esterno che le rende vere. Con un esempio illuminante a sostegno dell'evidenza immediata del giudizio contro la necessità di una corrispondenza fattuale, Brentano porta anche un argomento a favore anche di una posizione internista del contenuto. Osserva Brentano:

«Se si volesse supporre che qualcuno conosce con evidenza immediata un oggetto lontano da lui e che con lui non abbia alcun nesso, per esempio un sasso su una strada di Pechino, [...] se nondimeno si affermasse che il sasso non esiste, che cosa accadrebbe nel caso in cui il sasso fosse rimosso? Chi lo rimuove non avrebbe alcun effetto su di me e così il mio comportamento psichico continuerebbe a sussistere invariato. Pertanto giudicherei ancora, come prima, che quel sasso si trova sulla strada. Anzi il mio giudizio non avrebbe affatto subito una modificazione e sarebbe dunque sempre evidente. Se si dicesse che ciò non è corretto, allora si dovrebbe dichiarare di credere che l'effettivo trovarsi del sasso sulla strada di Pechino abbia condizionato il mio giudizio evidente secondo cui esso era lì oppure, viceversa, che il suo essere lì sia stato condizionato dal mio giudizio evidente. Ma se fosse così, allora dell'evidenza del mio giudizio fareb-

²² F. Brentano, *Differenza tra riferimento psichico e relazione in senso vero e proprio* (1911), App. I, in F. Brentano, *Psicologia dal punto di vista empirico cit.*, II, pp. 117-121.

be parte anche il fatto di essere al corrente di questo rapporto di condizionamento»²³.

Se si sostenesse che il contenuto dipende da una relazione di tipo mentale all'oggetto esterno, allora modificando l'oggetto dovrei modificare anche il contenuto. Ma quale potere causale può avere un sasso sulla strada di Pechino sul mio stato mentale che verte su di esso? Se vi fosse, questa sorta di 'influenza' avrebbe una natura di tipo misterioso, invisibile, quasi magica. Ammettendo questo, da un punto di vista filosofico, dovremmo concedere che esistono delle relazioni metafisiche, ossia non sensibili, tra i nostri pensieri e gli oggetti. È, se vogliamo, il problema di Hume: quale relazione può esservi tra un *matter of fact* e una *relation of ideas*? Brentano ne conclude dunque che l'evidenza del giudizio non dipende da una corrispondenza ad una entità esterno al giudizio, ma significa anche, come l'esempio mostra, che non c'è alcuna relazione necessaria di dipendenza tra il contenuto di una rappresentazione e l'oggetto a cui tale rappresentazione si riferisce (Contenuto \neq Oggetto). Un contenuto si riferisce al mondo, certo, ma non ne dipende. Si badi che la concezione internista di Brentano non è in contraddizione con l'affermazione che i pensieri si riferiscano solo a *realia*. Nega solo che il possesso di un contenuto mentale sia dipendente o in una qualche relazione con l'esistenza o meno dei *realia*. Ed è per questo che giungerà ad affermare che il riferimento non è una relazione, ma qualcosa che si comporta in modo simile. Si noti che questa è la questione che fa da sfondo al rapporto tra rappresentazioni concrete o proprie e rappresentazioni astratte o simboliche, che saranno fatte oggetto di analisi da Husserl nella *Filosofia dell'aritmetica* (1891).

In questa parte delle riflessioni dell'ultimo Brentano vengono a intrecciarsi analisi metafisiche, ontologiche e psicologiche particolarmente difficili. Ma in lui non divengono mai una teoria astratta dell'ente, ma una riflessione sugli elementi ultimi della nostra esperienza poiché per Brentano la metafisica è sempre una metafisica dell'esperienza. Ed è in questo senso che la nozione di contenuto come nozione cognitiva compie il proprio lavoro. Ciò tocca il pro-

²³ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, III: *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein; Außere und innere Wahrnehmung, Begriffe*, O. Kraus (a cura di), Felix Meiner, Leipzig 1928; trad. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico*, III, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 33.

blema della conoscenza e dell'accesso al mondo esterno che concerne più una filosofia del pensiero che una ontologia dell'intenzionalità. E tuttavia i suoi allievi sono rimasti fedeli all'idea che l'intenzionalità sia una relazione. Ma com'è accaduto questo *shift* semantico? In parte ne è responsabile, suo malgrado, lo stesso Brentano, in parte è dovuto alla ricezione della sua prima teoria, in particolare la distinzione in uso introdotta da Twardowski nel suo libro *Sul contenuto e l'oggetto della rappresentazione* pubblicato nel 1894²⁴. Per quel che concerne Brentano, dirò che tale svolta è dovuta, come ho anticipato, ad una certa interpretazione della teoria delle relazioni in Aristotele. Secondo alcuni l'ontologia del primo Brentano dipenderebbe da una difesa della teoria della corrispondenza aristotelica – ma, forse, sarebbe meglio parlare di corrispondentismo tomista²⁵. In ogni caso la nuova teoria della verità come evidenza, iniziata ad elaborare dopo il 1889, cambia questo punto di vista e con esso la sua prospettiva ontologica pluralista. Però coloro i quali sostengono che la teoria della verità sia la causa di questo *turning point*, non spiegano perché Brentano abbandona la teoria corrispondentista. In realtà, solo in parte il corrispondentismo del primo Brentano dipende dalla teoria della verità d'Aristotele, nella misura in cui la sua interpretazione della verità in Aristotele dipende dalla sua teoria delle relazioni²⁶. Insomma, poiché è la definizione di relazione a cambiare, cambia la sua teoria della conoscenza e del giudizio da cui dipende, non il contrario. E lo stesso vale per il riferimento intenzionale. Non posso qui soffermarmi su questo punto, posso far solo osservare che per il primo Brentano “la rossità del gatto” è un giudizio il quale implica, se intendiamo il riferimento intenzionale come una relazione, tanto l'esistenza del gatto, fondamento della relazione, quanto la

²⁴ K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*, Alfred Hölder, Wien 1894; trad. it. di S. Besoli, *Contenuto e oggetto*, Bollati Boringhieri, Milano 1988.

²⁵ F. Mayer-Hillebrand, *Franz Brentanos Einfluss auf die Philosophie seiner Zeit und der Gegenwart*, «Revue Internationale de Philosophie», LXXVIII (1967), pp. 373 sgg.

²⁶ Non vi è un'unica teoria della verità in Aristotele, fatto che Brentano non manca di rilevare nella dissertazione del 1862. Su questo punto vedi P. Crivelli, *Aristotle On Truth*, CUP, Cambridge 2004.

rossità del gatto come suo correlato²⁷. Nelle lezioni di Vienna Brentano formula la sua prima teoria della categoria psicologica dell'oggetto (*einer Lehre psychischen Kategorien zum Gegenstand*) che, in effetti, era quasi assente nella *Psicologia dal punto di vista empirico* e che lo conduce alla sua distinzione tra psicologia genetica e psicologia descrittiva²⁸. Nel corso di queste lezioni²⁹ distingue due differenti tipi di parti (*Teile*): le parti separabili realmente e le parti distinzionali, ossia separabili solo con il pensiero. Le prime sono chiamate anche parti fisiche, le seconde parti logiche. Ora, la condizione per essere parte separabile attualmente è che l'oggetto continui ad esistere anche una volta che la parte è stata staccata. Ad esempio una coda è parte separabile del gatto. E sia l'intero che la parte possono esistere in modo indipendente. Questo tipo di analisi Brentano la riporta anche sulla coscienza. L'atto del vedere e l'atto dell'udire sono anch'esse parti separabili, poiché la coscienza (ma sarebbe meglio dire *der Denkende*, colui che pensa) può continuare ad esistere anche senza una o entrambe le parti. Poi distingue tra separabilità monolaterale e reciproca. Queste parti a loro volta sono separate mutualmente tra loro, infatti posso continuare a vedere anche se smetto di udire, ma sono legate in modo monolaterale alla coscienza poiché non possono continuare ad esistere staccate dalla coscienza. La separabilità monolaterale è illustrata anche dalla relazione tra chi pensa e il contenuto. Anche il rapporto tra sentire (*empfindungen*) e notare (*bemerken*) e la relazione tra rappresentare (*vorstellen*) e desiderare (*begehren*) sono monolaterali. Il primo membro può esistere senza il secondo, ma non il secondo senza il primo. Brentano afferma che gli atti mentali possono essere identificati come le parti separabili della coscienza in modo monolaterale. Tutto ciò conferma la teoria della relazione a due termini come relazione attuale che impone ad entrambi i termini di avere una certa forma di esistenza. Il

²⁷ Quanto questo dipenda dalla lettura di Aristotele è lo stesso Brentano a chiarirlo in F. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* (1911), R. George (a cura di), Felix Meiner, Hamburg 1980, pp. 46 sgg.

²⁸ F. Brentano, *Meine letzten Wünsche für Österreich*, Cotta, Stuttgart 1895, p. 84.

²⁹ Vedi in particolare le lezioni di logica raccolte in F. Brentano, *Die Lehre vom Richtigen Urteil. Nach den Vorlesungen über Logik, mit Benützung anderer Manuskripte aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie, aus dem Nachlass*, F. Mayer-Hillebrand (a cura di), A. Francke, Bern 1956; e quelle di psicologia descrittiva in Brentano, *Deskriptive Psychologie cit.*

correlato dell'atto è anch'esso una parte separabile. Così, allora, ritornando al nostro esempio, la rossità del gatto è concepita come parte separabile in analogia a quella fisica. Il gatto è un *reale*, la rossità è un *irreale*. Ma il pensiero può dirigersi su entrambi. Il gatto è l'oggetto del mio atto, la rossità il suo contenuto (in analogia al giudizio "A è", dove A è l'oggetto e l'esistenza di A è il contenuto del giudizio). Più tardi Brentano riconoscerà il proprio errore suggeritogli dal linguaggio, osservando che la rossità in alcun modo è parte di una cosa, anche se logica. Se si affermasse che l'universale "rossità" è parte di un gatto, ne seguirebbe che i concetti, ossia gli universali, sono parti reali degli oggetti. Ma questa è una forma di platonismo che Brentano non accetta. Questa, in sintesi, è l'origine della teoria del contenuto come parte reale dell'atto. La conseguenza del suo rifiuto è negare che vi sia una qualsiasi relazione tra la rossità del gatto come contenuto di una rappresentazione e il gatto rosso che ho di fronte.

Twardowski prosegue la via aperta da Brentano, ma fa subire alla nozione di contenuto una forte torsione ontologica, enfatizzando ciò che affiorava dalle lezioni sull'intero di coscienza e creando così una frattura insolubile rispetto al successivo uso cognitivo che Brentano stabilirà di tale concetto, cristallizzando così questa nozione nell'uso ontologico che ne farà poi l'intera scuola. Da questo punto di vista il contenuto verrebbe a coincidere con un aspetto o una descrizione del mondo nella misura in cui "l'allievo di Platone" e "il maestro di Alessandro" sono delle descrizioni del nome proprio "Aristotele". Ritroviamo precisamente questo senso in Twardowski quando discute delle *Wechselvorstellungen*, le rappresentazioni interscambiabili, in merito alla distinzione reale tra contenuto e oggetto³⁰. Com'è noto, la fenomenologia e la filosofia analitica hanno radici comuni³¹. Infatti, Twardowski, come egli stesso sottolinea, usa la nozione di contenuto nello stesso modo in cui Benno Kerry usa quella di concetto. Nel §6 di *Contenuto e Oggetto*, dedicato precisamente alla differenza tra il contenuto e l'oggetto della rappresentazione,

³⁰ K. Twardowski, *Contenuto e oggetto cit.*, p. 84. Twardowski fa l'esempio di Salisburgo, «la città situata sul luogo della romana Juvavum» e «il luogo di nascita di Mozart».

³¹ Cfr. J. Benoit, *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, PUF, Paris 2001.

Twardowski scrive: «la differenza tra il concetto di un numero e il numero stesso risulta chiara dal fatto che il numero ha delle proprietà ed è implicato in relazioni che sono del tutto estranee al concetto – si pensi qui al colore rosso che è esteso e al concetto di rosso, che non è rosso e non è esteso – *Kerry intende per concetto ciò che noi chiamiamo contenuto della rappresentazione*; il numero stesso è l'oggetto)»³². Benno Kerry è stato l'avversario di Frege. Frege elaborò la sua nozione di concetto e la separazione netta tra concetto e oggetto sulla scorta delle critiche che Kerry indirizzò ai *Fondamenti dell'aritmetica*. Trovo estremamente significativo che Twardowski lo citi e che identifichi il concetto nell'uso che ne fa Kerry nella serie di otto articoli intitolati *Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung* (1885-1891), per definire il proprio concetto di contenuto. Ma di che tipo è questa relazione tra contenuto e oggetto? Twardowski lo chiarisce immediatamente: «L'oggetto viene rappresentato come oggetto *per mezzo* di un contenuto corrispondente» ossia il contenuto è il termine medio tra l'atto e l'oggetto. Per definire l'oggetto (§7) Twardowski usa la formula «ciò che è rappresentato per mezzo di una rappresentazione», e si richiama a Kant su questo punto, non a Brentano, e al concetto di oggetto *in generale* «come il concetto più alto con il quale si suole dare inizio alla filosofia trascendentale» (§7). Tralascio questo punto, su cui ci sarebbe molto da dire a proposito di questi elementi di kantismo all'interno della scuola. Ciò che mi interessa, però, per quel che concerne la nozione di contenuto è che questa teoria ha un risvolto sul piano del linguaggio che Twardowski aveva descritto nel §3 dedicato alla relazione tra nomi e rappresentazioni (ossia nomi e idee, in senso lockiano). Per Twardowski «il contenuto è il significato di un nome». Nel §4, dove cita e corregge Drobisch, egli sostiene che «il nome significa il concetto (il contenuto della rappresentazione) e che grazie a ciò esso nomina l'oggetto» secondo uno schema del tipo:

Nome -----→ Significato=Concetto -----→ Oggetto

Questo modello è un modello di riferimento indiretto. Lo schema di riferimento è quello linguistico ed è modellato su una teoria dei nomi solo in parte milliana. I nomi sono segni categorematici e

³² K. Twardowski, *Contenuto e oggetto cit.*, p. 83, corsivo mio.

le tre funzioni del nome sono: (1) render noto un atto di rappresentazione; (2) il destare un contenuto psichico; (3) il designare un oggetto che è rappresentato mediante la rappresentazione significata dal nome. Solo in parte questa tripartizione è ricalcata su quella delle lezioni di logica di Brentano degli anni settanta alle quali Twardowski aveva assistito a Vienna. In effetti, Brentano stesso si richiama alla teoria dei nomi di John Stuart Mill. Secondo Mill usare un nome proprio vuol dire identificare l'oggetto che esso nomina per via di una associazione mentale diretta tra nome e oggetto. Ma alla teoria dei nomi di Mill si è richiamato anche Saul Kripke per la questione del riferimento diretto e per criticare il dogma fregeano della dipendenza di questo dal senso, nell'interpretazione che ne ha dato Russell. Com'è noto per Kripke, invece, i nomi propri sono casi di riferimento in assenza di senso.

Tuttavia, Kripke a parte, la questione è importante poiché anche Brentano nelle sue lezioni di logica adotta la teoria dei nomi di Mill, a cui si richiama impropriamente Twardowski³³. Da un lato la connotazione esprime il rapporto tra il linguaggio e il pensiero, la denotazione invece fissa il rapporto tra il linguaggio e la realtà. E anche nel caso del modello milliano questa relazione è diretta. Ora, anche Brentano, come Twardowski, aveva affermato che le parti categorematiche nominano degli oggetti "per intermediario dei concetti", ma non nello stesso modo in cui Twardowski intende questa relazione. Il punto qui è capire cosa è un nome. Per Brentano un nome è ciò che completa una rappresentazione³⁴; i nomi designano o significano i concetti e il linguaggio completa l'atto del pensare, dunque un pensiero che non viene espresso nel linguaggio è un atto incompleto. Brentano chiama questa relazione di designazione, *significazione (Bedeutung)*. Si può notare la differenza dallo schema di Twardowski sulle tre funzioni del nome. Per Brentano i concetti non sono dei significati, ma i concetti sono *qualcosa che possiede* un significato, così come i nomi sono qualcosa che possiede designazione. A differenza di Twardowski, qui il nominare (*nennen*) e il significare (*bedeuten*) sono due atti separati, l'oggetto non è raggiunto per mezzo del concetto. Brentano concilia dunque Mill con Hobbes, il quale sosteneva invece che i nomi si riferiscono alle idee e

³³ F. Brentano, *Die Lehre vom Richtigen Urteil cit.*, §18.

³⁴ *Ibid.*, §16.

non alle cose, dando ad entrambi ragione poiché affermano cose diverse. Brentano separa molto sottilmente i due atti, i nomi dunque nominano le cose e significano le idee.

Ma, se non da Brentano, da chi prende questa teoria Twardowski?

Twardowski ritiene che le proposizioni "il fondatore dell'etica" e "un figlio che ha offeso suo padre" siano nomi. Un nome definito e un nome indefinito. Tuttavia non troviamo questi esempi in Brentano. Infatti questa idea gli proviene da Anton Marty da cui riprende il tipo di esempi. Un nome che definisce l'oggetto potrà completare l'espressione. Come si può notare siamo molto vicini a Frege, se pensiamo all'argomento come qualcosa che completa la funzione. Infatti l'esempio di Marty è quello di Aristotele «maestro di Alessandro il grande» e «fondatore della scuola peripatetica»³⁵. Queste espressioni presentano ciò che Marty chiama *Unvollständigkeit*, incompletezza. La teoria di Marty è antikripkiana, o antimilliana, egli infatti afferma che i nomi nominano gli oggetti «*mediantibus conceptibus*», dove i concetti sono tali descrizioni incomplete³⁶. Nella recensione del 1896 a *Contenuto e oggetto* Husserl critica Twardowski precisamente su questo punto e dunque, implicitamente, critica anche l'idea di contenuto di Marty.³⁷ Egli riprende le tre funzioni del nome nel §3 espresse in *Contenuto e oggetto*:

1) rendere noto che colui che parla si rappresenti qualcosa (Atto);

³⁵ A. Marty, *Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie*, serie di sei articoli in «*Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*», VIII (1884), pp. 293 sgg.

³⁶ La questione non era ignota all'interno del circolo brentaniano se si pensa che Ludwig Landgrebe, poi assistente di Husserl, ottenne la sua abilitazione a Praga con O. Kraus con la tesi *Nennfunktion und Wortbedeutung. Eine Studie über Martys Sprachphilosophie*, Halle 1935. Il soggetto della tesi di Landgrebe verteva precisamente sulla questione del significato dei nomi propri in Marty.

³⁷ E. Husserl, K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung, Wien 1894*, in E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen 1859-1938*, Martinus Nijhoff, The Hague 1979, pp. 349-356; trad. it. di S. Besoli, *Recensione a: K. Twardowski, Sulla dottrina del contenuto e dell'oggetto delle rappresentazioni: una ricerca psicologica (1894)*, in S. Besoli-V. De Palma (a cura di), E. Husserl, *Logica, psicologia, fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 125-132.

- 2) l'atto suscita in colui che ascolta un determinato *contenuto* psichico che costituisce il suo 'significato';
- 3) per mezzo del significato esso nomina un oggetto.

Secondo Husserl l'errore di Twardowski è quello di identificare il significato di un nome con il contenuto della rappresentazione corrispondente. Questa è in sintesi l'osservazione di Husserl: il significato di due nomi può essere lo stesso, mentre il contenuto non può esserlo. Il punto centrale della critica di Husserl è che Twardowski non distingue tra contenuto e significato, identificando il significato con una descrizione dell'oggetto (come ad esempio "il maestro di Alessandro"). Secondo Husserl il contenuto è qualcosa di osservabile, il significato non può esserlo. Esso è ideale. Non può mai essere espresso o esemplificato attraverso un nome o un enunciato. Il contenuto è un atto individuale psichico, mentre il significato non è reale e non è individuale. Inoltre il contenuto di un nome può variare, il significato no. Infatti il significato del nome Aristotele non è ciò che ognuno di noi può associare a questo nome, ma è qualcosa di fisso. Il contenuto può essere una descrizione definita (il maestro di Alessandro), ossia ciò che ognuno di noi pensa, associando al nome Aristotele, una certa immagine, un aspetto di Aristotele. Ma non è questo il significato di Aristotele. Il suo significato esiste, ma non ha alcuna forma determinata in un enunciato, secondo quella che sarà poi la teoria dell'idealità del significato. Da questo punto di vista la sua idea di significato è molto simile alla nozione di *proposition* di Russell e del primo Wittgenstein. Credo che in questo senso il contenuto in quanto significato prenda qui ancora un altro uso, rispetto al senso brentanoiano che qui stiamo indagando. Dovremmo introdurre la nozione di *essenza* per caratterizzare questo uso, ma va oltre il nostro intento. Tuttavia nell'interpretare Brentano, Husserl ha la responsabilità finale di restituircene una falsa immagine, come quella del filosofo dell'oggetto interno dove ancora rimane confusa la distinzione tra contenuto e oggetto. Infatti Husserl sostiene che «il contenuto risiede realmente nella rappresentazione», mentre il significato solo funzionalmente. "Contenuto" per Husserl è un termine psicologico che condanna l'intenzionalismo twardowskiano. Mentre il significato non è frazione o parte della rappresentazione, il significato è una *funzione* della rappresentazione. Dunque secondo Husserl dovremmo distinguere nella rappresentazione: il contenuto (*Gehalt*) reale psicologico in quanto distinto in

atto e contenuto (*Inhalt*); e il contenuto logico (*Gehalt*) ideale distinto in significato e oggetto. Ciò che qui ci deve interessare è che nel correggere Twardowski, Husserl getta un'ombra su Brentano, facendo apparire la psicologia descrittiva come una fenomenologia psicologica, opponendo alla dipendenza dall'intuizione brentaniana, la necessità per il pensiero di una legalità formale a priori che possa donare forma al *Gehalt* logico, ossia a qualcosa che non ha ancora una forma ma che *deve* averne una. Il punto interessante è che per Husserl dunque il significato non è qualcosa di concettuale, bensì qualcosa di ideale. C'è, ma non ha alcuna forma determinata. Tuttavia per afferrare questo oggetto, come riconoscerà nelle *Ideen*, avrà bisogno di una coscienza non-empirica, questione che condurrà la fenomenologia oltre i confini prudenti posti da Brentano ad una coscienza descrivibile nei limiti della sola esperienza. Osserviamo solo, per ciò che concerne la nostra indagine, che Husserl non sembra accorgersi che per affermare tutto ciò assume, senza giustificarla, l'idea che l'intenzionalità sia una proprietà non monadica.

III.

Possiamo avviarci alla conclusione facendo alcune considerazioni generali che permettano un confronto tra la nozione brentaniana di contenuto e il dibattito sul non-concettuale. Le nostre osservazioni hanno avuto inizio dalla relazione tra *Sinn* e *Bedeutung*. Si noti innanzitutto che la relazione tra senso e riferimento non è quella di opposizione, ma di presupposizione. Il senso non si oppone al riferimento, ma o lo presuppone oppure lo fonda. L'idea che il senso fissa il riferimento è stata certo quella dominante. Osserviamo però che il modo in cui la priorità del senso sul riferimento al mondo sia divenuta *tout court* priorità della sfera concettuale è una storia che dovrebbe essere narrata a parte e che, in un certo modo, è ancora da scrivere nei dettagli, poiché non è assolutamente così evidente che ciò che non è proposizionale o concettuale sia *ipso facto* anche non linguistico. Fin dai tempi del *Cratilo*, i filosofi hanno ritenuto che il linguaggio fosse uno strumento indispensabile per l'espressione del pensiero e ad esso hanno dedicato analisi raffinate, ma hanno anche ritenuto che esso *non* fosse il pensiero, né che la materia del pensiero potesse essere completamente raccolta come in un crogiuolo e

prendesse poi forma nel linguaggio³⁸. Certo, la svolta linguistica non sostiene che il linguaggio sia il pensiero – il che sarebbe una forma di antropologismo – ma solo che ne sia la sua espressione più compiuta e che dunque per analizzare ciò che pensiamo non dobbiamo occuparci di ciò che accade nella nostra testa quando pensiamo, ciò che conta è come diamo forma ai nostri pensieri quando li esprimiamo perché è in quel momento che acquistano un significato. È qui importante la nozione di *regola*. I pensieri si organizzano secondo regole e si raccolgono sotto rappresentazioni comuni chiamate *concetti*. Queste rappresentazioni sono inerti finché non vengono espresse in un enunciato, esse prendono vita nel discorso che dona loro la capacità di significare qualcosa. I concetti dunque non hanno un significato prima di essere espressi linguisticamente. Tuttavia, se ciò è vero, dobbiamo constatare che il significato di un nome, dunque, non dovrebbe essere fissato dal limite di un concetto, poiché non è così evidente che vi sia identità tra il significato di un nome e il concetto che quel nome indica. Cosa si dirà, ad esempio, del tempo o di Dio, nomi che acquistano ed esprimono in ogni cultura un certo significato, ma che di certo non possiamo schematizzare per mezzo di un concetto? Accadrà allora che l'opposizione concettuale/non-concettuale difficilmente possa riflettere specularmente quella tra linguistico/non-linguistico, e dunque dovremmo concedere che anche il non-concettuale possa avere una certa espressione nel linguaggio, poiché non tutto ciò che il linguaggio esprime è concetto anche se è portatore di un significato. Il linguaggio è una forma di rappresentazione di un oggetto o di uno stato di cose, mentre il concetto non ne è che la definizione. Questi due piani a volte si confondono, poiché non viene mantenuta la differenza tra intensione e estensione di un concetto e tra senso e riferimento di un nome, facendo collassare l'intensione sul senso e l'estensione sul riferimento, confondendo un vocabolario logico con un vocabolario semantico. Ovviamente questo gesto, che ha avuto le sue buone ragioni, ha avuto vita felice dopo la svolta linguistica, anzi potremmo dire che ne è all'origine, ma forse oggi si dovrebbe protestare contro questa

³⁸ Anche Brentano, ad esempio, nelle sue lezioni di logica non si sottrae a questo confronto tra pensiero e linguaggio. Ma egli ritiene che non vi sia «alcuna intima parentela tra parlare e pensare». Vedi, ad esempio, i §§11-14 in F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil cit.*

assimilazione ingiustificata. Resta da capire, in ogni caso, se questi modi di rappresentare il mondo siano indipendenti dalle capacità concettuali di chi pensa tali rappresentazioni. Secondo i concettualisti - questo è il punto - vi è una dipendenza stretta tra i modi di presentazione di un oggetto o di una situazione e le nostre capacità concettuali. Senza, sostengono, non potremmo avere alcuna immagine del mondo. Al contrario, per i non concettualisti, esistono degli stati mentali che possono rappresentare il mondo senza che questi stessi stati mentali posseggano già o richiedano dei concetti per afferrare i propri contenuti. Nel suo celebre libro *Mente e Mondo*, John McDowell ha espresso l'idea secondo cui l'intelletto e la sensibilità hanno un rapporto di fondazione particolare, tale per cui «dobbiamo affermare che l'intelletto è già inestricabilmente implicato nella fornitura stesse della sensibilità»³⁹. Con questo semplice gesto McDowell, evocando il nome di Kant, ma pensando ad Hegel, ha riportato, insieme ad altri, la questione del senso generale dell'esperienza al centro della discussione filosofica attuale⁴⁰.

³⁹ J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994; trad. it. di C. Nizzo, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999; in particolare mi sto riferendo alla terza lezione, precisamente la lezione dedicata al concettualismo, dove si nega la possibilità di un contenuto non-concettuale.

⁴⁰ Questo 'ritorno a Kant' non è un'operazione di McDowell. La figura principale, vera autrice di questo spostamento all'interno della filosofia americana contemporanea, è quella di Wilfrid Sellars. Il maggior impegno di Sellars fu quello di allontanare la filosofia di tradizione analitica da una certa narrazione filosofica che faceva capo all'empirismo classico, rivisitato dal positivismo logico del circolo di Vienna, per portarla verso il terreno della filosofia trascendentale, mostrando così gli errori alla base della teoria dei dati sensoriali, ma permettendo così anche una certa forma di ospitalità in essa di una tradizione ad essa lontana come l'idealismo tedesco. Tuttavia storicamente il rinnovo dello studio di Kant all'interno della filosofia analitica è leggermente più tardo e non fu una conseguenza diretta della filosofia di Sellars, che rimase un filosofo per pochi, ma principalmente si deve a due opere: quella di J. Bennett, *Kant's Analytic*, CUP, Cambridge (Mass.) 1966, e quella di Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London 1966. Solo successivamente il lavoro di Sellars verrà letto e assimilato alla luce di questa nuovo interesse per Kant, di cui Sellars del resto aveva preparato la strada in America. Per capire l'importanza che oggi ha assunto la figura di

Ho richiamato il nome di McDowell perché le sue lezioni si aprono a partire proprio da una celebre riflessione circa il rapporto tra intuizioni e concetti che Kant ci consegna in un famoso passo della *Critica della ragion pura*: «i concetti senza contenuto sarebbero vuoti, le intuizioni senza concetti sarebbero cieche». Trovo interessante sottolineare questo punto perché tale tesi sulle condizioni del nostro modo di fare esperienza è esattamente la stessa contro la quale Brentano per tutta la vita aveva lungamente lottato (in particolare, più che contro Kant, egli lottò contro i neokantiani e la divisione tra scienze della natura e scienze dello spirito). A conferma di ciò posso citare il dettato del 3 settembre del 1916 su Thomas Reid in cui Brentano afferma:

«Kant una volta affermò che i concetti senza le intuizioni sono vuoti e che le intuizioni senza i concetti sono cieche. Che cosa egli intese con queste strane espressioni? Un'intuizione cieca pare addirittura contraddittoria, ma sembra che egli la ritenga equivalente a confusa, indistinta; soltanto la sintesi concettuale e l'analisi conferiscono chiarezza. Ma che cosa significa allora affermare che i concetti senza intuizioni sono vuoti? Egli intende forse dire che per loro tramite non sarebbe pensato alcunché? O che piuttosto qualcosa sarebbe pensato ma senza una determinazione individuale? L'intuizione dello spazio per sé solo, vuoto di tutto ciò che lo riempie, appare la più vuota possibile, poiché la determinazione è sufficiente affinché essa valga come non vuota di determinazioni. D'altra parte però, ciascun concetto generale deve avere una qualche determinazione, e alcuni di essi possono averne molte. Perché allora esso deve essere vuoto?»⁴¹.

Probabilmente Brentano sarebbe stato profondamente contrariato dall'idea di un «concettuale senza confini», come lo intende McDowell, e avrebbe immaginato rivolto a lui le stesse obiezioni che rivolse già a Kant. Ma Brentano qui dice qualcosa di più. Ovviamente il tono assunto da Brentano è polemico, come ogni volta che affronta Kant, ma io credo che noi dovremmo prendere sul serio questo confronto con Kant e capire il senso di questo rifiuto. Egli

Kant nella tradizione analitica, cfr. ad esempio R. Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, OUP, Oxford 2001.

⁴¹ F. Brentano, *Was an Reid zu loben. Über die Philosophie von Thomas Reid*, «Grazer Philosophische Studien», I (1975), dal *Nachlass* (H35); trad. it. di S. Besoli, *Ciò che dobbiamo elogiare nella filosofia di Thomas Reid*, «Annali di Discipline Filosofiche dell'Università di Bologna», VII (1985-86), pp. 5-23.

vuole suggerire che non vi è alcuna necessità nel riconoscere in questa relazione una opposizione reale tra concetti e intuizioni. Brentano qui sta attaccando l'idea, che egli attribuisce a Kant, secondo cui le condizioni delle connessioni necessarie delle percezioni non sarebbero immanenti alla percezione stessa, ma aggiunte dall'intelletto, in un mondo dove la sensibilità e l'intelletto sono originariamente separati da uno iato incolmabile. Perché dovremmo accettare questa premessa, quasi mitica, sulla quale si fonda la distinzione tra intuizioni e concetti? Davvero la sensibilità consiste in un caos di dati del tutto slegati, che ricevono una forma da noi? Davvero l'atto di pensare trova il suo luogo solo nell'*Urteil* e nella sua capacità di sintesi delle rappresentazioni? Cosa garantisce che tali connessioni necessarie siano trascendenti la sensazione? Potrebbero essere *immanenti* alle stesse percezioni. Di fronte a questo dibattito tra concettuale *vs.* non-concettuale, che si raccoglie al termine di una linea ideale Kant-Frege, proviamo allora una certa resistenza nell'accettare i termini stessi della disputa. Brentano ci chiede di cambiare punto di vista. La separazione netta tra rappresentazione e giudizio, punto così importante nella sua psicologia, produce questo effetto di spostamento di fronte al trascendentalismo. Il suo senso è diretto precisamente contro il gesto kantiano di intendere prima la rappresentazione come parte del giudizio e poi, in seconda battuta, trovare una soluzione alla questione dell'unità del giudizio. Per Brentano invece la rappresentazione e il giudizio sono due modi diversi di pensare il mondo. Non solo. Se per Kant «pensare è conoscere per concetti», allora vi è un privilegio del giudizio inteso unica e sola forma del pensiero. Al contrario, per Brentano, è la rappresentazione ad avere una priorità cognitiva sugli altri due strati del pensiero, il giudizio e il sentimento, poiché questi sono fondati su essa. Pensare dunque non è un facoltà, ma è un rapporto teso tra un atto (sensibile o noetico) e il proprio oggetto, rapporto che egli chiama riferimento intenzionale. Questa struttura non elimina quella di sintesi delle rappresentazioni messa in opera dal giudizio, è solo più originaria.

Ma, allora, a questo punto, possiamo affermare che l'intenzionalità è un dispositivo di trascendentalità? È difficile dare una buona risposta a questa domanda e, in fondo, tentare di dare una definizione di contenuto nella psicologia di Brentano è un modo per rispondere a tale questione che credo essere una delle questioni centrali della filosofia del pensiero di Brentano. Sì e no, diremo. Sì, nel

senso generale che essa ci mette nelle condizioni di possibilità di pensare un contenuto d'esperienza (qualcosa). Spiegare l'intenzionalità non vuol dire altro che spiegare come noi pensiamo – ossia sotto quali condizioni ci è dato – qualcosa nell'esperienza. No, se lo intendiamo nel senso forte di Kant, per le implicazioni che un dispositivo trascendentale richiede, come ad esempio una distinzione rigida tra ciò che è dato al pensiero e ciò che è posto da esso, e dunque tra, da una parte, la contingenza del dato e, dall'altra, la necessità e l'universalità della legge, proprietà senza le quali non si può parlare in senso proprio di trascendentale. Chiariamo con un esempio questo punto. Ho detto che la virtù per il tardo Brentano non può essere oggetto di pensiero poiché manca di individuazione. Tuttavia noi parliamo di virtù. Così come parliamo della possibilità, della necessità, della verità e così via. Di cosa parliamo dunque? «Il termine *virtù*, ad esempio, indica che chi parla sta pensando ad una persona virtuosa e a ciò che le concerne»⁴². Brentano non vuol dire che noi non abbiamo alcuna idea della virtù, sta dicendo che un concetto astratto come questo è costruito a partire da un esempio concreto. Se vogliamo scrivere un trattato sulla virtù dovremo osservare e descrivere il carattere e le azioni di personaggi che riteniamo virtuosi e dovremo dedurre il concetto di virtù a posteriori. Non esiste la virtù come qualcosa che può essere colto dal pensiero direttamente, esistono solo le persone virtuose da cui noi ricaviamo il concetto della virtù. Un esempio, un contesto, un riferimento dunque sono necessari per avere un contenuto, ma nell'occasione che li rende possibili non vi è nulla di necessario, né tantomeno nel contenuto che pensiamo che muta al mutare del suo esempio e che non ne dipende metafisicamente.

Quando Brentano arriverà a definire il contenuto di un pensiero noterà che esso è indipendente dal riferimento. Questo è il risultato più importante della nostra analisi e va fissato con chiarezza. Si badi, però, che questo non significa che un contenuto non si riferisca al mondo. C'è solo un *engagement* diverso nel pensare il reale. Questo è possibile perché “riferirsi” e “dipendere” appartengono a campi semantici diversi. La capacità di riferirsi a qualcosa è un atto cogni-

⁴² «Z.B. der Name “Tugend” zeigt an, dass der Sprechende einen Tugendhaften denkt und mit ihm als solchem sich beschäftigt», F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz cit.*, p. 78.

tivo. "Dipendere" è una relazione metafisica. Per questo Brentano si accorgerà che il riferimento intenzionale non è una relazione. Il riferimento intenzionale inoltre può essere duplice: o concettuale (*begrifflich*) oppure intuitivo (*anschaulich*). Così accanto a rappresentazioni con contenuto concettuale, esistono anche pensieri la cui natura è non-proposizionale, non-descrittiva e non-linguistica, ossia ciò che Brentano chiama rappresentazioni intuitive⁴⁵. Avremo dunque rispettivamente dei contenuti concettuali e dei contenuti intuitivi, o se si vuole, *abstracta* e *concreta*. Ma c'è di più. Conseguentemente al suo empirismo, Brentano sostiene che un contenuto concettuale che non abbia come base un contenuto intuitivo sia da ritenersi nullo o quantomeno sospetto (nel senso di essere meramente speculativo). A differenza di Kant dunque, secondo il quale concetti e intuizioni sono in un rapporto di fondazione reciproca, in Brentano essi intrattengono una relazione di fondazione unilaterale a vantaggio dell'intuizione, fondamento di questa relazione. Sono le rappresentazioni intuitive i primi mattoni del nostro edificio epistemico. Nella sua filosofia del pensiero dunque non solo i contenuti non concettuali sono possibili, ma essi sono necessari per avere e disporre correttamente dei contenuti concettuali.

È sempre difficile, in conclusione, riassumere un classico in una formula. Brentano è lettore attento di Aristotele, ma anche di Locke, Descartes e Leibniz. Resta faticoso, però, conciliare *the way of ideas* con il realismo aristotelico e a volte Brentano stesso non sembra accorgersi della frattura insuperabile. Tuttavia i problemi aperti dalla sua teoria del contenuto mentale e del riferimento intenzionale trovano ancora eco, come abbiamo cercato di mostrare, nel dibattito contemporaneo. Del resto, se dall'età moderna in poi crescerà l'interesse verso il linguaggio, le scienze sociali e la cultura in genere è perché gli uomini moderni, a differenza degli antichi, non sono più uguali perché abitano lo stesso mondo, ma sono uguali perché

⁴⁵ Questo genere di ricerche verranno approfondite nella seconda fase del suo pensiero e si trovano principalmente in F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt cit.*, III; parte in Brentano, *Kategorienlehre cit.*; Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen cit.*; e per quel che concerne le rappresentazioni spaziali e temporali, F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit, und Kontinuum*, S. Körner-R.M. Chisholm (a cura di), Felix Meiner, Hamburg 1976.

posseggono la stessa mente, perché pensano i medesimi pensieri. L'intera filosofia brentaniana, in fondo, non è che uno Giano bifronte con lo sguardo rivolto contemporaneamente verso queste due immagini della natura umana.