

# GLI “UNO” DI RICKERT TRA LOGICA E NUMERO

Un percorso parallelo al *Parmenide* nonostante l'autore

*Marcello Catarzi*

*The “ones” of Rickert between logic and mathematics.* The aim of this paper is to show a parallel course between Rickert and Plato's *Parmenides*, irrespectively of the neo-Kantian philosopher's awareness or intentions. In the essay *Das Eine, die Einbeit und die Eins*, written in opposition to Paul Natorp who supported the deducibility of the mathematical number one from the logic unit one, Rickert presents significant analogies with various stages of Plato's dialogue. Both Rickert and Plato consider “one” as the essential condition and preliminary to thought. “One” is the principle by which any existent or non-existent thought content is determined, and therefore precedes being. For Plato, however, “one” is unitary in all ways in which it can be thought, while for Rickert there are various “ones” that cannot be attributed to any unit because they are determined by otherness. The condition of “one”, which can only be plural, is otherness.

Keywords: *Plato, Rickert, Neo-Kantianism, Relation, One, Other, Logic, Mathematics*

*Tu sei un semplice mortale,  
perciò la tua mente deve sviluppare (ἀέξειν) due pensieri per volta (διδύμους γνώμας):  
che soltanto domani potrai ancora vedere la luce del sole  
e che per altri cinquanta anni condurrà una vita di profonda ricchezza.*  
Bacchilide, Epinicio III, vv. 78-82

*Uno, due, tre. Di più all'inizio non sapevamo contare. [...]  
Col tre inizia il plurale. La molteplicità, la serie, la catena, inizia il mito. [...]  
Oggi il terzo manca spesso. Voglio dire: manca qualcosa. Beh, la terzità. [...]  
Il terzo è sempre stato un di più. In fondo solo un capriccio della capricciosa natura. [...]  
In generale il numero tre promette più di quanto mantenga.*  
Günter Grass, *Il rombo*

## Introduzione. Un riconoscimento inatteso

Concludendo il breve capitolo introduttivo al suo saggio del 1924, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, il filologo classico e storico della filosofia antica Julius Stenzel<sup>1</sup> apponeva una semplice e innocua nota a piè di pagina: «Cfr. a questo proposito il saggio chiarificatore di Heinrich Rickert, *Das Eine, die Einbeit und die Eins*, «Logos», II (1911) pp. 26-78». L'argomento su cui il saggio di Rickert avrebbe, a giudizio di Stenzel, apportato chiarezza era il rapporto tra l'uno e la diade in Platone:

Mentre i Pitagorici ammettevano, accanto all'uno, un altro principio unitario, l'illimitato (*Unbegrenzte*), Platone avrebbe ulteriormente differenziato questo illimitato (*ἄπειρον*), ponendo innanzitutto una diade (*Zweiheit*) composta da "grande" e "piccolo" e poi la diade già qualificata come indefinita (*ἄοριστος δύάς*), poiché da essa possono essere facilmente dedotti i numeri tranne i numeri primi. Proprio questa utilizzabilità aritmetica dei principi sembra che sia stata introdotta da Platone. Si dovrebbe tuttavia tendere a porre il senso di quest'ultima fase della dottrina delle idee in sintonia con la fase precedente, così da concepire solo l'unità della molteplicità come il senso di questo "uno". [...] Introducendo la diade, Platone ha stabilito con notevole determinazione l'uno come inizio di una serie numerica, ampliando il significato dell'unità<sup>2</sup>.

Stenzel non indica passi platonici precisi, tuttavia i dialoghi in cui si presenta il tema della diade sono il *Fedone* e il *Parmenide*.

<sup>1</sup> Julius Stenzel ([Breslavia](#) 1883 - Halle 1935), filologo e storico della filosofia antica, insegnò a [Kiel](#) dal 1933 e ad Halle dal 1935. Fu uno dei fondatori della rivista *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*. I suoi studi si concentrano sull'evoluzione e l'unità del pensiero platonico, in particolare per quanto riguarda la logica, la dialettica, il numero e i suoi rapporti con la filosofia di Aristotele. Tra le sue opere principali si ricordano: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Trewendt & Granier, Breslau 1917; *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Hermann Genter, Bad Homburg vor der Höhe 1924; *Plato der Erzieher*, Felix Meiner, Leipzig 1928, trad. it. di F. Gabrieli, *Platone educatore*, Laterza, Roma – Bari 1966.

<sup>2</sup> *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Hermann Genter, Bad Homburg vor der Höhe 1924 pp. 6-7.

In *Fedone*, 101 c 5, Socrate dice a Cebete: «Tu non hai altra causa da addurre di codesto diventare due (δύο γενέσθαι) se non la partecipazione alla diade (τῆς δυάδος μετάσχεσιν), e che di questa diade partecipi ciò che sta per diventare due, e della monade (μονάδος) ciò che sta per diventare uno»; e dopo, in 104 c 5, Socrate aggiunge: «la diade (δυάς) non è contraria al tre». La diade, o “dualità”, δυάς, *Zweiheit*, non è il due o il numero due, ma è ciò che consente alle cose che comunque già sono, di “diventare” due o tre o quattro ecc. La diade è fondamentalmente eccedenza rispetto all’uno, condizione di molteplicità.

In *Parmenide* 149 c 4, Parmenide dice al giovane Aristotele: «Se ci fosse solo uno (ἓν) e non ci fosse la diade (δυάς) non vi sarebbe contatto (ἄψις)». Il termine ἄψις, dal verbo ἄπτω/ἄπτομαι che significa “essere in rapporto”, “mettere in rapporto”, individua una relazione caratterizzata da “contatto”, “contiguità”. In questo senso il termine ἄψις si differenzia da ἀναλογία o da ἀναφορά, che indicano un riferirsi o un relazionarsi a distanza, in assenza di contatto. Ἄψις dunque mostra tanto una “relazione per contatto” e contiguità, quanto il “punto di contatto”, il fulcro o perno della relazione per contatto. L’ ἄψις non è semplicemente uno stare tra due, ma un contatto tra due, un punto in cui tra i due non c’è niente altro.

Proprio con questo secondo riferimento implicito Stenzel aveva toccato, forse senza saperlo, un punto nevralgico della riflessione di Rickert, quasi un termine riassuntivo o una cifra emblematica del suo pensiero: il tema della *Beziehung*, che costituisce la premessa della *Werbeziehung*, la relazione/partecipazione della realtà empirica a valori “irreali”, che non *sono* ma *valgono*<sup>3</sup>. In questo caso si

<sup>3</sup> Per l’esposizione più ampia del tema della “relazione” e della *Wertbeziehung* cfr. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr, Tübingen 1921 (3<sup>a</sup> e 4<sup>a</sup> ed.), in particolare la quarta sezione del primo capitolo su *Dingbegriffe und Relationsbegriffe*, pp. 51-63, in cui la “cosa” viene risolta senza residui in una rete di “relazioni”, e la terza sezione del quarto capitolo, relativa a *Die wertbeziehende Begriffsbildung*, pp. 256-271. A questo proposito si veda anche [H. Seidel](#), *Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich*

tratta proprio di una relazione per “contatto” tra i valori “irreali” e la realtà “empirica”<sup>4</sup>. Questo contatto dà luogo ai “beni culturali” e alle “formazioni di senso”, in cui i valori irreali sono resi in qualche modo “esperibili”. Nel brano del *Parmenide* la diade viene pensata “a partire dal contatto”, come condizione preliminare di questo, ma non “nel contatto”. Infatti “nel contatto” i termini che entrano in contatto sono indistinguibili, sovrapponibili l’uno all’altro, mentre nella “condizione preliminare” essi sono sì colti nella loro essenziale coappartenenza ma restano irrisolvibili l’uno nell’altro, non sovrapponibili. Il contatto richiede la diade, come la condizione è richiesta dal condizionato al pensiero che su esso si interroga, ma il contatto non è la diade. Il contatto è uno perché la relazione è con l’uno, ma non è l’uno. Nel caso dell’uno e della diade, come nel caso della relazione a valori, il contatto non deve essere pensato in termini fisici, come un contatto tra corpi che occupano spazio, quindi tra “realtà empiriche”, e neanche in termini ontologici, come un contatto tra enti “essenti”. Infatti né l’uno platonico né i valori rickertiani appartengono alla sfera dell’essere, e ancor meno alla sfera della sensibilità, e nel dialogo di Platone l’uno che non è (τὸ ἓν οὐκ ὄν) può entrare in contatto con gli “altri”.

Più oltre, in 149 c 5 - d 1, Parmenide dice che gli altri dall’uno (τὰ ἄλλα τοῦ ἑνός) non sono uno e non partecipano (μετέχει) di esso, dal momento che sono altri. Ma in essi non vi sarà neanche numero, dal momento che in essi non è presente l’uno. Quindi gli altri non sono né uno, né due, né nulla che abbia il nome di un altro numero. Con la conclusione che «solo l’uno è uno, e non può esserlo la diade». Ciò che “eccede l’uno” non può essere uno né essere ricondotto ad unità. Tale eccedenza non può essere neanche

---

*Rickerts. Eine kritische Untersuchung als Beitrag zur Theorie der Beziehung*, Bouvier, Bonn 1968.

<sup>4</sup> Nel caso di una relazione tra corpi fisici, il contatto sarebbe la maggiore vicinanza possibile dei due corpi ad un punto, compreso tra essi, che se i due corpi raggiungessero cesserebbero di essere due e diverrebbero uno. Nel caso della relazione a valore, il contatto è rappresentato dal maggior grado di disponibilità della realtà empirica ad esprimere il valore senza perdere le proprie caratteristiche di realtà empirica e dalla maggiore disponibilità del valore a determinarsi nello spazio e nel tempo.

pensata come “qualcosa”, perché in questo caso sarebbe sempre “un” qualcosa e quindi verrebbe ricondotta all’uno. Tuttavia con tale eccedenza, con tale “non qualcosa” l’uno è in contatto.

Infine, 149 e 9, Parmenide introduce le due εἶδη a cui si riferisce Stenzel, ossia la grandezza (τὸ μέγεθος) e la piccolezza (ἡ συμικρότης), in modo che l’eccedenza della δυάς comporta una sua grandezza rispetto all’uno e viceversa la posizione dell’uno implica una sua piccolezza rispetto alla δυάς.

Nella lettura di Stenzel Platone avrebbe specificato τὸ ἄπειρον dei Pitagorici, da loro surrettiziamente assunto come unitario, in una δυάς, illimitata in quanto intesa come un’alterità rispetto all’uno che non può essere assolutamente ricondotta ad esso e al contempo intesa anche come duplicità di εἶδη, cioè “grandezza” e “piccolezza”. Quindi una molteplicità come eccedenza, ma anche una molteplicità come serie, quantitativamente illimitata, ma formalmente definibile nei termini di “grande” e “piccolo”, e quindi di “più grande” e “più piccolo”. Ma, soprattutto, di questo passaggio nodale della fase finale del dialogo platonico, proprio il saggio di Rickert avrebbe costituito una chiarificazione.

L’inciso di Stenzel era stato preceduto di un anno da un saggio dello storico della filosofia antica e medievale Ernst Hoffmann, *Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch*, proprio dedicato a Rickert<sup>5</sup>. In questo saggio Hoffmann voleva individuare,

<sup>5</sup> Ernst Hoffmann (Berlino 1880 – Heidelberg 1952), storico della filosofia antica e medievale, fu collega di Rickert a Heidelberg dal 1922, e con lui curò le «Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte», una collana edita dalla casa editrice Mohr di Tübingen che ospitava ampie monografie che, per estensione, non trovavano spazio di pubblicazione nella rivista «Logos». Tra i suoi principali lavori: *Die Sprache und die archaische Logik*, Mohr, Tübingen 1925, trad. it. di L. Guidetti, *Il linguaggio e la logica arcaica*, Spazio Libri, Ferrara 1991; *Platonismus und Mystik im Altertum*, Carl Winter, Heidelberg 1935; *Leben und Tod in der stoischen Philosophie*, F. H. Kerle, Heidelberg 1946; *Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren*, Rowohlt, Reinbek 1950. Ha curato l’appendice alla 5ª ed. del II volume di E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen, Reischland, Leipzig 1922*. In occasione del 70° compleanno di Rickert, il 24 maggio 1933, pubblicò sulla «[Frankfurter Zeitung](#)» l’articolo *Heinrich Rickert zum 70. Geburtstag*.

proprio a partire dal *Parmenide* platonico, un principio o un “assioma del pensiero” che consiste nel “pensare l’uno attraverso l’altro” e viceversa e che chiama impropriamente ἕτερότης<sup>6</sup>. L’assioma dell’ἕτερότης troverebbe esplicitazione e compimento nella “diversità”, un momento interno alla “differenza”, intesa come “un essere altro della riflessione”. E in una nota indica un esplicito rimando a Hegel, *Scienza della logica*, I, libro II, sez. I, cap. II, B. 2, mentre nella successiva aggiunge: «Tra i sistematici odierni, nessuno si è avvicinato alla ἕτερότης di Platone più di Rickert con la sua teoria del pensiero eterologico»<sup>7</sup>. Il riferimento al saggio *Das Eine, die Einbeit und die Eins* è chiaro anche se non esplicitato. Infatti Rickert introduce per la prima volta in quel saggio i concetti di “eterotesi”, “eterologia”, “eterotetico”.

Hoffmann quindi individua un principio fondamentale nel *Parmenide* di Platone, la conservazione di questo in Hegel e infine la sua ripresa in Rickert. In questo modo Rickert, proprio mediante l’accostamento con Platone, viene anche accostato a Hegel. In particolare a un momento dello sviluppo della “logica dell’essenza”, ossia la “diversità” (*Verschiedenheit*).

Per Hegel, la categoria della “diversità” emerge quando:

<sup>6</sup> Il termine ἕτερότης, come ricorda lo stesso Hoffmann, non compare in nessun dialogo platonico, ma «è stato felicemente scelto dai neoplatonici per qualificare il motivo dominante di Platone». In realtà il termine ἕτερότης è usato anche da Aristotele in *Fisica* III, 201 b 20; VII, 249 b 23 (per indicare la “diversità” distinta dalla ἀνομοιότης, ossia da una “disuguaglianza per le qualità”) e in *Metafisica*, IV, 1004 a 22 (dove vengono posti in ordine di estensione ἕτερότης, διαφορά ed ἐναντιότης); V, 1018 a 15; X, 1054 b 23, 1058 a 7-8; XI 1066 a 11.

<sup>7</sup> *Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch*, in «Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin, 1923, II, pp. 1-13, poi in *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg 1964, trad. it. Di Giuseppe D’Acunzio in Ernst Hoffmann, *Antitesi e partecipazione in Platone*, FERV, Roma 2002, p. 11.

l'identità si rompe (*zerfällt*) in lei stessa[...] perché come assoluta differenza in se stessa, si pone come il suo proprio negativo. [...] La diversità costituisce l'esser altro (*Anderssein*) come tale della riflessione<sup>8</sup>,

la differenza pertanto le è del tutto estrinseca, ed in essa:

i diversi (*Verschiedenen*) non stanno tra loro nel rapporto d'identità e differenza, ma soltanto in quello di diversi in generale, di diversi che sono indifferenti tra loro e di fronte alla loro determinatezza. Nella diversità, in quanto è indifferenza della differenza, la *riflessione* è divenuta in generale *estrinseca a sé*<sup>9</sup>.

Si tratta quindi di un momento dello sviluppo che, preso di per sé e astrattamente non porta alla realizzazione dell'idea. Tuttavia è proprio nel suo “essere per sé”, nel suo non essere ancora “superato” o “tolto” nella riflessione in sé e per sé, che la categoria della diversità mostra tutta la sua vicinanza, e del pari lontananza, dall'ἕτερον di Platone.

È lo stesso Hegel che sembra suggerirlo nel secondo capitolo della sezione precedente, relativo all'essere determinato. Egli fa vedere che c'è un *altro*:

da prendersi come isolato (*isoliert*), come in relazione a se stesso (*in Beziehung auf sich selbst*), cioè *astrattamente* (*abstrakt*) come l'Altro. Questo è l'ἕτερον di Platone, che lo contrappone, come uno dei momenti della totalità (*der Momente der Totalität*) all'uno, attribuendo in questo modo all'*altro* una sua propria *natura*. Soltanto così l'altro è inteso come tale, cioè non come l'altro di qualcosa, ma come l'altro in lui stesso, ossia come l'altro di se stesso. – Tale altro, che è altro per determinazione sua, è la *natura fisica*<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. a cura di A. Moni, Laterza, Roma – Bari 3<sup>a</sup> ed. 1974, vol. II, p. 465.

<sup>9</sup> Ivi p. 466.

<sup>10</sup> Ivi vol. I, p. 114. Hegel non parla di un altro in sé, ma di un altro “da prendersi come in relazione a se stesso”, ossia sottolinea l'imprescindibilità della relazione, e quindi presenta il carattere dell'*in sé* come “relazione di sé con sé”, ossia come un termine in relazione a se stesso e non come un termine “irrelato”. Inoltre l'*altro* non è solo altro rispetto all'uno, ma anche “altro in relazione a sé”, l'altro di se stesso. Già sin dall'inizio del *Parmenide* (129 a 1-2) Socrate presentava e difendeva due εἶδη, determinate in sé e per sé (αὐτὸ καθ' αὐτό) della somiglianza (ὁμοιότητος) e quella ad essa contraria (ἐναντίον) della dissomiglianza (ἀνόμοιον).

Si tratta quindi di un altro che non è il termine della relazione di alterità, non è un altro “relato”, ma al contrario è l’irrelato, l’irrisolvibile nella relazione. Il pensiero però, per Hegel, è relazione, e quindi anche quest’altro in sé, quest’altro rispetto alla relazione ossia rispetto al pensiero, viene comunque pensato per essere “posto”, quindi è interno al pensiero. In questo modo la natura fisica, ma più in generale la realtà è “dedotta” dal pensiero: essa è “fuori” dal pensiero, ma al tempo stesso è “dentro” perché il “fuori” è pur sempre una relazione. Hegel però pensa che proprio quest’ultimo aspetto differenzia la propria riflessione da quella, “estrinseca”, di Platone<sup>11</sup>.

---

Più avanti, in 129 b 1-3 Socrate affermava che simili in sé (αὐτὰ τὰ ὅμοια) non possono diventare dissimili, così come i dissimili in sé non possono diventare simili. Veniva in questo modo distinto il piano degli εἶδη, che possono dirsi in sé, ossia compiute e a prescindere dalla loro relazione, dal piano delle cose che sono disponibili alla relazione, e in base a tale relazione divengono.

<sup>11</sup> Nella nota III al primo capitolo della prima sezione del primo libro, Hegel aveva espressamente citato il dialogo platonico: «Quella dialettica, con cui Platone tratta nel *Parmenide* [141 e] l’uno, è più che altro da riguardarsi anch’essa come una dialettica della riflessione estrinseca. L’essere e l’uno sono due forme eleatiche, che sono lo stesso. Sono però anche da distinguere; e così le prende Platone in quel dialogo. Dopo che egli ha rimosse (*entfernt*) dall’uno le diverse determinazioni del tutto e delle parti, dell’essere in se stesso e dell’essere in altro, della figura, del tempo ecc. il risultato è che all’uno non compete l’essere, poiché l’essere non compete a qualcosa, se non secondo una di quelle maniere. Quindi Platone tratta della proposizione: “l’uno è”. E v’è costì da esaminare come, partendo da questa proposizione, Platone eseguisca il passaggio al non essere dell’uno. Codesto passaggio avviene mediante il confronto delle due determinazioni della proposizione presupposta: “l’uno è”. Essa contiene l’uno e l’essere, e dire: “l’uno è” è più che dire soltanto: “l’uno”. La diversità delle due determinazioni mostra il momento della negazione (*das Moment der Negation*) che è contenuto nella proposizione. È chiaro che questo procedimento implica un presupposto e che è una negazione estrinseca» (ivi p. 92). E nell’*Introduzione*, Hegel aveva sottolineato: «Anche la dialettica platonica, persino nel *Parmenide* (e altrove ancor più direttamente), in parte ha unicamente per intento di risolvere e confutare per sé delle affermazioni limitate, in parte ha poi per risultato generale il nulla. Ordinariamente



Per il filosofo ateniese l’alterità è indeducibile, incostruibile, non risolvibile nelle possibili relazioni in cui può essere posta e colta, anche come semplice protasi di un periodo ipotetico. Per Hegel quest’alterità è un momento superato nell’automovimento del pensiero che in tal modo produce la realtà e abbassa l’alterità a negazione. Per Platone l’alterità è colta nella sua fondamentale positività, per sé e per il pensiero, e in questo senso la distanza tra Atene e Stoccarda è incolmabile. Secondo Hoffmann Rickert è il più vicino a Platone tra i filosofi contemporanei proprio perché è il più distante dalle derive neoplatoniche dell’alterità che trovano in Hegel la loro strutturazione più perspicua.

## 1. Un Platone “riadattato” all’uso di Rickert

### 1.1 La scelta dei luoghi di confronto

La sorpresa per essere riconosciuto un platonico da Hoffmann e un inconsapevole esegeta di Platone da Stenzel, viene espressa da Rickert nella seconda edizione di *Das Eine, die Einheit und die Eins*<sup>12</sup>. Stenzel, scrive Rickert:

---

si prende la dialettica come un procedimento estrinseco e negativo, che non appartenga alla cosa stessa» (ivi p. 38).

<sup>12</sup> Quest’ultima, pubblicata nel 1924, lo stesso anno del saggio di Stenzel e a tredici anni di distanza dalla prima edizione sulla rivista «Logos», nella collana delle «Heidelberger Abhandlungen» codiretta da Hoffmann e da Rickert, presenta un’estensione quasi pari al doppio della prima. Si sviluppa in quindici capitoli anziché in sei ed è corredata da una premessa, un’introduzione e un *post scriptum* che passa in rassegna le varie critiche a cui la prima edizione era andata incontro. Alcuni capitoli sono stati inseriti *ex novo*, altri integrati di parti nuove e ulteriormente articolati. Alla citazione riportata in esergo di Meister Eckhardt tratta da *Predigt 82, Quis, putas, puer iste erit?* sull’uguaglianza nella differenza, è affiancata una frase di Tommaso, *De veritate*, q. 1, art. 3, 10b: «Un’identica cosa (*idem*) non si adegua a se stessa; ma l’eguaglianza riguarda cose distinte», quasi a rettificare

ha mostrato la relazione dei miei concetti con Platone, usandoli per comprendere gli scritti platonici. Le sue considerazioni mi sono sembrate molto istruttive [...]. Esse mi hanno fatto notare aspetti del pensiero platonico che non avevo precedentemente considerato e proprio il fatto che alcune cose, che credevo d'aver trovato io, stiano già in Platone è per me ovviamente la migliore conferma della mia teoria<sup>13</sup>.

Platone, che non era mai stato nominato nella prima edizione, viene citato tre volte nella seconda, oltre all'indicazione della menzione di Stenzel. Innanzitutto, nella *Premessa*, viene ricordato il *Teeteto* – senza indicazioni di passi specifici, ma con un implicito riferimento al tema affrontato in 156 a 1 – 172 c 2 – per la critica al “relativismo” e al “fenomenismo”, tendenze antiche che nel tempo presente, caratterizzato da una riduzione dell'*oggettività* della filosofia ad una serie di sforzi individuali, al “contesto storico” e al “linguaggio”, si ripresentano ammantate di pseudoscientificità<sup>14</sup>.

---

una distanza di Rickert da un misticismo emotivizzante che azzerava le differenze, di cui era stato tacciato da Karl Marbe nel saggio *Beiträge zur Logik und ihren Grenzwissenschaften*, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XXXVI (1912), in particolare pp. 185-186. Il disegno complessivo dell'opera rimane pressoché inalterato rispetto al saggio del 1911-12, anche se alcuni cambiamenti significativi sono avvenuti nel pensiero dell'autore. Egli, a partire dal 1920, ha individuato nel “sistema” il compimento e il compito della filosofia, e ha pubblicato, nel 1921, la prima e unica parte del suo *System der Philosophie. Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Parallelamente ha radicalizzato il suo attrito verso le cosiddette “filosofie della vita”, per le quali aveva nutrito per vari anni un proficuo rapporto di ambivalenza conflittuale, e le “tendenze filosofiche di moda”, fondate più su *slogans prêt-à-penser* che su concetti logicamente giustificati e coerentemente sviluppati. Questo atteggiamento, corredato da una fitta serie di serrati argomenti critici, era alla base del saggio/*pamphlet* *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Mohr, Tübingen 1<sup>a</sup> ed. 1920, 2<sup>a</sup> ed. 1922.

<sup>13</sup> *Das Eine, die Einbeit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, Mohr, Tübingen 2<sup>a</sup> ed. 1924, p. 89; trad. it. di L. Oliva, *L'uno, l'unità e il numero uno. Osservazioni sulla logica del concetto di numero*, Edizioni Cusl, Milano 2008, p. 115. Il saggio d'ora in poi sarà citato con la sigla *E.E.E.*

<sup>14</sup> Ivi p. VIII, trad. it. p. 37. Il relativismo, che miscela “storicismo” e “naturalismo” a cui qui Rickert si richiama è rappresentato dal *Tramonto*

Poi, sicuramente sollecitato dalle considerazioni di Hoffmann, Rickert chiama in causa Platone come lontano anticipatore del “principio eterotetico del pensiero”, in base al quale la “tesi”, la “posizione” del pensiero, produce (*hervorbringt*) l’Uno, l’Identico solo e soltanto in riferimento alla posizione dell’Altro: «Forse *eterotesi* è anche ciò che viene detto nel *Parmenide* di Platone sulla differenza tra οὐκ ὄν e μὴ ὄν»<sup>15</sup>. Anche in questo caso non viene indicato alcun passo preciso e il tono del discorso è decisamente probabilistico, introdotto dall’avverbio “forse”. Rickert vuole qui ricondurre a Platone una differenza concettuale che di fatto è assente nei dialoghi. In particolare, in *Sofista* 257 b 3-4, il μὴ ὄν non è l’opposto (ἐναντίον) di ciò che è, ma l’altro (ἕτερον), e in 257 c 1-3 si specifica che proprio: «le negazioni μὴ e οὐκ indicano qualcosa di diverso dalle parole che le seguono o piuttosto dalle cose a cui queste parole si riferiscono». Per il filosofo ateniese non vi è alcuna differenza tra l’ οὐκ ὄν e il μὴ ὄν, in quanto entrambi non sono il μηδέν, ossia l’ἐναντίον di ciò che è, ma l’ἕτερον. Si tratta quindi di un riferimento forzato, e poi, più che il *Parmenide*, il dialogo a cui il tema della negazione con μὴ e con οὐκ può essere ricondotto è il *Sofista*<sup>16</sup>.

---

*dell’Occidente* di Oswald Spengler, il cui secondo volume era stato pubblicato due anni prima.

<sup>15</sup> Ivi p. 21, trad. it. p. 57.

<sup>16</sup> La posizione del μὴ ὄν nel *Parmenide* è diversa. Basti pensare che in 163 c 2 si sottolinea che dire che qualcosa “non è” (μὴ ἔστιν) significa riconoscere una “mancanza di essere” (ἀποθσία οὐσίας) a qualcosa. Tuttavia il passo del medesimo dialogo che forse potrebbe avvicinarsi alla distinzione tra le due negazioni enfaticata da Rickert è 162 a 2 – 3, quando Parmenide sostiene che se l’uno che non è (τὸ ἔν οὐκ ὄν) «non fosse “non essente” (μὴ ὄν), ma abbandonasse il suo essere un non essente per il non essere (τὸ μὴ εἶναι) un non essente, sarebbe immediatamente (εὐθύς) “essente”». Il μὴ ὄν qui è la non attribuzione a qualcosa della qualifica di essente, l’οὐκ ὄν costituisce invece la condizione che la cosa deve presentare affinché tale qualifica possa esserle attribuita. In ogni caso non è mai in questione che la cosa per il pensiero sia data. L’οὐκ ὄν determina comunque la cosa da pensare, è la cosa che, in base alle sue condizioni, è determinabile come una cosa non essente, mentre il μὴ ὄν

Inoltre, la distinzione tra il μή e l'οὐκ che Rickert vuole attribuire poco fondatamente a Platone, rimanda piuttosto a una distinzione, propria della filosofia trascendentale e ben acquisita da Rickert, tra “negazione soggettiva” (con il μή) e “negazione oggettiva” (con l' οὐκ). Queste due negazioni, a loro volta rimandano alla “logica soggettiva”, ossia all’analisi delle condizioni di possibilità del pensare, e alla “logica oggettiva”, ossia all’analisi delle condizioni preliminari dell’oggetto del pensiero che rendono possibile il suo essere pensato. Quindi, in questi termini, le due negazioni possono essere esemplate facendo riferimento alla struttura di un periodo ipotetico. Se la negazione compare della protasi si tratta di una negazione “soggettiva”, con il μή; se invece la negazione compare nell’apodosi, si tratta di una negazione “oggettiva” con l' οὐκ. Quest’ultima si presenta come una conseguenza, come un requisito preliminare di un oggetto che, nella protasi, era stato soltanto ammesso come pensabile e che, nell’apodosi, si rivela come inesistente. Una simile rete di distinzioni è comunque del tutto assente in Platone.

La terza citazione, anch’essa vaga e indeterminata, è relativa all’ineliminabile carattere qualitativo che l’oggetto logico, ossia l’oggetto di cui si occupa la logica, ha per Rickert, e al significato del termine “qualità”: «Con il “quale” non intendiamo altro che la “materialità” (*Beschaffenheit*) in generale, il “Che cosa” (*Was*) del contenuto (il πάθος come dice Platone, non il ποιόν a differenza del πόσον)»<sup>17</sup>. Rickert si sta interrogando sulla logica degli oggetti (*Logik der Gegenstände*), e sulla forma che determina la loro oggettività/oggettualità (*Gegenständlichkeit*):

Vi è un’abbondanza di diverse forme che costituiscono proprio la formazione su cui ciò che è puramente logico riceve un’impronta (*Einschlag*) alogica, ossia la forma in un certo modo è fusa con un fattore contenutistico inserito in

---

è la qualifica o il predicato di non essente riferito a una cosa che comunque è data, ed è data proprio con le caratteristiche dell’οὐκ ὄν.

<sup>17</sup> E.E.E. p. 31, trad. it. p. 66.

essa. Non si capisce come si possa altrimenti arrivare a una molteplicità di forme in generale<sup>18</sup>.

Egli sottolinea che il pensiero può muoversi, attivarsi, solo se “toccato”, “stimolato”, “affetto” da un *quid* extranoetico che determina la “cosa da pensare”. Il carattere “condizionale” dell’atto del pensare (il pensiero si muove *se* “affetto”) e “affettivo” (il pensiero deve subire un’“affezione”) segnano la radicale distanza di Rickert da ogni concessione all’automovimento del pensiero di marca hegeliana e non. La provenienza del duplice carattere “condizionale”/“affettivo” è presentata da Rickert come un’eredità platonica.

Di fatto il termine πάθος si presenta varie volte proprio nel *Parmenide*<sup>19</sup> e con tale duplice carattere. Ad esempio, le proprietà o qualità degli εἶδη sono qualcosa di cui essi risultano “affetti”; la condizione in cui qualcosa è posta è “subita” dalla cosa, quindi non prodotta o dedotta da essa. La condizione e la qualità sono qualcosa d’altro dalla cosa “condizionata” e “qualificata” che ad esse partecipa. Lo stesso atto del partecipare, espresso nel dialogo dai verbi μεταλαμβάνω e μετέχω, indica un prendere parte a qualcosa di altro rispetto al soggetto partecipante, a qualcosa che preesiste alla relazione partecipativa così come la condizione preesiste al condizionato. Questa “qualità”/πάθος per Rickert è la condizione del pensare, altra dal pensiero. È il genere prossimo all’interno del quale si definiscono le due differenze specifiche della qualità/ποιόν e della quantità/πόσον<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ivi p. 76, trad. it. p. 104. Il termine *Einschlag* indica anche un “urto”, un “attrito”. Ossia la percezione di un’alterità rispetto alla forma nei termini di una “resistenza” alla forma. Una forma vuota, una “pura forma” sarebbe una forma senza attrito, senza resistenza. La resistenza è data *a priori*, perché l’oggetto di discipline specifiche è dato a priori (l’ambito di una scienza è dato alla scienza e non è prodotto dalla scienza). La logica «cerca sempre e solo attraverso quale forma e quale contenuto [gli oggetti] diventino oggetti della scienza e su che cosa sia fondata l’oggettività della singola disciplina che li indaga» (ivi p. 77, trad. it. p. 104).

<sup>19</sup> *Parm.* 129 c 3; 136 b 8; 148 b 1, b 4 - 5; 158 a 6; 159 a 1 - 2, a 7.

<sup>20</sup> Proprio nella prima parte del *Parmenide* (129 a 1 - c 1) Socrate vuole dimostrare che la conseguenza che Zenone presenta come assurda (se le cose

Infine Rickert, senza ricordare Platone, parla della “diade” (*Zweiheit*)<sup>21</sup>, una sola volta in tutto il saggio e solo nella seconda edizione, come il *minimum* logico, senza il quale non può essere pensato nulla e quindi non si dà pensiero alcuno, che consta di una forma unitaria e di un contenuto altro rispetto all’unità, da cui la forma risulta “toccata” o “affetta”. Tuttavia egli limita la portata della diade, almeno del termine *Zweiheit*, nell’ambito dei concetti di numero<sup>22</sup>. Questa specificazione non è solo cautamente restrittiva, ma segnala proprio il motivo polemico che era stato all’origine del saggio sin dalla sua prima edizione: la critica a Paul Natorp.

Nel 1910, Paul Natorp aveva pubblicato un ponderoso volume, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. In quest’opera, realizzata sette anni dopo la prima edizione della monumentale monografia *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, l’esponente della scuola neokantiana di Marburg tentava di dedurre, proprio in base alla relazione sintetica dell’uno e del molteplice, tutte le funzioni logiche fondamentali. La via che da Platone conduce a Kant e che da Kant rimanda a Platone, additata nella monografia, veniva qui messa a una prova epistemologica. Nella fondazione logica delle varie discipline particolari, Natorp sottolinea segnatamente che tra matematica e logica non vi è una differenza di campi di ricerca, ma solo di finalità. Mentre la matematica vuole sviluppare “strutture logiche particolari”, la logica mira ad una loro unità siste-

---

fossero molte, sarebbero al tempo stesso simili e dissimili), non deve essere ritenuta tale ma al contrario ovvia: le cose sono simili, dissimili e simili e dissimili al tempo stesso e secondo gradi diversi (più o meno simili, più o meno dissimili), non in conseguenza del fatto che siano molte, ma in conseguenza della loro partecipazione alle forme della somiglianza/dissomiglianza. Tale partecipazione non le fa “essere” simili, ma “divenire” simili. Il divenire simili, dissimili, simili e dissimili in grado diverso si “aggiunge” al loro “essere cose” senza alterarlo in conseguenza alla loro partecipazione all’*εἶδος* della somiglianza e della dissomiglianza. La separazione tra il piano dell’essere delle cose e quello del loro divenire simili/dissimili, ossia l’alterità dell’*εἶδος*, consente di evitare la contraddizione lamentata da Zenone, proprio perché il divenire simile non coinvolge il piano dell’essere della cosa.

<sup>21</sup> *E.E.E.* p. 23, trad. it. p. 58. Il termine era assente nella prima edizione.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

matica. Il numero è, quindi, un puro “concetto di relazione” che prescinde dall’intuizione dello spazio e del tempo:

Anche storicamente, il numero si presenta come la formazione (*Gebilde*) più pura (*reinste*) e al contempo più semplice (*einfachste*) del pensiero, che la scienza ha fondato come esatta. Dai Pitagorici in poi la logica della scienza si orienta sul numero a partire dal quale ottiene il concetto di una conoscenza “pura” che viene costantemente consolidato. Il numero fornisce al contempo l’esempio più sorprendente di possibilità illimitata di sviluppo, insita nel puro concetto originario del pensiero. [...] Il primo presupposto fondamentale per la comprensione del numero risiede nell’idea che, con esso, non si ha a che fare con cose date (*gegebenen Dingen*), ma con pure conformità alle leggi del pensiero (*Gesetzmäßigkeiten des Denkens*), cioè con pure relazioni fondamentali (*reinen Grundbeziehungen*) che non dipendono dalle cose, alle quali possono essere successivamente applicate, né acquistano consistenza a partire da esse, ma devono avere una loro consistenza in sé per poter a loro volta costruire cose consistenti. Dedurre il numero dalle cose – se con dedurre (*ableiten*) s’intende il fondare (*begründen*) – è un evidente circolo vizioso. Infatti i concetti delle cose sono concetti complessi, nei quali il numero rientra come una delle componenti ineliminabili. Il singolare, il plurale o qualsiasi altra determinazione del numero può certamente essere ricavata dalle cose, che si presentano come singolari o plurali, ma solo perché il numero, nel suo concetto, era già preliminarmente composto in questo modo; è impossibile che il suo concetto possa essersi originato solo in questa astrazione.

Ma allora che cosa significa che il numero ha la propria origine nel pensiero puro? La logica non ha nulla da dire sul pensiero come attività o come processo psicologico. Ma, secondo il proprio contenuto, il pensiero consiste nel porre relazioni e niente altro. Una relazione richiede termini, ma questi non precedono la relazione, è bensì la relazione innanzitutto a porli. Nient’altro che questo è alla base di tutto: porre relazioni con cui al contempo sono posti i termini di tali relazioni. In ogni caso, tutto ciò che ne deriva deve rappresentarsi nel numero. Infatti porre un numero significa porre una relazione. Ma se si dimostra che solo questo è sufficiente per costruire il numero con tutte le sue leggi, allora non si deve ricercare alcun fondamento ulteriore. Infatti per il pensiero non c’è nulla di più originario del pensiero stesso, ossia del porre relazioni. Qualsiasi altra cosa si avesse la pretesa di assumere come fondamento del numero implicherebbe comunque l’atto del porre relazioni, e potrebbe apparire come fondamento del numero solo perché conterrebbe, come suo presupposto, il fondamento vero, ossia il porre relazioni.

Ora una relazione richiede punti di riferimento, termini, e nel caso più originario i termini sono due. Qualcosa viene posto in relazione con qualcosa. I termini si distinguono così: ciò rispetto a cui ha luogo la relazione viene pensato come il precedente (*Vorbergehende*), il primo (*Frühere*) (*πρότερον*, *prius*) come fondamento della relazione; esso deve essere quindi posto in relazione

con l'altro (*das Andere*), con ciò che è posto come successivo (*Folgende*) o secondo (*Spätere*), (ὕστερον, *posterius*)<sup>23</sup>.

Natorp riconduce il numero all'atto del porre, alle leggi di pensiero, alle relazioni fondamentali che producono i loro stessi termini. Non vi è quindi, per lui, alcun *Einschlag* alogico o extranoetico, alcun *πάθος* condizionale/affettivo nella determinazione del numero, ma solo specificazioni del pensiero, tutte interne al pensiero, anche se gli aggettivi sostantivati *Frühere/Spätere* e *Vorhergehende/Folgende* rimandano a parametri spazio-temporali, quindi relativi a una dimensione empirica, caratterizzata dalla presenza di oggetti "reali" o di processi psichici altrettanto reali. Il pensiero è comunque per lui l'attività del porre relazioni, e queste sono "produttive" dei loro stessi termini. L'originarietà del pensiero, ben enfatizzata da Natorp, è implicitamente coniugata alla sua unicità e *aseità*. Non si dà quindi alcuna diade se non come "relazione interna" al pensiero.

Prosegue quindi Natorp:

Una relazione include (*einschließt*) necessariamente: una posizione fondamentale (*Grundsetzung*) e un'opposizione (*Gegensetzung*); la posizione dell'uno, non come un assoluto a sé stante, "svincolato" dalla relazione, ma addirittura come il fondamento della relazione con l'altro, che è altro di quest'uno.

Il rapporto in cui i due termini stanno in relazione include, al contempo, due aspetti: una separazione (*Sonderung*), addirittura un'esclusione (*Ausschließung*) (l'uno non è l'altro, l'altro non è l'uno; entrambi vengono posti in punti separati del pensiero, come l'uno e come l'altro) e di nuovo un'unificazione in un contenuto di pensiero. Infatti porre in relazione (*Beziehen*) significa unificare in *un* pensiero.

Questa unificazione non è ancora ciò che rende il concetto un intero (*Ganze*) o un insieme (*Verein*) (*totale, unio*), ma è la condizione sufficiente per la possibilità di questa nuova posizione del pensiero strettamente connessa alla precedente. Nella relazione di questo insieme si presenta un'ulteriore novità: i due termini, in quanto posti in relazione e in particolare in *una relazione*, sono nuovamente uno, ossia possono assumere la medesima funzione in una nuova relazione come un termine della relazione originaria. Quindi l'intero ottenuto attraverso questa relazione, l'insieme dei termini in relazione, può di nuovo

<sup>23</sup> P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1910, pp. 98-99. I corsivi sono miei.



essere membro di un rapporto per una nuova relazione, può di nuovo porsi in relazione con un altro o diventare fondamento della relazione per un altro.

Da ciò si ricava il concetto di un nuovo “uno”, affine ai precedenti in quanto anch’esso può essere termine di una relazione, ma anche diverso da essi in quanto rappresenta un’unità composta da altre unità, che unifica in sé queste come sue componenti o elementi. Si devono quindi distinguere non due, ma tre significati di “uno”: 1) l’uno rispetto all’altro, diverso da esso; l’uno come ciò che è posto sempre per primo in questo rapporto; 2) l’uno nel significato astratto, secondo cui anche l’altro è a sua volta uno, quindi il concetto di uno si adatta indistintamente all’uno nella prima accezione e sempre al proprio altro; 3) l’uno come il derivato di entrambi, come l’unificazione di entrambi<sup>24</sup>.

Il fatto che l’uno sia presentato come fondamento della relazione non lo rende affatto altro dalla relazione, irrelato. È al contrario vincolato costitutivamente alla sua funzione di fondare, non le relazioni in generale, ma la sua reazione con l’altro. Poi Natorp ammette la possibilità di “rendere discreto” il pensiero a prescindere dall’uno. Infatti, l’uno e l’altro sono posti in “punti separati”, quindi “discreti”, del pensiero e si deve pertanto ammettere che il luogo della loro posizione preesista alla posizione stessa. Inoltre, i due termini (l’uno e l’altro), unificati dal pensiero in un “intero” o “insieme”, possono dirsi “uno solo”, in quanto impiegabili a loro volta dal pensiero come termini in ulteriori relazioni.

Infine, in una nota alla stessa pagina, Natorp vuole segnalare: «Questi tre concetti di uno sono stati già distinti da Platone in *Parmenide* 153-154. Cfr. il mio *Platos Ideenlehre*, p. 252».

In realtà, nei passi citati del dialogo platonico, viene affrontato il problema della “generazione dei numeri” in senso temporale. Parmenide individua, nel suo ragionamento, numeri che vengono “prima” di altri. In particolare, in 153 d 8 – e 2, Parmenide sostiene che: «l’uno si genera sia insieme ( $\acute{\alpha}\mu\alpha$ ) a ciò che viene ad essere per primo ( $\tau\tilde{\omega}$  πρῶτον), sia insieme a ciò che viene ad essere per secondo ( $\tau\tilde{\omega}$  δευτέρω), e non manca a nessuno degli altri che si generano, quale che sia il suo posto nella serie». E poi nella conclusione, in 154 a 1, si sottolinea che «l’uno non è né più giovane né più vecchio

<sup>24</sup> Ivi pp. 99-101.

degli altri, né gli altri lo sono dell'uno». Il numero uno è, al contempo, coetaneo e non coetaneo agli altri.

La temporalità del numero uno è assunta in funzione di evidenziare la sua capacità di percorrere direzioni temporali diverse, e quindi di non essere vincolato a nessuna determinazione temporale in particolare. Il numero uno “si muove” nel tempo in quanto svincolato dal tempo, e comunque, nell'elaborazione del passo del *Parmenide* compiuta da Natorp, l'uno prescinde dal “contatto” con l'altro. Infatti, nel passo della propria monografia indicato in nota, Natorp sottolinea come, nel dialogo, l'uno sia tanto diverso dal non-uno quanto uguale a esso. È diverso in quanto il non-uno è il termine altro rispetto a cui l'uno è posto, ossia il non-uno non occupa il medesimo “punto del pensiero” occupato dall'uno. È uguale in quanto il non-uno è, a sua volta, *un* non-uno, proprio perché occupa *un* “punto del pensiero” distinto da quello occupato dall'uno. Quindi, «la diversità non ha mai luogo, né nell'uno [...] né nel non-uno»<sup>25</sup>.

Nel saggio *Das Eine, die Einheit und die Eins*, che si presenta formalmente come un contributo, forse tardivo, a quel dibattito sui fondamenti della matematica e sul rapporto tra la matematica e la logica che all'inizio del Novecento si era già ampiamente consumato<sup>26</sup>, Rickert è mosso proprio dalla preoccupazione di allontanare

<sup>25</sup> P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Felix Meiner, Leipzig 1<sup>a</sup> ed. 1903, 2<sup>a</sup> ed. 1921; trad. it. di V. Cicero, *Dottrina platonica delle idee. Un'introduzione all'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 311.

<sup>26</sup> Rickert critica innanzitutto la fondazione empirista e nominalista della matematica che John Stuart Mill aveva voluto compiere nei capitoli V e VI del II libro di *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*. Questo testo, tra il 1843 e il 1872, ebbe ben otto edizioni e fu tradotto in tedesco nel 1884 da Theodor Gomperz. Il filosofo inglese sosteneva, in particolare nel cap. III al § 2 e nel cap. XXIV §§. 3-6, la provenienza empirica di tutti gli enunciati della matematica che altro non erano che “generalizzazioni dell'esperienza”. Egli si poneva in polemica con i filosofi neokantiani William Hamilton, William Whewell ed Henry Mansel. I termini numerici, per Mill, sono nomi che vengono dati a gruppi di cose reali, dopo che queste sono state rese “general” ed “omogenee” attraverso un processo mentale. L'empirismo di Mill separava la logica dalla matematica proprio per la caratteristica psico-fisica degli enti matematici. Nella critica all'empirismo nominalista di Mill, Rickert si rifà esplicitamente all'opera di

dalla riflessione neokantiana vecchi e nuovi residui di una presenza hegeliana, che si esprimevano nell’automovimento del pensiero, nell’assorbimento della realtà nel pensiero che la pensa e, in sostanza, nell’identificazione tra essere e pensiero; residui hegeliani

---

Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* del 1884, in cui si esprimeva un giudizio ironico a questo proposito: «Vediamo a quali stranezze si perviene sviluppando in tutte le sue conseguenze l’ipotesi che il numero sia una pura rappresentazione (*Vorstellung*). Ne concludiamo pertanto che il numero non può essere spaziale o fisico, come i famosi mucchi di “sassolini” e “noci di panpepato” a cui ricorre Mill, né soggettivo come le rappresentazioni (*Vorstellungen*); esso può essere unicamente non sensibile (*unsinnlich*) e oggettivo. La base della sua oggettività non può risiedere nell’impressione sensoriale, poiché questa – come affezione del nostro animo – è completamente soggettiva, ma soltanto, almeno a mio parere, nella ragione. Sarebbe strano che l’aritmetica, la più esatta fra tutte le scienze, dovesse proprio fondarsi sulla psicologia, ancora tanto vacillante e malsicura» (G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau 1884, pp. 8 e 42; trad. it. di L. Geymonat e C. Mangione in *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 2<sup>a</sup> ed. 1977, p. 259). Rickert prende poi anche le distanze da Frege, perché con la sola logica e il solo atto del pensiero non si può, a suo giudizio, spiegare la peculiarità del numero. E, oltre a Frege, Rickert chiama in causa anche la fenomenologia husserliana che, pur avendo criticato lo psicologismo, non si era ancora del tutto liberata dall’ingerenza della psicologia nella logica. E inoltre viene citato in giudizio il “matematismo logico” (*logische Mathematizismus*), che aveva sedotto anche alcuni logici di professione. Questo orientamento si proclamava “razionalista” ma dava molta importanza all’immediatezza del “guardare” (*Schauen*) e alla “visione delle essenze” (*Wesensschau*), e pur riconoscendo, a differenza dello psicologismo e del pragmatismo, che la logica ha a che fare con oggetti irreali, appiattiva la logica sulla matematica. Ma, soprattutto, per Rickert non si tratta di porre il problema del rapporto tra logica e matematica in termini di “fondazione”, e stabilire se la matematica abbia il suo fondamento nella logica o viceversa, oppure se la matematica abbia un fondamento “puramente sintattico”, come aveva cercato di dimostrare David Hilbert. La questione è, piuttosto, quella della possibilità di accertare la peculiarità dell’“oggetto logico” rispetto all’“oggetto matematico”, sulla base del presupposto che, in entrambi i casi, si tratta di oggetti “irreali” (*Unwirkliche, Irreale*).

che, soprattutto, avevano accompagnato il movimento del “ritorno a Kant” sin dal suo inizio<sup>27</sup>.

Nella revisione e disattivazione dell’“hegelismo di casa propria” veniva coinvolta da Rickert anche l’altra “casa” neokantiana, ossia la scuola di Marburg, e in particolare il saggio di Natorp<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Kuno Fischer, uno dei padri fondatori della “scuola del Baden” e della “tradizione di Heidelberg” a cui Rickert si riteneva appartenente, aveva manifestato un chiaro orientamento hegeliano già sin dalla sua opera giovanile, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1852, ripreso poi nell’ottavo volume dedicato a Hegel della sua *Geschichte der neueren Philosophie*, Stuttgart – Heidelberg 1898, e nell’ampia monografia in due tomi, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1901. Anche Eduard Zeller, il secondo progenitore della scuola del neokantismo sud-occidentale, aveva attraversato un iniziale periodo hegeliano prima di approdare alla rinnovata filosofia di Kant. Ma, nell’albero genealogico del neokantismo del Baden, evidenti e profonde tracce hegeliane erano state evidenziate proprio da Wilhelm Windelband, nella sua prolusione *Die Erneuerung des Hegelianismus (Heidelberger Akademierede)*, in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, I, Mohr, Tübingen 8ª ed. 1921, pp. 273-289. A questo proposito Hans Georg Gadamer parla di un “hegelismo spontaneo” che animava anche le fila di alcuni filosofi di orientamento neokantiano: «Nel 1910 Wilhelm Windelband, il capo della scuola del Baden, tenne all’Accademia delle Scienze di Heidelberg un discorso in cui, parlando dei nuovi sviluppi dello hegelismo, si fece portavoce dei propri studenti e dei propri scolari i quali all’imperante neokantismo contrapponevano il pensiero di Hegel. Uno dei principali esponenti di questo gruppo che predicava il “ritorno a Hegel” fu Julius Ebbinghaus [...], Ernst Bloch, Georg von Lukàcs, Fedor Stepun, Richard Kroner, Ernst Hoffmann e altri, un gran numero di giovani che a quell’epoca cominciarono a riporre in Hegel le più grandi speranze» (*Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Berlin 1976; trad. it. di A. Fabris, *La ragione nell’età della scienza*, Il melangolo, Genova, pp. 41-42). Sulla presenza di Hegel nella riflessione neokantiana cfr. E. Kreiter, *Eine Hegel-Renaissance in der systematischen Philosophie Wilhelm Windelbands?*, in «Hegel-Jahrbuch», 2005, pp. 285-290 e W. Bonsiepen, *Hegel und der Neukantismus*, in *Hegel in der neueren Philosophie*, a cura di T. Wyrwich, Felix Meiner, Hamburg 2011, pp. 47-112.

<sup>28</sup> Alla critica di Rickert, Natorp replicherà nel saggio *Kant und die Marburger Schule*, «Kant-Studien», XVII (1912) pp. 192-221 (trad. it. di G. Gigliotti in Paul Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 113-138). A sua volta Rickert ribadirà la propria critica a Natorp nella seconda edizione di *Das Eine, die Einheit und die Eins* e nell’allegato *Post scriptum*. Sulla polemica Natorp-Rickert si vedano: E. Cassirer, *Philoso-*

Per Rickert:

volere dedurre qualsiasi verità aritmetica ancora elementare da cognizioni *puramente* logiche, rimane un tentativo senza speranza. Persino una proposizione come  $1=1$  presuppone già un momento intuitivo (*intuitives*) che resta alogico (*alogisches*), solo esperibile (*erlebbares*) e solo intuibile (*anschaulbares*), racchiuso nella forma logica dell'*unità*<sup>29</sup>.

È proprio da questi momenti alogici della conoscenza che la logica fa astrazione per essere una disciplina “formale”. Natorp pretende di ricavare la vita di una scienza come la matematica dal “mondo delle ombre”, e proprio in questa pretesa rivela il suo hegelismo di fondo<sup>30</sup>.

Nel *Post scriptum* alla seconda edizione del suo saggio, Rickert rivela:

Mentre scrivevo il mio saggio, ho letto quotidianamente per più ore la logica di Hegel. Mi sembrava essere il più interessante avversario (*Gegner*). Con mia gioia, un osservatore così sensibile come Dilthey ha rimarcato relazioni a Hegel. Egli ha espresso il timore che io possa “finire” ancora una volta a Hegel. Questa preoccupazione era certamente infondata, ma è stata benvenuta da me perché dimostra che, nonostante tutto, devo avere in qualche modo ben “risposto” al logicismo<sup>31</sup>.

---

*phie der symbolischen Formen*, III, Berlin 1929, trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1966, rist. 1982, pp. 90-94; G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida, Napoli 1989, pp. 114-129; L. Oliva, *La validità come funzione dell'oggetto. Uno studio sul neokantismo di Heinrich Rickert*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 209-230. Sugli attriti tra la scuola di Marburg e la scuola del Baden in generale cfr. C. Krijnen, *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.

<sup>29</sup> *E.E.E.* p. 87, trad. it. p. 113.

<sup>30</sup> Hegel nell'*Introduzione* alla *Scienza della logica* aveva affermato: «Il sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile. Lo studio di questa scienza, la dimora e il lavoro in questo regno delle ombre, è l'assoluta educazione e disciplina della coscienza» (trad. it. cit. p. 41).

<sup>31</sup> *E.E.E.* p. 87, trad. it. p. 113.

Contro l'equiparazione hegeliana di razionale e reale, Rickert obietta che anche in quelle scienze particolari più razionali, come la matematica, che stanno lontane da tutta l'esperienza, un grado minimo di datità non concettuale e non razionale è fondamentale.

Nel confronto tra Rickert e il suo obiettivo polemico, Natorp, e nel rapporto con il suo avversario/antagonista Hegel<sup>32</sup> che costituisce il presupposto di tale confronto, Platone assume il significato di cifra emblematica. Rickert si orienta verso un Platone *oltre Hegel*.

Hegel iniziava la sua *Scienza della logica* con l'essere, con il concetto più ampio possibile, caratterizzato dal contenuto più ridotto possibile. Una categoria così ampia che poteva essere riferita a tutto, e quindi non si specificava in nulla. Ma tale categoria è in quanto significa, il proprio essere coincide con il proprio significare, e questo è un esempio di autopredicazione in Hegel. Il concetto primo, immediato, il puro essere è esso stesso immediato, e come tale sfugge a ogni tentativo di determinazione, diviene "nulla" perché non significa nulla. Tuttavia questo suo sfuggire alla determinazione viene pensato, quindi il suo nulla, il suo dileguarsi rispetto al pensiero che lo vorrebbe determinare, viene a sua volta pensato. Così il nulla del concetto che nulla significa viene richiamato nell'essere. In questo modo vi è un'oscillazione continua tra essere e nulla, tra inizio del pensare e indeterminabilità dell'inizio attraverso il pensiero.

Hegel però iniziava dall'essere e non dall'uno. Ma se l'essere nella *Logica* di Hegel sfugge, è proprio per il tentativo del pensiero di determinarlo, ossia di ricondurlo sotto "un" qualcosa per il pensiero, perché solo a condizione di pensare "un" qualcosa il pensiero può pensare, in quanto pensare è sempre pensare significati. Quindi l'uno è comunque presupposto, e l'uno sfugge alla coppia tanto ricorrente in Hegel di "immediatezza"/"mediazione". L'uno non si ritrae al pensiero se non quando questo tenta di "entificarlo". L'uno si presenta al pensiero come la condizione inoggettivabile e inentificabile di ogni determinazione.

---

<sup>32</sup> Sarebbe preferibile, a mio avviso, tradurre *Gegner* con "antagonista" anziché con "avversario", perché l'antagonista contrasta in quanto tende al medesimo obiettivo e concorre a definire "per attrito" la propria posizione.

Questa è l'eredità del *Parmenide* platonico che va *oltre* Hegel, perché per Platone ciò non è sufficiente per “dedurre” il reale<sup>33</sup>. L'uno è uno, svolge la sua funzione di determinare e unificare in quanto si dà anche l'altro, ciò che attraverso l'uno viene determinato e unificato. L'impossibilità di pensare *soltanto* l'uno diventa il coerente sviluppo dell'imprescindibilità dell'uno per il pensiero. Questo è ciò che emerge ripercorrendo quel tacito itinerario parallelo al *Parmenide*, intravisto da Hoffmann e da Stenzel prima ancora che dallo stesso Rickert.

La presenza di Hegel, di fatto, può venire rimossa solo pensando fino in fondo un tema ben presente nel dialogo platonico, che Hegel considerava in senso riduttivo come proprio di una “riflessione estrinseca” e che Rickert invece si trova, inconsapevolmente, a radicalizzare, compiendo una “navigazione di conserva” al *Parmenide*, senza però alcuna intenzione di voler “seguire” Platone.

## 1.2 Un percorso a “distanza di sicurezza”. Le premesse implicite a un confronto tra Rickert e Platone

Per ricostruire le fasi e le traiettorie di un percorso parallelo al *Parmenide* in *Das Eine, die Einheit und die Eins* è opportuno partire proprio dal carattere estrinseco di tale percorso, dovuto non solo al fatto che Rickert non presenta alcuna intenzione storiografica, ricostruttiva o esegetica, ma soprattutto a una preliminare “distanza di sicurezza” che egli assume rispetto al Platone.

Una tale distanza è dovuta essenzialmente a due fattori: 1) una differenza strutturale della prospettiva teoretica dei due filosofi; 2) una valutazione storico-filosofica di Platone e del ruolo da lui

<sup>33</sup> Una simile distanza da Hegel era stata espressa anche da F. A. Trendelenburg, nelle sue *Logische Untersuchungen* del 1870: «Il *Parmenide* ha alcune somiglianze con la nuova dialettica [hegeliana] in quanto si mostra che i concetti dell'uno e dei molti trapassano l'uno nell'altro; se sono considerati ognuno per sé diventano unilaterali e si contraddicono. Il *Parmenide* però è essenzialmente differente in quanto la questione del pensiero puro e l'affermazione di un pensiero privo di presupposti gli rimangono del tutto estranei» (trad. it. parziale di M. Morselli, *Il metodo dialettico*, Società Editrice Il Mulino, Napoli 1990, p. 88).

svolto all'interno della filosofia occidentale acquisita da Rickert, e di fatto mai messa realmente in discussione.

Per quanto riguarda il primo fattore, deve essere innanzitutto sottolineata la caratteristica della prospettiva trascendentale assunta da Rickert, e quindi la netta distinzione tra l'analisi delle "cose" e l'analisi del modo in cui queste possono essere analizzate, o date al pensiero, in quanto tale modo deve essere possibile a priori<sup>34</sup>. In altri termini la distinzione tra un linguaggio relativo alle cose e un metalinguaggio relativo al loro modo di essere pensate. Vi è poi il rifiuto kantiano, a cui Rickert si attiene, di non concedere alcuno spazio all'intuizione intellettuale, la cui presenza svolge invece un ruolo essenziale nel pensiero di Platone<sup>35</sup>. E si potrebbero anche

---

<sup>34</sup> Tuttavia, pur senza forzare l'interpretazione dei dialoghi platonici all'interno dell'impianto della riflessione kantiana, si potrebbero individuare, proprio nel *Parmenide*, elementi che si prestano a un confronto analogico con la prospettiva trascendentale. Ad esempio, in 136 d 1, quando Parmenide, ripetutamente sollecitato da Socrate, si prepara a fornire un modello di "analisi aperta" (διέξοδος διὰ πάντων, letteralmente "un'indagine che passa attraverso tutti i possibili canali"), ossia di una ricerca in cui vengano scandagliate tutte le possibili conseguenze, a partire da tutte le possibili ammissioni e per tutti i possibili termini del ragionamento. Soprattutto, in 137 b 2, si parla di una *πραγματειώδης παιδιά*, ossia di "un gioco laborioso". In particolare, con questa espressione, si vuole sottolineare che viene presentato un ragionamento globale, che vagli cioè tutte le possibilità e tutti i possibili punti di vista, e che non sia finalizzato a un obiettivo determinato. Questo è fondamentalmente il senso dell'espressione "gioco", un esercizio praticato con l'unico obiettivo di verificare la consistenza dell'apparato concettuale e delle sue procedure, "prima" e "a prescindere" dalla specificità dei contenuti. Per questo motivo, in 137 b 1-4, si sottolinea la possibilità di iniziare questo lavoro a partire da qualsiasi argomento a piacere, evidenziando così il carattere formale e al contempo circolare del ragionamento. Il ragionamento dovrà, infatti, essere globale e completo. Non terminerà sino a quando non siano stati presi in esame tutti i possibili punti di vista e tutte le possibili conseguenze. Questo ovviamente in piena sintonia con il frammento di Parmenide B 5 DK: «Indifferente per me è il punto da cui inizierò; là infatti nuovamente dovrò fare ritorno».

<sup>35</sup> Vi sono recenti orientamenti interpretativi che tendono a negare la presenza dell'intuizione intellettuale in Platone e che non potevano essere noti a Rickert. Ovviamente in questa sede non vengono presi in esame.



aggiungere l'inconoscibilità della “cosa in sé”, la differenza tra “pensare” e “conoscere”, la distinzione tipicamente kantiana tra “limiti interni” (*Grenzen*) e “limiti esterni” (*Schränken*), l'eteropredicazione e non l'autopredicazione delle categorie. Tutte caratteristiche conseguenti all'impianto trascendentale ben presenti in Rickert e assenti in Platone.

Vi è poi una differenza di rilievo che consegue allo stile dialogico scelto da Platone. Nei dialoghi non è presente una terminologia univoca stabilita preliminarmente, un lessico filosofico a cui i protagonisti si attengono. Platone vuole così restituire l'esperienza della definizione nel suo farsi, i tentativi di definizione “presi dal vivo”, per stimolare il lettore a “fare altrettanto”. Il fatto che i termini chiave dei dialoghi siano spesso polisemici alimenta lo sforzo della definizione e determina l'attrito tra il collegamento tra significanti e collegamento tra significati o concetti. Un esempio può essere individuato proprio nel *Parmenide*, quando i dialoganti parlano dell'ἕν e non effettuano alcuna distinzione tra “l'uno”, “l'unità” e il “numero uno”. Come nel caso specifico dell'espressione “εἰ ἕν ἐστίν” in 137 c 4, che può significare “se l'uno è” (affermazione non escludente la molteplicità), “se è uno” (affermazione analoga a ἕν εἶναι τὸ πᾶν di 128 c 8 “se tutto è uno”, che invece esclude la molteplicità), ma anche “se l'essere è uno” (affermazione che individua l'unicità e l'unità dell'essere). Platone poi oscilla spesso tra l'uso identificativo e l'uso predicativo di ἐστίν, al fine di far emergere, al termine del dialogo, che tanto il primo quanto il secondo uso *presuppongono* l'uno. Inoltre Platone spesso impiega la medesima parola per indicare una relazione e al contempo uno dei termini posti in tale relazione.

Per Rickert, che ovviamente impiega lo stile e la struttura del trattato scientifico e non del dialogo, la definizione dei termini impiegati è una condizione del rigore concettuale del ragionamento (al fine di evitare rischi di “paralogismo”) ed è un momento preliminare al ragionamento stesso. Proprio perché il linguaggio è caratterizzato da polisemia ed esso non è il pensiero, ma uno strumento da questo impiegato per pensare, è fondamentale una definizione uni-

voca dei termini come condizione della definizione dei concetti<sup>36</sup>. La costitutiva ambiguità delle parole deve essere “oltrepassata” dal concetto e tenuta sotto controllo, perché il concetto non può che essere espresso in forma di parole.

Per quanto riguarda il secondo fattore della distanza, si deve ricordare che Rickert – in modo sommario e non fondato sui testi – considera Platone un esponente del cosiddetto “realismo concettuale” e della “teoria della conoscenza come riproduzione della realtà”.

Sin dal 1896 scriveva

La vera realtà, per Platone, è un mondo di forme generali e, al tempo stesso, intuitive: le “idee” sono *cose generali* e costituiscono il vero oggetto (*Gegenstand*) della conoscenza. Per quanto tali “cose” possano venire concepite in una prospettiva trascendente oppure immanente, il fine del conoscere consiste comunque solo nel riprodurre (*reproducieren*) i modelli originali (*Urbilder*) in rappresentazioni (*Vorstellungen*) intuitive. [...] Perciò i concetti, per raggiungere il loro scopo, devono essere formazioni figurative, intuitive, comunque analoghe a rappresentazioni (*vorstellungsmässige*). Il loro compito consiste nel *riprodur-*

---

<sup>36</sup> Scrive Rickert a questo proposito in *Zur Lehre von der Definition*: «È certamente giusto affermare che noi impariamo a pensare in base al linguaggio (*an der Hand der Sprache*), e che pensiamo sempre con l'aiuto del linguaggio. Si potrebbe addirittura aggiungere che, senza il linguaggio, potremmo pensare logicamente solo in modo incompleto e con estrema difficoltà. Ma il motivo di ciò non consiste nel fatto che per il pensiero sarebbe in generale essenziale muoversi in formulazioni verbali, bensì nel fatto che noi ci siamo ormai abituati (*gewöhnt haben*) a pensare in formulazioni verbali e che, in conseguenza della potenza di quest'abitudine (*der Macht dieser Gewohnheit*), non possiamo più fare a meno del linguaggio quando pensiamo. Ovviamente con ciò non si vuol sostenere che noi saremmo potuti pervenire ad un pensiero così complesso come quello che costantemente esercitiamo anche senza un mezzo come quello del linguaggio, ma solo che il linguaggio non costituisce un elemento che, per principio, non può essere separato dal pensiero. È irrilevante quanto un uomo possa riuscire, con l'esercizio, a pensare prescindendo dalle parole. È certo però che un uomo può raggiungere un determinato livello del pensiero anche senza il linguaggio, e se questo livello è estremamente basso dipende esclusivamente dal fatto che l'incompletezza della memoria (*die Unvollkommenheit des Gedächtnisses*) e la limitatezza della coscienza (*die Enge des Bewusstseins*) necessitano del linguaggio come di un sostegno (*Stütze*), ma non per questo sarebbe in linea generale impossibile pensare senza linguaggio» (*Zur Lehre von der Definition*, Wagner, Freiburg i. B. 1<sup>a</sup> ed. 1888, p. 16).

re (*abbilden*) l'oggetto della conoscenza. Perciò è certamente inesatta l'interpretazione dell'idea platonica, proposta da Lotze in uno dei capitoli più profondi della sua logica, come ciò che *vale* in opposizione a ciò che è<sup>37</sup>.

Il giudizio su Platone, acquisito senza un'analisi diretta dei testi<sup>38</sup>, non è mai stato modificato da Rickert, anzi si è consolidato

---

<sup>37</sup> *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr, Tübingen 1<sup>a</sup> ed. 1896-1902, p. 97; trad. it. di M. Catarzi, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002, p. 55. Il riferimento a Lotze era relativo al suo *System der Philosophie*, Leipzig 2<sup>a</sup> ed. 1881, I, *Die Ideenwelt*, pp. 505 sgg. Tale valutazione Rickert l'aveva acriticamente assunta proprio dal suo maestro Windelband che, nella sua *Geschichte der abendländische Philosophie im Altertum*, München 1888 e nel primo volume del *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen-Leipzig 1892, aveva presentato le idee platoniche come la "realtà vera", immateriale, che noi conosciamo mediante i concetti che le riproducono. A proposito della "ingegnosa" interpretazione di Lotze, Windelband, proprio in quest'ultima opera rilevava: «Questa è una concezione tutta moderna, e possibile soltanto in un pensiero filosofico su cui abbia agito la gnoseologia kantiana; ma, sebbene rappresenti l'unico modo possibile di continuare, svolgendolo, il pensiero di Platone, non è, evidentemente, che uno sviluppo ulteriore, molto lontano da quella che è la posizione storica del sistema platonico» (trad. it. di C. Dentice D'Accadia, Sandron, Firenze 1967, pp. 141-142). Nel saggio *Platon*, Stuttgart 1900, Windelband aveva poi ulteriormente precisato: «Il sapere, secondo la concezione greca, è riproduzione dell'essere nella coscienza, corrispondenza perfetta fra la rappresentazione e il suo oggetto. Se dunque il vero sapere deve consistere nei concetti, nel contenuto di questi dev'essere riconosciuto il vero essere, la realtà assoluta. [...] Ciò è reso manifesto dal doppio significato del termine *idea* (ἰδέα, εἶδος). Come funzioni, come attività intellettuali, le idee sono concetti, specialmente concetti di specie; come oggetti invece, che vengono conosciuti e riprodotti nel contenuto dei concetti, le idee sono "forme" della vera realtà, sono l'essere stesso nella sua determinazione concreta. [...] Noi abbiamo l'idea del Bello (nel significato soggettivo), come concetto di specie, soltanto per il fatto che il suo oggetto, l'idea di Bello (nel significato oggettivo), ovvero "il Bello in sé" (αὐτὸ τὸ καλόν), è un'esistenza assoluta, una forma della vera realtà» (trad. it. di M. Graziussi, *Platone*, Sandron, Palermo 1914, pp. 84-85).

<sup>38</sup> Rickert, tra tutti i filosofi neokantiani, è forse l'unico a non avere mai mostrato interesse per una ricostruzione storiografica, e ancor meno filologica, degli autori citati.

nel corso della sua produzione e delle edizioni successive delle sue opere. Ad esempio, in *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, egli ribadisce che:

La teoria della conoscenza di Platone vede nelle “idee” la realtà (*Wirklichkeit*), e poiché le idee sono generalmente in opposizione (*im Gegensatz*) al mondo sensibile (*Sinnenwelt*), sempre particolare e individuale e quindi soprattutto non reale, sono vere non le rappresentazioni (*Vorstellungen*) individuali ma solo le universali, in quanto riproducono le idee (*die Ideen abbildenden*). [...] Platone [...] considera l’universale (*das Allgemeine*) come il reale (*das Wirkliche*) e vede nel particolare e nell’individuale solo un complesso di universalità<sup>39</sup>.

Addirittura, in *Der Gegenstand der Erkenntnis*, egli parla del “realismo platonico” come di una concezione che si fonda sul “radoppiamento metafisico dell’essere reale” (*Verdoppelung des realen Seins*). Platone quindi avrebbe prima assorbito il senso (la verità) nell’essere e poi, come conseguenza, assunto un essere sovrasensibile (*übersinnliche Sein*), reale e al contempo vero<sup>40</sup>.

Certamente Rickert riconosce a Platone il merito di aver elevato una barriera contro lo “psicologismo logico:

Quando Platone parlava del regno delle “idee incorporee” come del regno del “vero essere”, non intendeva indicare realtà psichiche che decorrono diacronicamente nella vita psichica dei singoli individui e che appartengono al mondo sensibile e reale, proprio come i corpi fisici. [...] Per quanto ne sappiamo, egli fu il primo che vide in piena chiarezza che il mondo consiste anche di qualcosa d’altro rispetto alla realtà psicofisica spaziotemporale. La sua scoperta ha avuto un effetto decisivo, anzi senza di lui non ci sarebbe stata affatto una “filosofia” europea<sup>41</sup>.

Tuttavia, secondo Rickert, proprio il “realismo concettuale” non consente al filosofo ateniese di elaborare il concetto di un “irreale”, e quindi i “modelli” o “idee” (εἶδη), che costituiscono la condizione di conoscibilità del mondo e del suo essere, sono essi stessi

<sup>39</sup> *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübingen 4<sup>a</sup> e 5<sup>a</sup> ed. 1921 pp. 31 e 48; trad. it. lievemente modificata di M. Signore, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979, pp. 79 e 92.

<sup>40</sup> *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Mohr, Tübingen 6<sup>a</sup> ed. 1928, pp. 116 e 259.

<sup>41</sup> *System der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1921, pp. 107-108.

reali. La differenza rispetto a quel reale di cui essi sono modelli consiste nell'essere “più reali” della realtà modellata su essi, e quindi sono “veri” rispetto a una realtà “meno reale” o “apparente”. Vi sarebbe stata quindi una “gradualizzazione” la realtà, in base alla quale il modello è “più reale” di ciò che è modellato, ed un'equiparazione della pienezza della realtà alla verità, per cui le idee rappresentano l'essere “vero”. All'interno della teoria delle idee, la “realtà” sarebbe comunque conservata come l'orizzonte ultimo e quindi differenziata introducendo qualcosa, il valore di verità, che non appartiene alla realtà. Per Rickert non si dà alcuna “realtà vera”. Vero è il senso che dice qualcosa sulla realtà, ma non è esso stesso realtà<sup>42</sup>.

Platone, in questa lettura rickertiana, non presenta le idee *soltanto* come valide, separandole dall'essere reale. Egli cerca, piuttosto, di unificare questo e quelle in *un* assoluto. Ma, d'altra parte, le idee non sono *solo* il reale (*das Reale*), ma anche il “bene”, il “bello”, il “vero”, il “divino”, ossia ciò che ha valore. Quindi un tale assoluto si esprime in termini che, per Rickert, suonano paradossali come “realtà del valore” o “realtà della validità”, cioè come «un regno di cui tutto l'essere sensibile, sia per quanto riguarda la sua realtà che per quanto riguarda il suo carattere di valore, costituisce un pallido riflesso»<sup>43</sup>. Questo assoluto, unità indifferenziata di essere reale e essere irreali, Platone lo pensa come un “oggetto”<sup>44</sup> a se stante, e questa, per Rickert, è la conseguenza della sottomissione all'uno, del disconoscimento del valore e della consistenza dell'altro.

---

<sup>42</sup> Nel terzo e nel quinto capitolo del *System der Philosophie*, Rickert specificherà che il senso non appartiene alla sfera dell'essere, bensì è un non-essente. Ciò non significa che il senso sia un nulla o il Nulla. Infatti “nulla” o è un giudizio di valore che significa totale irrilevanza, oppure è un'affermazione ontologica che si pone sul medesimo piano degli enti. Si può infatti negare l'essere solo a ciò di cui si può anche affermare l'essere. Quindi il nulla è un concetto derivato per opposizione all'essere, non a un determinato ente ma all'essere inteso come il requisito preliminare degli enti per poter essere tali. In ogni caso il “nulla” è complanare all'essere, mentre il senso si pone su di un altro piano. Questo è il piano della norma, del “dover essere”.

<sup>43</sup> Ivi p. 139.

<sup>44</sup> Ivi p. 253.

In questo senso il percorso di Rickert parallelo al *Parmenide*, nonostante tutte le sue valutazioni sull'autore del dialogo, si presenta come un'istanza ad andare "oltre Platone", percorrendo una strada aperta da Platone stesso, un ripensare alla dialettica platonica a partire da quel carattere estrinseco che le era stato rimproverato da Hegel e che il filosofo greco riassume non nell'uno-pensiero o nell'uno-spirito assoluto, ma nell'uno-essere.

## 2. Dall' Uno all'Altro

### 2.1 L'oggetto della logica

In *Das Eine, die Einheit und die Eins*, Rickert vuole programmaticamente definire l'ambito della logica rispetto a quello della matematica, al fine di cogliere la specificità di questo e l'inassimilabilità di entrambi. In particolare egli si interroga sulla differenza c'è tra "il logico" (*das Logische*) così come si presenta nella forma delle conoscenze della matematica, e "il logico puro" (*das reine Logische*) o "logico in sé", che la logica cerca di evidenziare (*herausarbeiten*). Certamente tutte le conoscenze teoretiche sono "logiche", ma non tutte le conoscenze teoretiche hanno a che fare con "il logico puro" o con "il logico in sé". L'obiettivo da perseguire è dunque cogliere la peculiarità del procedimento "razionale", "logico", che definisce il campo della matematica e dei propri oggetti.

La confusione tra l'ambito della matematica e quello della logica, secondo Rickert, è dovuto al fatto che gli oggetti della matematica non sono "reali" (*wirklich*) così come lo possono essere gli oggetti fisici e psichici: «Un numero (*Zahl*) o una linea non sono reali (*real*) come il foglio di carta su cui sono scritti o tracciati, né come il processo psichico attraverso cui percepiamo il foglio»<sup>45</sup>. Ma, proprio per questo, gli oggetti della matematica sono "irreali" (*un-*

---

<sup>45</sup> *E.E.E.* p. 2, trad. it. p. 39. Il foglio è un "corpo" che si estende nello spazio e l'apprensione del numero o della linea è un "processo" che si estende nel tempo. Entrambi sono reali per la loro estensione nello spazio e nel tempo e per la loro possibilità di essere percepiti. Quindi l'aggettivo "reale" può anche essere sinonimo di "empirico".

*wirklich*) così come lo sono gli oggetti della logica che sono costituiti dalle “forme del pensiero” (*Formen des Denkens*). Il comune carattere “irreale”, “non empirico”, “ideale” (*ideal*) dei loro oggetti facilita la sovrapposizione tra queste due discipline. Si rende quindi necessario effettuare un’ulteriore distinzione nell’ambito dell’*irreale* per poter cogliere i tratti peculiari delle due discipline.

Il tema dell’*irreale* aveva iniziato a profilarsi già con il saggio *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik* del 1909. Per comprendere il significato dell’aggettivo “irreale” in Rickert è opportuno partire proprio dall’aggettivo opposto, ossia “reale” (*wirklich, reale*). A partire dalla seconda edizione delle *Grenzen*, del 1913, egli qualifica la “realtà empirica”, nell’immediatezza del suo essere colta, quindi prima e a prescindere da qualsiasi sua elaborazione concettuale, come un “continuo eterogeneo” (*heterogene Kontinuum*), una molteplicità inesauribile e incomensurabile in intensità ed estensione, non riconducibile ad alcuna forma di unità<sup>46</sup>.

Poi, in *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, del 1921, egli indica le caratteristiche della realtà empirica (*Wirklichkeit*), o dell’essere reale (*realen Sein*), sia questo un essere fisico (*physischen Sein*) sia esso un essere psichico (*psychischen Sein*), innanzitutto nel “principio di continuità di tutto il reale” (*Satz der Kontinuität alles Wirklichen*), e poi nel “principio di eterogeneità di tutto il reale” (*Satz*

<sup>46</sup> Proprio nel *Parmenide* viene presentata una situazione analoga in 158 c 1 – 7.

La “pluralità” o “molteplicità” (*πλήθος*), secondo Parmenide, può prendere parte all’uno in quanto è altro dall’uno, e si interroga: «se noi volessimo con il pensiero sottrarre da siffatte pluralità una parte, la più piccola possibile, non è necessario che anche quella parte che è stata sottratta sia pluralità e non uno, se veramente non partecipa dell’uno? – È necessario. – Dunque, ogni volta che procediamo in tal modo, nell’esaminare in se stessa questa natura “altra” rispetto alla forma, quanto di essa ogni volta osserviamo non sarà illimitato per molteplicità? – È assolutamente così». Un’analoga situazione è ripresa in 164 d 1- 4 in cui si sostiene che: «ciascun agglomerato (*ὄγκος*) di altri dall’uno è illimitato (*ἄπειρος*) per pluralità (*πλήθει*), e anche se si prende quello che sembra essere il più piccolo, come sognando nel sonno, esso appare istantaneamente molteplice anziché sembrare uno, e invece che sembrare piccolissimo appare immenso in rapporto alle parti che si sono divise a partire da esso».

*der Heterogenität alles Wirklichen*), e precisa che «ogni realtà (*jede Realität*) mostra un'impronta particolare (*besonderes Gepräge*), singolare (*eigenartiges*), individuale (*individuelles*)»<sup>47</sup>. Pertanto, e contrario, il carattere "irreale", proprio della logica e della matematica, comporta il non essere continuo, quindi l'essere discreto, il non essere eterogeneo, quindi l'essere omogeneo, il non essere individuale, anche se questo non significa immediatamente l'essere "generale" nel senso di "conforme al genere", e soprattutto comporta il prescindere dallo spazio e dal tempo.

All'interno dell'*irreale* deve poi essere definita la sfera del "logico", per rendere poi evidente che ciò che è "matematico" è caratterizzato da un *quid* di alogico o di extralogico<sup>48</sup> (ma comunque sempre un *quid* irreale) che "si aggiunge", o entra "in contatto", con il "logico".

La logica è la dottrina che si occupa delle possibilità del pensiero, in senso soggettivo e in senso oggettivo. La logica pura analizza tali possibilità in sé, senza riferirle ad applicazioni determinate, e senza frammistioni ad elementi extranoetici. La logica ha limiti interni, perché se non li avesse non sarebbe possibile distinguere un

<sup>47</sup> *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübingen 1921 (4<sup>a</sup> e 5<sup>a</sup> ed.), pp. 34-35, trad. it. p. 81.

<sup>48</sup> L'aggettivo "alogico" (*alogische*) non ha il significato di "illogico" o "antilogico", nel senso di un'ostilità o incompatibilità con la logica. Gli enti matematici sono determinati da un elemento non riconducibile alle possibilità del pensiero, ma di per sé possono essere pensati e quindi pensati "logicamente", e d'altra parte vi è una disciplina particolare come la "logica matematica". Cassirer aveva ritenuto l'impiego di tale aggettivo da parte di Rickert poco opportuno: «non costituisce certamente un'espressione chiara e adeguata di questo problema chiamare il numero "alogico" per il fatto che esso non si risolve nella logicità. Quest'espressione suggerisce sempre l'idea che nell'essenza del numero non solo vi sia qualcosa di diverso e di superiore rispetto alla pura identità e diversità logiche, ma che questo qualcosa di diverso sia anche, in certa guisa, "estraneo al pensiero" e contrario alla logica. La semplice *differenziazione* non implica affatto una simile opposizione; la *differenza* specifica non esce dal genere, né lo sopprime, ma contiene piuttosto una più precisa *determinazione* del genere stesso» (*Philosophie der symbolischen Formen*, op. cit., trad. it. p. 91). Rickert però presenta l'*irreale* come il genere prossimo entro cui si definiscono le differenze specifiche costituite dalla logica e dalla matematica.



dato extralogico o alogico con cui essa può entrare in contatto. Condizione del pensare è pensare *qualcosa* (*Etwas*,  $\tau\iota$ ), e il *qualcosa pensato* (*gedachte Etwas*) è distinto dall'atto del pensare e indipendente dai singoli soggetti pensanti. In tal senso il *qualcosa* può dirsi “oggettivo”<sup>49</sup>. Ma soprattutto, sostiene Rickert: «pensiamo logicamente solo se *troviamo* (*finden*) qualcosa che si dà (*es gibt*) come un oggetto (*Gegenstand*) indipendente dal nostro pensiero»<sup>50</sup>.

Il qualcosa che si dà al pensiero, è “solo” qualcosa e niente altro. È del tutto indeterminato. Inoltre è “trovato”, non “prodotto” o “posto” dal pensiero. Si tratta qui di un “trovare” che non consegue a un “cercare”. Infatti, nel “cercare”, il qualcosa presiste potenzialmente al contatto con il pensiero e deve essere qualcosa di determinato, in quanto cercare l'indeterminato sarebbe un atto privo di senso mentre non lo è il trovarlo. Il cercare poi è un atto intenzionale, mentre il trovare è un atto gratuito. Il cercare presuppone l'assenza di ciò che si cerca, mentre il trovare presuppone la presenza. L'indeterminatezza con cui il qualcosa si dà, rivela il suo essere altro dal pensiero che lo trova. Un essere altro che è espresso dall'avverbio “già”. Il qualcosa è *già* nel pensiero quando il pensiero lo pensa. Inoltre esso “si dà” (*es gibt*) come oggetto indipendente, non “è” (*ist*) un oggetto indipendente. Il qualcosa si dà nel pensiero indipendentemente dal fatto che sia un qualcosa essente: il qualcosa potrebbe anche essere un “non essente”, che comunque è dato da pensare, e quindi per il pensiero è già dato. Più precisamente, parlare di “qualcosa essente” significa aggiungere al semplice o vuoto qualcosa (*leere Etwas*) un participio presente, e quindi determinarlo. Il vuoto qualcosa già dato lega insieme l'oggettività (dovuta al fatto di essere già per il pensiero che lo trova) con l'oggettualità (dovuta al fatto di essere “qualcosa”, un *quale*, ossia una “qualità”). Il pensiero è strutturalmente incapace di cogliere o di concepire qualsiasi anteriorità rispetto a tale qualcosa. Si tratta di un limite interno al pensiero. E in questo senso il qualcosa è il *primum*, il  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  al contempo condizionale, in quanto il pensiero si attiva a condizione che si dia qualcosa da pensare, e affettivo, in quanto il qualcosa si dà come un

<sup>49</sup> *E.E.E.*, pp. 9-10, trad. it. p. 46.

<sup>50</sup> Ivi p. 10, trad. it. p. 47.

altro dal pensiero e quindi il pensiero ne subisce l'azione dell'esserne stimolato.

Ad una riflessione ulteriore emerge poi che il qualcosa, sia pur “vuoto”, non viene mai semplicemente pensato solo come *qualcosa*, ma sempre come “un” qualcosa. Esso può essere pensato a condizione che si dia come “un” qualcosa. Rickert specifica che il qualcosa, per quanto possa essere vuoto e indeterminato, si dà a condizione di avere una “forma” e un “contenuto”. La forma è necessariamente la forma dell'*un*, ossia dell'*articolo indeterminativo, impiegato* in riferimento a un elemento che fa parte di un insieme qualsiasi, un articolo che indica una cosa generica, indefinita, che si considera come non ancora nota, che introduce un termine di cui non si era parlato in precedenza. Il contenuto espresso da tale forma è un contenuto indeterminato. Rickert sottolinea che tanto la forma quanto il contenuto appartengono all'oggetto puramente logico, altrimenti, se la logica fosse solo relativa alla forma, essa potrebbe avere qualsiasi contenuto *alogico* e quindi non si potrebbe cogliere alcuna differenza tra essa e la matematica.

## 2.2 La forma come relazione

L'oggetto puramente logico consta quindi di una forma e di un contenuto, la forma è la forma dell'articolo indeterminativo “un”, mentre il contenuto è ciò che consente all'articolo indeterminativo di determinare l'oggetto da pensare, e quindi di passare da *un* qualcosa a un “che cosa”. Tuttavia, nell'oggetto puramente logico, tanto la forma che il contenuto sono entrambi “formali”. Ossia il contenuto non è un contenuto determinato, ma è una “forma del contenuto” o “contenuto in generale”<sup>51</sup>. Il contenuto è costituito

---

<sup>51</sup> Si potrebbe pensare che nel sottolineare il carattere formale dell'oggetto puramente logico, composto da una “forma della forma” e da una “forma del contenuto”, Rickert riproponga di fatto quel tema dell'assimilazione dei “concetti di cosa” ai “concetti di relazione”, e quindi della risoluzione della “cosa” nelle sue “relazioni”, che aveva esposto sin dalla prima edizione delle *Grenzen*. Scriveva infatti allora: «Se il contenuto concettuale delle “cose ultime” [di cui la struttura logica di una teoria del mondo fisico ha

dalle condizioni generali che qualcosa deve presentare per assumere la forma dell'*un* qualcosa, ossia per essere un contenuto determinato. Ma tali condizioni generali non possono essere ricavate da contenuti determinati, altrimenti non potrebbero essere “generalì”. Sono quindi date a priori. Il contenuto in generale è il “luogo” logico per ciò che è alogico. Questo “luogo” appartiene all’oggettività puramente logica ossia alla “forma dell’oggetto teoretico in generale”<sup>52</sup>.

Il carattere formale dell’uno che qui è introdotto, congiunto al carattere dell’articolo indeterminativo che determina ciò a cui si

---

bisogno per essere logicamente compiuta] non può essere tenuto presente (*vergegenwärtigen*) attraverso la rappresentazione intuitiva di una qualsiasi cosa, ma solo attraverso la negazione di tutto quel che ci è noto dell’intuizione empirica, allora il concetto delle “cose ultime” – non appena viene pensato realmente – risulta composto solo da *giudizi*, proprio come gli altri concetti logicamente compiuti della scienza della natura. Dato che la “cosa” (*Ding*) su cui questi giudizi pronunziano asserzioni è qualcosa che ci sforziamo inutilmente di rappresentare (*vorstellen*) – del resto non abbiamo bisogno di farlo neanche per render presente (*vergegenwärtigt*) il contenuto del concetto –, allora possiamo dire che, anche nel caso del concetto delle “cose ultime”, ci troviamo in fondo di fronte ad un concetto di relazione che si distingue da altri concetti di relazione solo per il fatto che lo trattiamo “come se” (*als ob*) fosse un concetto di cosa. Dobbiamo parlare di “cosa” solo perché non possiamo pensare il mondo se non come costituito da cose, ma solo il contenuto e la validità dei giudizi che pronunziamo su tale “cosa” hanno valore in un contesto scientifico. Naturalmente, da un punto di vista logico-formale, non si può stabilire su che cosa si debba fondare la validità di questi giudizi. [...] Le “cose” di cui, secondo una teoria logicamente compiuta, il mondo fisico deve essere composto, possono presentarsi nella scienza solo come un mero *quid* (*ein leeres Etwas*). Sono veramente importanti solo le relazioni tra queste “cose”» (*Die Grenzen cit.*, pp. 95-96, trad. it. cit. p. 54). Tuttavia nel caso del rapporto tra “forma della forma” e “contenuto del contenuto” non è presente alcuna “finzione”, ossia alcun “come se” (*als ob*), né vi è una separazione della funzione dal mezzo che la esplica. E questo era proprio il caso del rapporto tra “concetti di cosa” e “concetti di relazione” nelle *Grenzen*. Infatti il concetto di relazione “funge” da cosa, e quindi viene pensato come una cosa; in questo modo esso viene separato da se stesso (è cioè separato dal suo essere una relazione) e quindi dal mezzo necessario per costituire la cosa.

<sup>52</sup> *E.E.E.* p. 12, trad. it. p. 49.

riferisce e introduce per la prima volta nel discorso, trova una corrispondenza nella prima parte del *Parmenide*. In 129 b 5 – 6 Socrate dice a Zenone che non sarebbe affatto un prodigio che tutte le cose siano “uno” (ἓν) per il loro partecipare alla forma dell’uno (τῷ μετέχειν τοῦ ἑνός) e al contempo le stesse cose siano molte (πολλά) per il loro partecipare alla forma moltitudine (τῷ πλήθους). In 129 d 2 – 3 Socrate aggiunge che dire che la stessa cosa (ταυτόν) è molteplice (πολλά) e unitaria (ἓν) non significa dire che l’uno è i molti e i molti sono l’uno. Infatti l’uno è forma e, conclude Socrate in 131 b 5 – 6, e «ciascuna forma è una e identica e presente contemporaneamente in tutte le cose». Ovviamente ciascuna forma deve essere separata dalle cose a cui si riferisce, e di per sé deve essere “una”, ossia deve essere pienamente determinata. La forma, quindi, si pone in relazione con le cose e consente a queste di porsi in relazione tra loro in base alla medesima forma di cui partecipano. Condividere una forma significa condividere una relazione, quindi la forma è la relazione, εἶδος e *Beziehung* coincidono. Ma l’uno ha comunque la duplice caratteristica di essere tanto forma, quanto proprietà di ciascuna forma che è se stessa e non un’altra, ossia è in se stessa pienamente determinata, a differenza delle cose che vengono determinate proprio dalla relazione con tale forma.

Se, per Rickert come per Platone, la forma in sé è pienamente determinata, è una, è se stessa e non altro, il contenuto in sé per Rickert è indeterminato. Di esso, in sé, non si può dire né che sia uno né che sia molti. Scrive Rickert:

Questo contenuto del contenuto, che non possiamo più “pensare”, ma soltanto “esperire” (*erleben*) o “vedere” (*schauen*) o comunque cogliere (*erfassen*) in un certo modo alogicamente, lo designiamo con espressioni come “grande”, “blu”, “voglia” e simili. Più precisamente: lo designiamo *tramite* queste espressioni, perché solo nei particolari significati di tali parole accanto alle componenti formali [...] abbiamo anche un elemento alogico, per il quale, se dovesse essere considerato isolatamente non ci potrebbe essere alcuna adeguata designazione. Il contenuto puramente alogico è un qualcosa senza nome»<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Ivi p. 13, trad. it. pp. 49-50. Più oltre Ricker dirà: «chi non conosce i colori dall’esperienza non può connettere alla parola “colore” alcun significato» (p. 65, trad. it. p. 94).

Vi sono alcuni significati di parole, come quelli relativi a colori, sapori, emozioni ecc.. che non possono essere spiegati solo con le parole. Le parole impiegate per spiegarli possono svolgere la loro funzione solo se si è *già* fatto esperienza di ciò che tali parole designano. D'altra parte un'esperienza priva di nome è un'esperienza in sé priva di significato, quindi in sé priva di coscienza e incapace di apportare contributi conoscitivi. Ma è comunque la condizione data al significato per potere significare. È un'esperienza che definisce per il significato la possibilità di significare, ossia di essere significato<sup>54</sup>. Ma per questo l'esperienza alogica deve entrare in relazione con la forma, più precisamente (in base all'equiparazione di forma e relazione) deve entrare in relazione con la forma secondo la forma. La forma cioè è uno dei due termini della relazione ed è anche il modo in cui questa relazione ha luogo. L'equiparazione tra εἶδος e *Beziehung* caratterizza quindi anche il contenuto del contenuto, o “contenuto puro”, non interno ad alcuna forma ma dato isolatamente. Questo sarebbe l’“informe” che non può essere ricondotto ad alcuna forma, l'irrelato. Quindi, *anche se* venisse “esperito”, “vissuto”, “visto” o “colto” (necessariamente in modo immediato in quanto l'εἶδος/*Beziehung* è mediazione), non potrebbe essere in ogni caso conosciuto e nemmeno pensato. Infatti, il pensiero è qualificato da Rickert come “relazione di *relata*”<sup>55</sup>, e questo vale anche per la conoscenza. Il “contenuto puro”, l’“informe”, l’“irrelato” sono pertanto del tutto equivalenti alla “cosa in sé” kantiana.

Nell'oggetto puramente logico, che consta di una forma e di un contenuto, la forma ha l'aspetto dell'articolo indeterminativo *un*, mentre il contenuto è la forma del contenuto o contenuto in genera-

<sup>54</sup> Questo è fondamentalmente il senso dell'espressione “empirismo trascendentale”, che il filosofo e pedagogista russo Sergius Hessen, nel saggio *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalem Empirismus*, pubblicato nel 1909 per le *Ergänzunghefte* della rivista «Kantstudien», per i tipi di von Reuther e Richard di Berlino, impiega per qualificare il pensiero di Rickert, a cui il saggio è dedicato, distinguendolo dal pensiero di Hermann Cohen che viene qualificato come “razionalismo trascendentale”.

<sup>55</sup> *E.E.E.* p. 18, trad. it. p. 54.

le, perché un contenuto del contenuto sarebbe solo un “vivere”, “esperire”, “vedere” o “cogliere” immediati. L’oggetto puramente logico, quindi, si presenta in sé molteplice, ossia si presenta come una forma “una” e un contenuto in generale anch’esso “uno” che può essere riempito da un “contenuto del contenuto”, che di per sé è tanto uno quanto molteplice proprio perché, essendo un contenuto privo di forma è del tutto indeterminabile.

Anche questo passaggio di Rickert trova rispondenza nel *Parmenide*. Infatti, in 151 a 8 – b 6 viene detto:

Dal momento che non c’è nulla al di fuori degli altri e dell’uno, e bisogna che essi si trovino in qualcosa, non si impone in modo necessario la conclusione che essi siano uno nell’altro, vale a dire che gli altri siano nell’uno e l’uno negli altri oppure non siano affatto? – Pare. – Poiché [...] gli altri sono nell’uno, in base allo stesso ragionamento (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον), l’uno risulterà maggiore degli altri e questi ultimi minori di esso.

Il rapporto forma/contenuto con cui Rickert pensa l’oggetto puramente logico, in sé molteplice, presenta alcune conseguenze rilevanti: 1) Non si dà mai una forma senza contenuto. La caratteristica dell’oggetto puramente logico è forma della forma e forma del contenuto, o contenuto in generale, cioè indeterminato; 2) Se la forma contiene, essa è un contenitore, quindi il contenuto è “interno” rispetto al contenitore”; 3) Il contenitore “eccede” il contenuto; 4) Il contenitore e il contenuto devono essere in qualche modo “consustanziali”, quindi omogenei, perché il contenitore deve esercitare sul contenuto l’azione di “contenerlo”, deve quindi esercitare una presa su di esso, e deve pertanto esserci un punto in comune. Quest’ultimo punto, nel caso del puro oggetto logico, è evidente, in quanto il punto in comune tra forma e contenuto è dato dal carattere formale di entrambi, mentre il secondo e il terzo punto presuppongono un’implicita spazializzazione del rapporto forma/contenuto.

La forma logica “racchiude” (*umschließen*), “circonda” il contenuto. La forma logica non racchiude qualcosa che preesiste al suo essere racchiuso, ma il “qualcosa” si dà solo a condizione che venga racchiuso dalla forma. La forma assicura al contenuto racchiuso la propria specificità, ma gli consente altresì di “aprirsi” a relazi-

oni con altri contenuti racchiusi da altre forme. Ciò che “chiude” in qualche modo è anche ciò che “apre”. Gli oggetti “racchiusi” dalla forma logica della loro pensabilità sono nella loro apertura, nelle loro relazioni con altri oggetti “racchiusi”.

La “forma” e il “contenuto” che nel loro insieme determinano il “qualcosa”, il *minimum* pensabile affinché si dia pensiero, per Rickert possono essere “determinati” di per sé, ma non “pensati” di per sé. Sono pensabili solo nella loro relazione reciproca, pur pensando la relazione come una connessione *tra* loro. Essi non sono oggetti semplici, o “atomi di oggettività”, ma “momenti nell’oggetto” (*Momente am Gegenstand* o *Gegenstandsmomente*) che si danno solo nella loro relazione: «Ogni oggetto che noi possiamo conoscere teoreticamente consta di una pluralità di elementi (*Elementen*) che di per sé non sono ancora oggetti, ma *momenti* in un oggetto (*Momente an einem Gegenstand*) e quindi, in quanto presupposti logici di un oggetto, possono anche venir chiamati pre-oggetti (*Vor-Gegenstände*)»<sup>56</sup>. Se li pensasse come oggetti, verrebbero ulteriormente scomposti in una pluralità di elementi, e se ciascuno di essi fosse a sua volta pensato come oggetto, la scomposizione si riproporrebbe all’infinito.

### 2.3 Determinare e pensare

Si profila quindi una differenza tra “determinare” e “pensare”. La determinazione individua l’atto della specificazione o della fissazione di un *quid* presente nel pensiero che, rispetto a questo, ha ovviamente un’estensione minore e una comprensione maggiore, ma che può non essere di per sé pensabile. Il pensare è fondamentalmente l’atto del porre relazioni. Qualcosa può essere determinato a prescindere dalle relazioni in cui è posto, ma non può essere pensato in assenza di relazione.

La determinazione è relativa al “dato” e non a una “formazione”, ossia a qualcosa di elaborato, o prodotto. Il “dato” è una *x* che il pensiero “trova” come qualcosa che “è già”. Il “dato” è l’*essere*

<sup>56</sup> E.E.E. p 15, trad. it. p. 52.

*già* di qualcosa d'indeterminato che viene determinato proprio dalla sua acquisizione. Solo con la sua acquisizione, in senso proprio, il "dato" diviene tale, ossia è possibile parlare di "dato". Ma con la sua acquisizione, oltre al "dato", viene acquisito anche il suo *essere già*. Questo *essere già* non si aggiunge al dato acquisito, bensì il dato viene acquisito, ossia il "dato" è dato immediatamente come un *essere già*.

Il "dato", di per sé, nel suo semplice "essere dato", è determinato ma non è pensato, conosciuto. Per esserlo deve essere "oggettivato", ossia posto o assunto in una relazione, perché pensare, e quindi anche conoscere in quanto la conoscenza è un sottoinsieme del pensiero, significa porre in relazione dati. La determinazione, come il "cogliere", è un atto più semplice, immediato, e non comporta relazioni. Ma a differenza del cogliere, essa fissa, stabilisce, instaura, mentre quello ha a che fare con un indeterminato che resta tale anche dopo essere stato "colto".

Ora, forma e contenuto sono "dati", mentre l'oggetto logico è un risultato di dati posti in relazione, è una *relazione di relata*, una molteplicità che ha la forma dell'unità. Ma tutte le volte che si ha a che fare con un "dato" (*datum*, *Gegebene*), si ha anche a che fare con il participio passato passivo del verbo "dare", *geben*. Inoltre, il dato non è solo qualcosa che è stato dato. Esso rimanda anche a un atto del dare, a un atto del prendere, e una  $x$  che viene "data" e "presa", e che, in conseguenza dell'essere presa e *solo allora*, costituisce un "dato". Insomma, un "dato" è tutt'altro che qualcosa di originario. Se non c'è l'atto del dare, se non c'è una  $x$  (che in quanto tale non è né un "dato" né un "non-dato", ma è semmai un "non ancora dato") non si può parlare di alcun "dato". Ma soprattutto è fondamentale, affinché vi sia un "dato", oppure affinché "si dia" qualcosa, che vi sia una "presa", un'acquisizione, un cogliere. Ovviamente tutto ciò non ha ancora a che fare con un acquisire o un cogliere consapevole che riconosce un'offerta e la prende, ma si tratta pur sempre di un prendere (sensibile o intellettuale), in quanto solo il prendere è condizione del dare. Quindi, la differenza tra "dato" e "oggetto" non consiste in una presunta semplicità del dato rispetto alla complessità dell'oggetto, ma nell'antiorità del primo rispetto al secondo, nella determinazione del dato come *essere già* rispetto



all'essere ancora dell'oggetto pensato, al suo persistere nel pensiero che lo pensa.

I “pre-oggetti” o “momenti nell'oggetto” vengono determinati ma non possono essere pensati. L'impossibilità di pensare i pre-oggetti deve tuttavia poter essere pensata. Si deve poter pensare la possibilità di pensare i pre-oggetti per poter pensare che tale possibilità è impossibile. Quindi, per poter pensare l'impossibilità di tale possibilità, si deve poter pensare tale impossibilità e pensarla anche come impossibile, perché l'impossibilità è sempre l'impossibilità di un “possibile”.

Per pensare contenuti, quali essi siano, questi dovrebbero essere sempre racchiusi in forme, mentre per pensare logicamente le forme, queste dovrebbero essere oggettivate, rese oggetti, e tali oggetti dovrebbero a loro volta essere racchiusi da una forma che consentirebbe di cogliere il loro significato. Questa forma sarebbe l'equivalente di una metalogica, ossia di una logica della logica. Ma, a sua volta, tale metalogica, per essere pensata, dovrebbe essere oggettivata, ossia resa oggetto racchiuso da una forma che consentirebbe di coglierne il significato. Questa sarebbe la logica della metalogica. E, questa, a sua volta, dovrebbe essere racchiusa in un'altra forma affinché sia possibile coglierne il significato. Tutto ciò riproporrebbe una situazione analoga a quella descritta nell'argomento del terzo uomo, che nel *Parmenide* viene presentato in due formulazioni, in 132 a 1 – b 1 e in 132 e 2 – 133 a 5. Ma Rickert vuole soprattutto sottolineare l'inassimilabilità reciproca di forma e contenuto e assumerla come fondamento dell'oggetto puramente logico.

Rickert poi indica che tali “momenti” o “pre-oggetti” vengono “colti” intuitivamente e immediatamente in atti come l'*Perleben* e lo *schauen* ma non vengono pensati immediatamente. Non si dà infatti per lui alcun pensiero immediato né alcun pensiero intuitivo, ma solo un pensiero logico, concettuale, che necessita di essere toccato da un *quid* alogico per potersi attivare. Quindi, la distinzione tra “oggetti” e “momenti nell'oggetto” o “pre-oggetti”<sup>57</sup>

<sup>57</sup> È opportuno sottolineare che i “pre-oggetti” non sono in alcun modo “oggetti preliminari”, o “atomi di oggettività”, ma “condizioni preliminari” di un oggetto in generale, *conditio sine qua non* di questo. Il prefisso “pre-”, *vor*, che compare in tale termine, esprime un'istanza di completamento.

consente anche di distinguere che cosa può essere pensato logicamente e che cosa subentra tra le componenti alogiche dell'oggetto logico.

Il termine “momento” (*Moment*) e la sua caratteristica di essere inseparabile dagli altri “momenti” con cui è in relazione, ma di essere pienamente distinguibile da ciascuno di essi, quindi di non poter essere “pensato” ma “determinato”, può far supporre a un riferimento di Rickert al suo “antagonista” Hegel.

Nell'*Introduzione alla Scienza della Logica*, in particolare nella *Partizione generale della logica*, Hegel sostiene che nella logica:

è come superata l'opposizione, propria della coscienza, fra un soggettivo essere per sé (*für sich Seienden*), ed un secondo essere simile, un essere oggettivo, ed è conosciuto l'essere come puro concetto in se stesso, e il puro concetto come vero essere. Questi sono perciò i due momenti (*Momente*) che sono contenuti nell'elemento logico. Ma essi sono conosciuti come inseparabili, e non [...] in quanto ciascuno è anche in sé; se non che, poiché sono nello stesso tempo conosciuti come diversi [...] l'unità loro non è astratta, morta, immobile, ma concreta (*konkret*)<sup>58</sup>.

La logica hegeliana è “concreta”, secondo il suo autore, perché supera la coscienza che inevitabilmente giustappone un elemento soggettivo e uno oggettivo, ed è “concettuale” perché è comprensiva dei due “momenti” e della loro reciproca implicazione. I due “momenti” sono conosciuti come “inseparabili” (ciascuno è in quanto rimanda all'altro e viceversa), e anche come “diversi” (altri-

---

L'oggetto è ciò che è “richiesto” dai pre-oggetti, essi ne richiamano la presenza e il contatto. Tale prefisso è analogo a quello che compare nel termine “pre-mondo” (*Vorderwelt*) impiegato da Rickert nel sesto paragrafo del quinto capitolo del *System der Philosophie*. L'anteriorità rispetto all'oggetto (o rispetto al “mondo” nel caso del termine *Vorderwelt*), non è un'anteriorità cronologica né un'anteriorità logica (la logica presuppone già l'oggetto logico nella sua unità e non nei suoi momenti costitutivi), ma un'anteriorità trascendentale. Essa indica cioè che le condizioni che determinano l'oggetto logico sono date a priori e non ricavate a partire dall'oggetto logico stesso. Tali condizioni sono soltanto “date” a priori, ma possono essere conosciute solo a posteriori, mediante un atto di riflessione.

<sup>58</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 43.

menti non potrebbero essere determinati come *due* momenti). La compresenza di questi due aspetti nella forma del concetto è il “concreto”. Concreto nell’accezione del *cum-crescere*, in base alla quale i due termini rimandano l’uno all’altro e in tale rinvio la loro connessione si sviluppa e trova compimento.

In una nota al primo capitolo della prima sezione del primo libro della medesima opera, Hegel specifica: «L’unità (*Einheit*), i cui momenti, l’essere e il nulla, sono come inseparabili, è in pari tempo distinta da quei momenti (*Momente*) stessi, e costituisce contro di essi un terzo, che nella sua particolare forma è il divenire»<sup>59</sup>. L’essere si distingue dal nulla e il nulla si distingue dall’essere, ma l’uno rimanda all’altro. Ogni momento, di per sé, è nulla: l’essere diviene nulla e il nulla è il medesimo vuoto indeterminato dell’essere, ma si conserva e sussiste in questo rinvio. È come se il “momento” fosse una parte che è solo in quanto appartiene a un tutto, e un simile tutto è costituito proprio dal rinvio da un momento all’altro, ossia il tutto è il movimento.

E poi, più avanti, continua Hegel, nell’unità del *divenire*: «l’essere e il nulla sono in quest’unità, ma come dileguantisi, soltanto come tolti. Dall’indipendenza in cui erano stati presi prima essi decadono a momenti (*Momenten*), i quali sono ancora diversi, ma nello stesso tempo sono tolti»<sup>60</sup>.

E in una nota chiarisce:

Qualcosa è tolto (*aufgehoben*) solo in quanto è entrato nella unità (*Einheit*) col suo opposto (*Entgegengesetzten*). In questa più precisa determinazione di un che di riflesso, esso si può convenientemente chiamare momento (*Moment*). Il peso e la distanza da un punto si chiamano nella leva suoi “momenti meccanici” (*mechanische Momente*), a cagione della medesimezza del loro effetto malgrado tutta le rimanente diversità che corre tra una realtà, qual è un peso, e un’idealità, qual è una semplice determinazione spaziale, la linea<sup>61</sup>.

Emerge però in questo modo anche la distanza di Rickert da Hegel. Infatti, per Hegel, i “momenti” sono tra loro opposti, *entge-*

---

<sup>59</sup> Ivi p. 83.

<sup>60</sup> Ivi p. 98.

<sup>61</sup> Ivi p. 101.

*genstzen*, ἐναντίοι. Se non fossero “opposti”, se fossero soltanto “altri” o “diversi”, ἕτεροι, la posizione di ciascuno non potrebbe allontanare da sé la posizione dell’altro, e quindi verrebbe meno la dinamicità, lo sviluppo, ossia quel “concreto” precedentemente menzionato. Per Rickert, invece, i “momenti” sono “altri” tra loro e non opposti. È proprio la loro non dinamicità dovuta al loro essere reciprocamente “altri”, che Hegel voleva allontanare, a costituire per Rickert un’istanza di un contatto con l’alogico. Inoltre, per Hegel, l’unità degli opposti è un “dileguare” dell’uno nell’altro e del pari un “conservarsi” di entrambi, che sono “tolti” o superati nella loro separatezza, nel loro essere per sé, e conservati in quanto “momenti” del processo. Quindi per Hegel il “momento” è ciò che resta, il risultato di una riflessione, mentre per Rickert è una condizione preliminare o trascendentale.

L’oggetto teoretico più semplice che possa essere pensato – prosegue Rickert in *Das Eine, die Einbeit und die Eins* –, ossia la prima oggettualità per il pensiero, è sempre una molteplicità di “momenti”, determinabili di per sé, ma pensabili solo in relazione<sup>62</sup>. Hegel, di fatto, “pensava” i momenti e questi, proprio in quanto pensati, trapassavano nel loro opposto, esprimevano una loro costitutiva dinamicità. Se ciascun “momento” poteva venire pensato, sia pure solo all’interno del “movimento” del pensiero, ciò era dovuto al fatto che i “momenti” per Hegel erano comunque “concetti”, “significati”. Il loro darsi coincideva con il loro significare, il loro significare coincideva con il loro essere. Per questo, nel primo capitolo del primo libro della *Scienza della logica*, la prima determinazione del pensiero, il

<sup>62</sup> «Ogni espressione linguistica risulta inadeguata [a nominare i “momenti”], perché tutto ciò che indichiamo con una parola lo rendiamo già un oggetto, pur intendendo solo un momento dell’oggetto» (*E.E.E.* p. 16, trad. it. p. 52). I limiti di una conoscenza discorsiva, per Rickert, sono dati proprio dal rischio di un’oggettivazione dei pre-oggetti. Per questo è necessario distinguere il piano linguistico da quello del pensiero, anche se i due non possono essere separati nella pratica del pensare. Non tutte le parole che pronunciamo possiamo anche pensarle (ne sono un esempio evidente le “espressioni insignificanti”), ma tutto quello che pensiamo dobbiamo anche poterlo esprimere verbalmente.

“puro essere” trapassa nel proprio opposto, nel “puro nulla”. Il “concetto di essere”, nella sua indeterminatezza immediata non *significa* nulla, e poiché il proprio essere coincide con il proprio significare, esso è nulla.

Il “momento” per Rickert è determinabile ma non pensabile. Può essere “colto” come *qualcosa*, ma non “pensato” come *una* cosa o come *un* “che cosa”. Se venisse pensato, il “momento” andrebbe immediatamente perduto, in quanto ciò che verrebbe pensato sarebbe il *concetto*, il *significato* del “momento”, e non il “momento” come tale. Il pensiero infatti può pensare solo *significati*, e il significato è la risposta alla domanda “che cos’è?”, quindi è *un* “che cosa” e non una *cosa*. Inoltre, pensare per Rickert significa differenziare ciò che viene pensato in “forma” e “contenuto”, mentre ciascun “momento”, nella sua determinazione non è in sé differenziabile.

### 3. Dall’Altro al’Uno

#### 3.1 L’alterità originaria

Rickert vuole interrogarsi sull’*un* “che cosa”, e pensare la differenza tra logica e matematica in base ai vari sensi dell’*uno*, in particolare a partire dall’*un*, come articolo indeterminativo, reso dalla forma con cui un contenuto in generale si presenta per costituire un puro oggetto logico. Lungo questa via egli vuol giungere al *numero uno*, risultato di una componente alogica indeducibile dall’*un* indeterminativo che si aggiunge al puro oggetto logico.

I “momenti” o “pre-oggetti” per Rickert condividono il carattere formale, ossia l’istanza al contatto con l’*alogico* comune a entrambi, ma sono tra di loro inassimilabili. La funzione della forma è quella di presentare, nei termini dell’*un* “che cosa”, ciò che viene offerto dal contenuto. Viceversa, ciò che viene offerto dal contenuto può venire pensato come *un* “che cosa” solo mediante la sua relazione con la forma. I “momenti”, quindi, risultano interni a una duplice relazione di alterità: la loro comune alterità rispetto all’*alogico*, e la loro alterità reciproca. La prima alterità è dovuta al loro carattere formale, la seconda alla loro reciproca inassimilabilità.

Il termine “uno” per Rickert ha vari significati. Esso viene spesso impiegato come sinonimo di “il medesimo”, “lo stesso”, *Dasselbe*. Ogni oggetto per costituire un oggetto logico deve essere il medesimo o lo stesso, deve cioè essere identico a sé. In questo caso al posto di “uno” sarebbe preferibile dire “identico” (*Identische*) e indicare la forma dell’uno che ogni contenuto dovrebbe avere per costituire un oggetto teoretico con il nome di “identità” (*Identität*). L’identità è quindi il grado minimo della forma che il contenuto deve assumere per poter essere pensato come oggetto logico. Il contenuto posto in relazione a tale grado minimo della forma è chiamato anche la “qualità” (*Qualität*) dell’oggetto logico.

Il termine “qualità” non deve essere posto in opposizione a quantità, ma indica “qualsiasi contenuto”. Qualità non significa nient’altro che condizione (*Beschaffenheit*) o “stato” del contenuto di un oggetto in generale. Con “qualità identica” viene indicato un contenuto qualsiasi nella forma dell’uno, ossia l’oggetto più ampio pensabile (*umfassendste*). La “qualità in generale” è quindi un “identico che cosa” ed è più distante da una qualità sensibile di quanto non lo sia da una quantità<sup>63</sup>.

Prosegue Rickert:

La caratteristica dipendenza reciproca (*Aufeinanderangewiesensein*) di forma e contenuto, che solo nella loro connessione costituiscono l’oggetto, ossia “l’identico che cosa” o “il qualcosa”, vuol dire, se ne ricerchiamo il motivo, che noi pensiamo l’uno (*das Eine*) sempre come ciò che si differenzia (*sich unterscheidet*) dall’altro (*vom Andern*), ossia possiamo pensare qualcosa come “uno” solo se lo separiamo (*trennen*) da un “altro”. In questo caso la forma dell’uno, come oggetto pensato di per sé ed oggettivato, è l’Uno, mentre il contenuto pensato come oggetto è l’Altro<sup>64</sup>.

Qui la “differenziazione” dell’Uno dall’Altro appartiene alla logica oggettiva, si esprimerebbe cioè mediante una negazione con l’ $\text{O}\ddot{\text{U}}\kappa$ , mentre la “separazione” appartiene alla logica soggettiva e si esprimerebbe mediante una negazione con il  $\mu\eta$ .

<sup>63</sup> E.E.E. p. 17, trad. it. p. 53.

<sup>64</sup> Ivi p. 18, trad. it. p. 54.

Quindi: «L'identità (*Identität*) richiede con necessità logica la diversità (*Verschiedenheit*) o meglio l'alterità (*Andersheit*), così come la forma richiede (*fordert*) il contenuto come suo *altro*»<sup>65</sup>. I due momenti – l'Uno e l'Altro – si danno e sussistono solo nella *Forderung*, nel loro reciproco richiedersi, non esercitano o subiscono l'azione del richiedersi (in questo caso infatti preesisterebbero all'azione del richiedersi come il soggetto preesiste all'atto che compie o che subisce). Porre l'Uno significa porre contestualmente anche l'Altro, porre una richiesta e al contempo corrispondere a una richiesta. La semplice forma dell'Uno in cui si presenta l'oggetto logico, ossia l'identità, non costituisce ancora un oggetto logico. Di per sé essa è una mera *tautologia*. Dire “A = A” è come dire “A è A”, o semplicemente “A è”, e ancor più semplicemente “A”. L'espressione “A = A” ha un significato, e può quindi essere pensata logicamente, solo a condizione che i termini della relazione indicata col segno = ed espressi con la lettera A siano due. Un A è l'Uno mentre l'altro A è l'Altro. L'espressione “A = A” può essere logicamente pensata solo a condizione di essere un'eterologia. Quindi l'Uno è l'Uno in quanto *non* è l'Altro. Ma, in questo caso, la negazione non ha il significato dell'annullamento, né dell'ἄπουσία, cioè di quella privazione o mancanza espressa nel *Parmenide* 163 c 2, ma dell'ἔτερον, così come è presentato indicato in *Sofista* 253 b 3-4.

Continua Rickert:

Sarebbe un errore credere che basti il “non” come mera negazione o, in senso proprio, come un “non” annientante per far derivare o ricavare l'Altro dall'Uno. [...] L'alterità (*das Andersheit*) precede logicamente la negazione. Non può essere affatto pensato qualcosa di logicamente ancora più originario dell'alterità che, oltre all'identità, appartenga all'oggetto puramente logico<sup>66</sup>.

L'alterità non può essere un prodotto dell'atto di negare. È semmai la negazione ad essere un caso particolare dell'alterità. L'alterità è la relazione in cui si danno i due termini (l'Uno e l'Altro, la “forma” e il “contenuto”) che costituiscono i “momenti” o “pre-oggetti”. Ma la stessa alterità, al pari dei suoi termini, non può ve-

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Ivi p. 20, trad. it. pp. 55-56.

nire “pensata” ma solo “colta”. Se venisse pensata, sarebbe oggettivata, cioè diverrebbe essa stessa un oggetto logico. E in questo caso si contrapporrebbe all’identità e non ne costituirebbe la condizione, come invece ha sottolineato Rickert. Quindi dell’alterità, se non può venir pensata, non si può dire neanche che sia una, o che sia sempre uguale a se stessa ecc.

L’Altro è positivo tanto quanto l’Uno, non può essere dedotto dall’Uno ma è cooriginario ad esso. L’Altro è ciò che non si può dedurre se non presupponendolo. L’errore di credere che l’Altro sia il non-Uno è dovuto al falso modo di immaginare il rapporto tra i due termini come un’alternativa *aut-aut*: o l’Uno o l’Altro; oppure: l’Uno e poi tutto ciò che “va oltre” l’Uno.

Conclude Rickert su questo punto: «Nel linguaggio della logica soggettiva possiamo dire che la “tesi” produce l’Uno, l’Identico solo e soltanto in riferimento alla posizione dell’Altro. Quest’altra tesi, condizione della posizione dell’Uno, non è “antitesi” ma “eterotesi”»<sup>67</sup>.

Il principio dell’eterotesi era stato presentato già nella prima edizione di *Das Eine, die Einheit und die Eins*, e poi ampiamente ripreso nel secondo capitolo del *System der Philosophie*:

*L’alterità precede logicamente la negazione.* Da un punto di vista logico non può essere pensato nulla di più originario dell’alterità che, assieme all’identità, appartiene al modello dell’oggetto teoretico. [...] Siamo ben lontani dal porre accanto al principio di identità qualcosa come il cosiddetto principio di contraddizione. La contraddizione è un rapporto tra due giudizi dei quali l’uno nega ciò che l’altro afferma. Questo concetto sta in un’altra regione logica.

<sup>67</sup>Ivi p. 21, trad. it. pp. 57. Aggiunge poi in breve: «Probabilmente eterotesi è anche ciò che Hegel intendeva propriamente con antitesi, qualcosa di più della mera negazione “formale”. Hegel però non ha del tutto capito se stesso, perché il principio eterotetico è il nemico mortale di ogni “panlogismo” e di ogni dialettica basta sulla contraddizione». Infatti, il panlogismo è la tendenza a ricondurre tutto al logico, negando la possibilità di un rapporto con l’alogico, e la contraddizione è il rapporto tra una proposizione universale e una particolare che la nega, quindi è una negazione “interna”, che prescinde dall’alterità. Inoltre, secondo il principio dell’eterotesi, non si da alcuna “sintesi” perché la distinzione tra l’Uno e l’Altro viene conservata nella loro connessione e non “tolta” a un livello più alto.



Non appartiene all'oggetto in generale. Dobbiamo fare attenzione soprattutto al fatto che: l'Altro è positivo esattamente come l'Uno, oppure, se si vuole evitare un'espressione simile, l'Altro sta originariamente, ossia “sin dall'inizio”, accanto all'Uno, ovviamente non in senso temporale, e forma un elemento all'interno del “logico puro” o dell'oggetto teoretico in generale, che in verità appartiene necessariamente all'Uno ma non può essere derivato da esso attraverso qualcosa in cui l'alterità non sia già contenuta. Per esprimere questa non derivabilità *dall'uno* e al contempo la relazione *con* l'uno, parliamo dell'Altro. Credo che non vi sia termine più appropriato. [...] Quel versante del pensiero logico che viene così elevato alla coscienza come appartenente al pensiero di qualsiasi oggetto, sarà chiamato, con un'espressione soggettiva, “principio eterotetico del pensiero”, e in questo modo lo poniamo in opposizione con qualsivoglia genere di ‘dialettica’ antitetica, o di automovimento dei concetti attraverso la sola negazione<sup>68</sup>.

Per Rickert «l'Uno e l'Altro si completano reciprocamente (*ergänzen einander*) in modo positivo e formano insieme l'intero puramente logico»<sup>69</sup>. In “modo positivo” significa qui “senza negazione”, ma nei termini di una “doppia affermazione”, relativa cioè all'Uno e all'Altro. L'Uno trova nell'Altro il suo “complementare” e viceversa. Questa circostanza non deve far pensare che l'Uno e

<sup>68</sup> *System der Philosophie*, cit. pp. 58-59. Su tale principio in Rickert si rivolge il saggio critico di Richard Kroner, *Anschauung und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischen Denkprinzip*, in «Logos», XIII (1924-25) pp. 90-127. Kroner vuol vedere nella necessità dell'alogico richiesta da Rickert per l'oggetto logico, un fattore di collegamento tra pensiero ed esperienza, e al tempo stesso una terza via tra l'intuizione intellettuale e l'intuizione empirica. Il rapporto tra logico e alogico non è posto come un rapporto di subordinazione, ma di “momenti” compresenti in ogni oggetto. Ogni pensiero è sempre simultaneamente un pensiero del logico e dell'alogico, espresso in termini soggettivi: un pensare e un intuire. Ma ciò significa, per Kroner, che vi è un alogico per il pensiero logico e vi è un logico per il pensiero empirico. L'empirismo si infiltrerebbe così nella struttura trascendentale e ne invaliderebbe la validità. In realtà Kroner non distingue il “pensare” dal “determinare”. Werner Flach, in *Kroner und der Weg von Kant bis Hegel*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XII (1958) pp. 554-579 e in *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letzimplikation*, Reinhardt, München 1959, difende l'eterotesi rickertiana dalle critiche di Kroner, sottolineando che le condizioni del pensiero oggettivante non possono essere pensate a loro volta in modo oggettivante.

<sup>69</sup> *E.E.E.* p. 22, trad. it. p. 57.

l'Altro formino un "insieme complementare". L'insieme complementare è la differenza tra un insieme e un sottoinsieme, ma in questo caso l'Uno non è sottoinsieme dell'Altro né l'Altro è un sottoinsieme dell'Uno.

L'Uno quindi non è mai uno, ma è sempre l'Uno e l'Altro. L'origine o inizio che può essere pensato è la connessione tra l'Uno e l'Altro, ma tale connessione rimanda ad una relazione ancora più originaria: l'alterità. In quanto vi è alterità, i due termini possono essere posti in connessione e costituire così il puro oggetto logico. In esso non viene pensato *prima* l'Uno e *poi* viene aggiunto l'Altro. Il pensiero logico, a differenza del processo psichico del pensare e dell'espressione linguistica del pensiero, è sempre pensiero un simultaneo (*in eiuem Schläge*) dell'Uno e dell'Altro<sup>70</sup>.

Non vi è quindi alcuna priorità logica dell'Uno sull'Altro. L'Uno e l'Altro sono differenti, ma assolutamente equivalenti<sup>71</sup>. Emerge in questo punto una distanza da Natorp. Questi, infatti, aveva parlato di un primo termine, *Frühere*, *πρότερον*, *prius*, che costituiva il fondamento della relazione, e che doveva essere posto in relazione con l'altro, il successivo, *Folgende*, o secondo, *Spätere*, *ὕστερον*, *posterius*<sup>72</sup>. Egli riconduceva la relazione ad un modo dell'atto del porre. L'Uno per lui è ciò che posto per primo, e che per questo sorregge la relazione con l'Altro. Già parlare di un "primo" o di un "precedente e poi di "successivo", "posteriore" significa introdurre parametri spazio-temporali, quindi empirici, che sono propri o di oggetti "reali" o di processi psichici altrettanto reali. Per Rickert invece l'Uno non consegue a una posizione. Esso è *già* nel pensiero.

### 3.2 L'unità nell'alterità

Per Rickert, nel puro oggetto logico, oltre all'Uno e all'Altro, è data anche la loro unità (*die Einheit*), all'interno della quale essi

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Ivi p. 23, trad. it. p. 58.

<sup>72</sup> P. Natorp, *Die Logische Grundlagen cit.*, p. 99.

sono riconoscibili come “momenti”. Il termine “unità” corrisponde, nella logica oggettiva, a ciò che nella logica soggettiva era espresso con il termine “sintesi”. Quindi secondo la logica soggettiva: tesi ed eterotesi non precedono la sintesi, mentre, secondo la logica oggettiva, la separazione dell’Uno e dell’Altro non precede la loro unità. La scomposizione soggettiva si attua su di un’unità oggettiva, la sintesi soggettiva si attua su una separazione oggettiva<sup>73</sup>.

È a questo punto chiara una differenza tra l’Uno come “identico” o “medesimo”, distinto e connesso con l’Altro, come ὁμοιον distinto e connesso con ἄνόμοιον in *Parmenide* 129 a – b, e l’ “uno” come unità dei momenti, il legame che coinvolge entrambi. Quest’ultimo uno è un’unità della molteplicità (*Einheit der Mannigfaltigkeit*). Un’unità che non è indifferenziata, ma al contrario richiede la differenza o alterità, mentre l’unità dell’Uno, intesa come identità o come “momento”, la respinge. L’unità dell’Uno e dell’Altro è un’unità “plurale”. Ma per pensare questa unità non è più sufficiente quella “diade” con cui poteva essere pensato l’Uno. Essa richiede una “triade” di “momenti”:

Solo nel complesso (*Komplex*) di tre “momenti” nominati in successione – momenti che di per sé non hanno alcuna consistenza logica a sé stante, bensì se l’assegnano reciprocamente (perderebbero il loro senso logico se non venissero tanto divisi quanto connessi reciprocamente) possediamo l’oggetto teoretico in generale che è tanto unitario quanto molteplice. [E tali “momenti” sono] ... l’Uno come forma, l’Altro come contenuto, e infine la “e” come legame (*Bend*) di entrambi<sup>74</sup>.

L’uno come “unità” è dunque composto da l’Uno e l’Altro, ossia dalla triade di “Uno”, “e”, “Altro”: «Non ci può essere alcun oggetto e non può essere pensato alcun oggetto nel quale manchi anche uno solo di questi tre momenti o pre-oggetti»<sup>75</sup>. Se si vuole ricondurre questa affermazione alla distinzione tra οὐκ e μή che Rickert vuole attribuire a Platone, la prima negazione appare caratterizzata dall’ οὐκ e appartiene alla logica oggettiva, mentre la se-

<sup>73</sup> E.E.E. pp. 23-24, trad. it. p. 59.

<sup>74</sup> Ivi pp. 25-26, trad. it. p. 60.

<sup>75</sup> Ivi p. 26, trad. it. p. 61.

conda appare caratterizzata dal  $\mu\eta$  e appartiene alla logica soggettiva.

### 3.3 Lo statuto della “e”

Anche la *e*, la pura e semplice congiunzione, *das reine Und*, è un “momento” o “pre-oggetto”. Essa è “tramite”, “accostamento”, “connessione” tra l’Uno e l’Altro, e del pari è un elemento separatore. Essa è collegamento e al tempo stesso “prodotto del collegamento”, in quanto essa è emersa solo all’interno dell’unità dell’Uno *e* dell’Altro. Essa, di per sé, è “altro” tanto rispetto all’Uno quanto rispetto all’Altro, ed è proprio per la sua alterità rispetto a entrambi, che essa può collegarli e separarli entrambi. Tuttavia una tale relazione di alterità non è “simmetrica”. Ossia, la “e” è “altro”, ma rispetto ad essa non si dà alterità. Non vi è un essere altro dalla “e”, perché essa è condizione dell’alterità, e quindi un altro rispetto alla “e”, in quanto “altro”, dovrebbe presupporre proprio la “e”, ossia dovrebbe presupporre ciò da cui dovrebbe diversificarsi come altro.

È pur vero che, in quanto “pre-oggetto” o “momento”, la “e” è determinabile ma non pensabile, tuttavia, nel momento in cui si tentasse di pensarla, non si produrrebbero i medesimi risultati del tentativo di pensare l’Uno e di pensare l’Altro, di pensare cioè la “forma” e il “contenuto”. Questi, infatti, come si tentava di pensarli, divenivano “oggetti”, e riproducevano al loro interno una molteplicità di “momenti” e la loro connessione (la forma e il contenuto dell’Uno, la forma e il contenuto dell’Altro). Ma della pura “e” non può darsi alcuna molteplicità che consti di una forma e contenuto. Forma e contenuto, infatti, per il rapporto di alterità in cui sono posti, presuppongono proprio la “e” che li separa e li connette. Quindi, se la “e” fosse pensata sarebbe un oggetto logico che presuppone la propria semplicità (il proprio essere “momento” e non “oggetto”). La “e”, inoltre, si dà nell’unità, in quanto questa è unificazione dell’Uno *e* dell’Altro, ma è al contempo condizione di unità.

Il suo statuto, in questo senso, appare analogo a quello del μεταξύ nel *Parmenide*<sup>76</sup>.

Riflettendo ulteriormente sul rapporto tra la “e” e i “momenti” che essa congiunge e separa, emerge la sua condizione di “appartenenza” e “non-appartenenza” a entrambi.

Se si avvia la riflessione a partire dall’Uno, risulta che il darsi dell’Uno presuppone il darsi l’Altro. È proprio dell’Uno che si dia anche l’Altro. Cioè nella determinazione della sua singolarità l’Uno si dà come un “Uno e ...”, così come l’Altro si dà come un “... e l’Altro”. Quindi, in questo senso, la “e” appartiene all’Uno, perché nel darsi dell’Uno si trova anche la “e”, la stessa “e” presente anche nel darsi dell’Altro come un “... e l’Altro”. L’appartenenza della “e” all’Uno, individua anche l’eccedenza dell’Uno rispetto a se stesso. Se la “e” indicasse solo un’eccedenza dell’Uno rispetto a se stesso, vi sarebbe solo un Uno che tende ad andare oltre i propri limiti interni, ossia oltre se stesso. Ma la “e” separa anche l’Uno, per cui l’Altro che dall’Uno è separato mediante la “e”, non è solo un “oltre l’Uno” ma è anche un “diverso dall’Uno”.

Tuttavia se la “e” appartenesse all’Uno sarebbe una sua “proprietà”, e questa “proprietà” sarebbe condivisa anche dall’Altro (la stessa “e” appartiene tanto a “l’Uno e ..” quanto a “e ... l’Altro”). Ma, in questo modo, la “e” non potrebbe costituire il fattore differenziale tra l’Uno e l’Altro, non potrebbe fungere da elemento di separazione. Quindi deve appartenere a entrambi (perché è data con ciascuno dei due), ma deve anche non appartenere a nessuno dei due (perché costituisce il fattore di separazione tra i due).

La “e” può collegare in quanto presuppone l’alterità tra i termini che essa collega. Non è il collegamento a determinare l’alterità ma è l’alterità a costituire la condizione del collegamento. Se l’Uno non venisse colto come distinto dall’Altro, o verrebbe colto solo l’Uno senza alcun collegamento, oppure verrebbe colto l’Uno e l’Uno, ossia un collegamento senza distinzione.

Infine, nell’oggetto puramente logico, o “unità dell’Uno e dell’Altro”, la “e” non appartiene al piano formale che è proprio degli altri due “momenti” (l’Uno come “forma” e l’Altro come

<sup>76</sup> Più specificamente in 152 b 4, c 6; 156 d 7; 157 a 1; 161 d 5, 6, 8; 165 a 4.

“forma del contenuto” o “contenuto in generale”), in quanto non può esservi una forma della “e” e quindi neanche un contenuto della “e”. Essa può essere certamente formalizzata, ossia espressa in un linguaggio formale come un connettivo logico, ma non ha una forma né è essa stessa forma. Ciò non deriva dalla sua semplicità, perché anche la forma più semplice che si possa pensare ha sempre un suo contenuto e può quindi essere scomposta in forma e contenuto, ma dal suo essere un *terzo termine* che garantisce la contiguità, e quindi la non-continuità, dei due termini, ossia dell’Uno e dell’Altro. Se l’Uno e l’Altro fossero termini continui, tra i due vi sarebbe sempre almeno un altro termine e così via. L’argomento del “terzo uomo”, nelle due formulazioni in cui viene presentato nel *Parmenide*, presuppone una distinzione (le forme sono separate, e quindi distinte dalla realtà empirica) su di uno sfondo “continuo”. Infatti la caratteristica del continuo è che tra due termini sia sempre possibile almeno un altro termine. I termini devo essere distinti per poter essere “due”, ma lo sfondo su cui si distinguono consente sempre la presenza di *almeno* un altro termine, e tra questo e uno dei due *almeno* un altro ancora e così via.

La “e”, proprio perché impedisce la continuità e garantisce la contiguità (tra l’Uno e l’Altro non può esservi niente altro, e la “e” esprime proprio questo “niente altro”), indica che tra l’Uno e l’Altro, tra la forma e il contenuto, non vi è un rapporto di “partecipazione”. L’uno non partecipa dell’Altro e l’Altro non partecipa dell’Uno. Ciascuno dei due resta se stesso. L’affezione che ciascuno dei due subisce nel contatto, nella contiguità garantita dalla “e”, non altera nessuno dei due<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> A questo proposito, Rickert specifica nel *System der Philosophie*: «La “e” potremmo anche chiamarla “forma del *medium* puramente logico”, in cui si dà l’Uno “e” l’Altro e, al tempo stesso, soltanto l’Uno e l’Altro. Questo *medium* logico non può essere oggettivato, ma deve essere considerato tra i presupposti del pensiero oggettivo. Ogni determinazione più precisa del rapporto o della relazione tra oggetti, non deriva dalla “e” come unità sintetica puramente logica, ma dalla particolarità alogica del contenuto degli oggetti collegati tra loro dalla “e”. Già da ciò risulta che la “e” non può diventare oggetto, perché ogni oggetto consiste in forma e contenuto. Ma la “e” non può avere alcun contenuto e tuttavia non è certo nulla» (op. cit. p. 270).

#### 4. L’oggetto matematico

Rickert affronta la specificità della matematica e la sua inasimilabilità alla logica a partire dal numero. I numeri sono da lui intesi soprattutto come “formazioni” o “costruzioni” (*Gebilde*) con cui si possono fare i calcoli (*rechnen*), in particolare sommare ed eguagliare<sup>78</sup>.

Il concetto di “formazione” svolge un ruolo di rilievo nella riflessione di Rickert<sup>79</sup>. Tutte le volte che si presenta una “formazione”, si ha sempre a che fare con un “irreale”, ossia con qualcosa che si “aggiunge” al dato empirico-reale ma non è ricavabile da esso. Questo qualcosa è lo scopo o il fine della formazione. Il fine della formazione trasforma questa da *oggetto dato* in *oggetto d’uso*, e rende quindi il “soggetto conoscente” un “soggetto utente”. Il soggetto è “utente” in quanto “usa” la formazione, la “impiega in vista di ...”, è ciò in vista di cui avviene l’impiego, il “fine” dell’impiego, è dato nella formazione stessa. I numeri vengono “costruiti” al fine di sommare ed eguagliare, e ciò che viene sommato ed eguagliato sono i numeri stessi.

Rickert vuole prendere in esame solo i numeri “naturali”, ossia i numeri interi positivi come l’uno, il due, il tre ... escludendo quindi i numeri negativi, i numeri fratti, gli irrazionali e lo zero. I numeri vengono rappresentati mediante nove cifre significative e consentono, mediante la somma e l’eguaglianza, di essere costruiti. La formula con cui essi vengono costruiti è  $1 + n$  dove  $n$  è maggiore di zero. L’uno è il primo numero della serie dei numeri naturali, ed è anche quella quantità che si deve aggiungere a un qualsiasi numero per passare al numero immediatamente successivo.

Sul carattere “irreale” degli oggetti della matematica Rickert si era soffermato nel *System der Philosophie*:

Sappiamo in modo inequivocabile che vi sono oggetti che non appartengono né all’essere fisico né all’essere psichico, e quindi devono essere designati co-

<sup>78</sup> E.E.E. p. 4, trad. it. p. 42.

<sup>79</sup> Si pensi ad esempio al nono paragrafo del quarto capitolo della 3<sup>a</sup> e 4<sup>a</sup> ed. delle *Grenzen*, intitolato *Die irreale Sinngebilde und das geschichtliche Verstehen*.

me non “sensibili” (*unsinnlich*), e per questo “irreali” (*unwirklich*). Infatti, essi non occupano spazio come i corpi fisici e non riempiono neanche il tempo come la vita psichica reale. Inoltre essi non appartengono neanche a un singolo individuo in modo immediato come tutto ciò che è psichico, e non si lasciano neanche esperire come qualcosa di reale in modo immediatamente comune a tutti, come ciò che è fisico. [...] Nell’ambito dell’irreale rientrano tutte le formazioni (*Gebilde*) di cui si occupa la matematica, e della cui “esistenza” non dubita nessuno che abbia compreso una proposizione matematica. In qualche modo, tali formazioni hanno una loro estensione, e per questo mostrano una certa affinità con i corpi fisici reali e sensibili. Tuttavia non le si può considerare sensibili e reali alla stregua di un corpo fisico e non riempiono neanche il tempo. Non ha senso dire che un triangolo matematico inizia in un determinato momento e termina in un altro. Altre formazioni matematiche, come i numeri, non occupano spazio e non riempiono tempo e tuttavia sono immediatamente comuni a una pluralità d’individui, perché è sempre lo stesso numero quello con cui ho a che fare io e con cui ha a che fare un altro, quando entrambi comprendiamo una proposizione relativa ai numeri. Quindi, per vari motivi, gli oggetti della matematica non possono essere annoverati nell’ambito dell’essere reale (*realen Sein*), se con questo si intende il mondo sensibile (*Sinnenwelt*) che è composto da ciò che è fisico e ciò che è psichico. Certo, per sapere qualcosa delle formazioni matematiche, dobbiamo aver esperito (*erlebt*) un reale sensibile. Ma l’oggetto matematico è qualcosa di altro rispetto all’atto di esperienza psichica (*psychische Erlebnisakt*) attraverso cui posso sapere di esso, e tuttavia non si potrà per questo sostenere che l’oggetto matematico sia nulla<sup>80</sup>.

Tuttavia l’“irreale” deve per Rickert essere ulteriormente specificato, proprio per quanto riguarda gli oggetti della matematica:

Il senso teoretico non può identificarsi con un oggetto esistente, su cui la frase che ha senso afferma qualcosa, sia che l’oggetto appartenga all’ambito di enti “reali” sia che l’oggetto appartenga all’ambito degli enti “irreali”. [...] Il senso delle proposizioni relative a oggetti che esistono “idealmente” dev’essere per principio separato da questi oggetti. Ciò che noi intendiamo quando ascoltiamo, per esempio, che l’angolo inscritto in un semicerchio è un angolo retto, non è né un semicerchio né un angolo retto. Forse, in questo caso, si potrà dire che il senso consiste in parte nel semicerchio ideale e nell’angolo retto ideale intesi dalla matematica, ma esso deve contenere anche “qualcos’altro”, poiché né il semicerchio né l’angolo retto, né la loro composizione di per sé presi sono “veri”, e la verità è proprio ciò che conta quando parliamo di “senso”. Quindi il senso di una proposizione, in quanto “vero”, non può

<sup>80</sup> *System der Philosophie*, op. cit. p. 107.



essere assolutamente inteso come un qualcosa che esiste idealmente, né può coincidere interamente con questo<sup>81</sup>.

Il senso non è “ideale” o “irreale”, senza per questo essere “reale”, ma trascendente. L’essere ideale è pur sempre immanente mentre il senso è trascendente.

In *Der Gegenstand der Erkenntnis*, a sette anni di distanza dalla pubblicazione del *System*, Rickert riprende questa specificità del senso rispetto all’oggetto matematico:

Le formazioni matematiche possono al massimo diventare membri del senso, ma col loro essere ideale non possono mai esaurire il concetto di senso trascendente. Ciò che manca loro è appunto la componente essenziale per cui il senso ci interessa e su cui si fonda la sua trascendenza: la verità. E anche a prescindere da ciò, forse esse non si farebbero intendere come membri del senso<sup>82</sup>.

L’oggetto matematico, di per sé, ha a che fare con l’essere (irreale o ideale), ma non con il “valore” o il “valere”. Quindi non ha neanche a che fare con la verità, in quanto questa appartiene all’ambito del valore. Il fatto che il valore sia “irreale”, come l’essere degli oggetti della matematica, non comporta che tutti gli irreali siano valori.

L’oggetto della matematica è “irreale”, ma non per questo è svincolato dall’esperienza:

Nella matematica rimane indispensabile un elemento “empirico”, cioè questa scienza non può mai essere costruita *solo* su forme logiche, ma per la verità delle sue proposizioni ha bisogno di un contenuto che deve essere considerato comunque come dato, se anche non come un dato di fatto (*tatsächlich*), o un reale dato sensibile (*sinnlich*)<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Ivi p. 109.

<sup>82</sup> *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Mohr, Tübingen, 6<sup>a</sup> ed. 1928, p. 258. Poco prima aveva indicato: «L’essere matematico sta in opposizione tanto al modo di essere del “dovere” quanto al modo di essere dell’essere “reale”» (p. 215).

<sup>83</sup> Ivi p. 380.

L'oggetto della matematica consente proprio di distinguere l'empiria dalla realtà sensibile, l'atto del fare esperienza dalla materialità degli oggetti sensibili. Il concetto di esperienza è più ampio di quello di realtà empirica. L'ambiguità tra questi due piani è data dal fatto che l'aggettivo "empirica" riferito a "realtà" deriva proprio da "esperienza", ma il sostantivo "realtà" a cui l'aggettivo si riferisce limita l'estensione dell'esperienza. Anche dell'irreale si può fare esperienza, come, del resto, si danno anche "realtà" non esperibili (ad esempio particelle di materia che non possono essere registrate dai sensi ma che per questo non sono meno "materiali", quindi meno "reali")<sup>84</sup>. Dunque, il riferimento fondamentale all'"esperire", *erfahren, erleben, erfassen*, non costituisce assolutamente per Rickert una deroga all'espunzione kantiana dell'intuizione intellettuale. L'intuizione intellettuale, infatti, si presenta come una "conoscenza", e ciò è reso proprio dall'aggettivo "intellettuale", che arricchisce il contenuto del sostantivo ma ne limita appunto l'estensione. Si tratta di un tipo di conoscenza "immediata" e "partecipativa", una conoscenza in cui l'intelletto è un tutt'uno col proprio oggetto, lo "crea" anziché "riceverlo". Ma Rickert sottolinea proprio l'importanza della "ricezione", cioè dell'essere affetto da un *quid* di esterno, di altro. L'intuizione intellettuale è immediata proprio perché non vi è niente nel "mezzo" tra l'intelletto e ciò che esso coglie. È un'intuizione senza μεταξύ, senza quella "e" che collega e separa l'Uno e l'Altro. Uno dei ruoli della "e" sembra proprio quello di garantire l'allontanamento dell'intuizione intellettuale. L'"esperienza" di cui parla Rickert è contatto, ἄψις, *Beziehung* con l'alterità; ma l'alterità non è necessariamente sensibilità, e quindi l'esperienza può anche riferirsi a dati irreali.

<sup>84</sup> In *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Rickert aveva indicato: «Dobbiamo abituarci a chiamare "reale" (*wirklich*) in filosofia solo ciò che può essere immediatamente vissuto (*unmittelbar erleben*) in base al suo contenuto. [...] Perciò il reale non coincide con ciò che viene vissuto (*Erlebte*) in generale, perché anche l'irreale e il valido vengono vissuti (*erlebt*). [...] Anche le discipline più razionali come quelle matematiche non possono fare a meno di un momento irrazionale, se si vuole "empirico", nel loro oggetto» (pp. 206 e 368).

Il carattere “empirico”, collegato all’esperire, al vivere, al cogliere dati “irreali” proprio della matematica, apre questa disciplina all’alterità di ciò che essa coglie e la separa da quella caratteristica del “dover essere” che è propria dell’ambito del senso. Infatti, come il senso, il “dover essere” è trascendente rispetto al dato, è un attraversamento del dato che orienta il dato stesso. L’empiricità, invece, è un cogliere, e quindi un “accogliere” il dato senza attraversarlo.

L’oggetto matematico, caratterizzato dall’*alogicità*, è innanzitutto il “numero”; anzi, i “numeri”, in quanto la condizione del numero è la sua molteplicità. Il numero «è o singolare (*Einzahl*) o plurale (*Mehrzahl*), e poiché il concetto di “plurale” presuppone il “singolare”, il “numero singolare” o “numero uno” (*die Eins*) è determinante per il concetto di numero intero»<sup>85</sup>. Il singolare o numero singolare è il numero uno, primo numero della serie e al tempo stesso il *quantum*, ciò che deve essere aggiunto a un qualsiasi numero *n* per passare al numero successivo.

Continua Rickert: «Singolare e plurale si richiedono reciprocamente (*fordern einander*) come identità e alterità»<sup>86</sup>. La singolarità del numero uno sta alla molteplicità dei numeri plurali come l’identità dell’Uno sta all’alterità dell’Altro. Dobbiamo quindi, nel caso della matematica, parlare di Uno (al singolare) e Altri (al plurale). Ma, secondo la formula  $n+1$ , il numero uno può essere l’1 e, al tempo, il valore assunto dalla *n* per realizzare il 2, quindi l’uno come numero è altro dal suo essere *quantum*, cioè si tratta sempre dell’uno ma non è lo stesso uno, infatti un “uno” è ciò a cui si aggiunge e l’altro “uno” è ciò che viene aggiunto.

Rickert poi prende in esame l’equazione, ossia un’eguaglianza di “quantità”. L’affermazione “ $1 = 1$ ” è diversa da “ $A = A$ ”. Sovrapporre le due affermazioni è un errore, fondato

sul presupposto che nella sfera puramente logica si possa scambiare l’uno con l’altro, poiché se ciò che si chiama per primo deve essere sempre l’Uno, potrebbe poi essere chiamato Uno anche l’Altro. Ciò che si può scambiare si può poi anche reciprocamente uguagliare. Scambiare significa cambiare di posto qualcosa. Dunque per poter compiere lo scambio tra l’Uno e l’Altro, oltre

<sup>85</sup> *E.E.E.*, p. 5, trad. it. p. 42.

<sup>86</sup> Ivi p. 28, trad. it. p. 63.

all'Uno e all'Altro ci devono essere anche qualcosa come i "posti" che occupano<sup>87</sup>.

L'Uno logico non ha un "posto" in cui è situato, non è infatti un "oggetti" ma un "momento" o "pre-oggetto".

In questo senso, Rickert si allontana da quanto è affermato in *Parmenide* 148 e 4 – 10:

Tutto ciò che è destinato a entrare in contatto con qualcosa, non bisogna forse che si trovi *di seguito* (ἐφεξῆς), occupando il *posto* (ἔδρα) che viene *dopo* quello in cui si trova quello con cui entra in contatto? – È necessario. – E l'uno, se esso è destinato a entrare in contatto con se stesso, bisogna che si trovi immediatamente *di seguito* a sé, occupando lo spazio *successivo* rispetto a quello nel quale si trova.

Platone infatti compie qui una spazializzazione dei termini della relazione, che vengono pensati come termini reali, empirici, che occupano posti nello spazio e hanno un decorso nel tempo. Per Rickert, invece, il "posto" non può avere una giustificazione logica. È uno dei fattori *alogici* della matematica.

Continua Rickert: «Non solo l'Uno è diverso dall'Altro, ma è anche *solo* diverso. Nella diversità (*Verschiedenheit*) deve subentrare qualcosa di comune (*etwas Gemeinsames*) che dia fondamento all'uguaglianza (*Gleichheit*)»<sup>88</sup>. Ma tra l'Uno e l'Altro non vi può mai essere qualcosa di comune, tranne quella "e", che però non solo non è un "qualcosa", ma è anche un "pre-oggetto" che ha una sua specificità rispetto agli altri due. In questo modo però a Rickert interessa avere dimostrato che l'Uno logico non può essere il numero uno, perché quello non presenta in sé quell'elemento comune all'altro termine della relazione che gli consentirebbe di poter essere eguagliato a esso. Quindi la formula "A = A" esprime l'identità analogamente alla formula "l'Uno = l'Uno". Qui si tratta solo di A e niente altro: «Qualcosa è identico a se stesso e solo a se stesso. [...] Niente può essere identico a un altro, ma solo uguale, e quindi anche diseguale. *L'identità esclude l'alterità mentre l'uguaglianza la richiede*»<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Ivi p. 33, trad. it. p. 67.

<sup>88</sup> Ivi p. 35, trad. it. p. 69.

<sup>89</sup> Ivi p. 36, trad. it. p. 70.

L’uguaglianza matematica, invece, espressa dalla formula “ $1 = 1$ ” è eterologica, contiene anche un fattore alogico che si “aggiunge” alla forma di “ $A = A$ ”; infatti il numero uno deve essere diverso dall’altro numero uno per poter occupare due “posti”. L’uguaglianza è quindi una “parziale identità”.

Oltre all’impossibilità di applicare l’uguaglianza ai termini logici, e quindi a sottolineare il carattere *alogico* dell’uguaglianza, Rickert prende in esame il segno + sottolineandone la radicale inassimilabilità alla “e” logica: «La mera “e” che connette l’Uno con l’Altro, è un concetto puramente logico e non può quindi in nessun caso venire identificato con il segno + della matematica che riunisce più (numeri) singolari affinché divengano uguali a un (numero) plurale»<sup>90</sup>.

La “e” logica, così come Rickert l’ha presentata, separa e congiunge, senza che nessuno dei due momenti prevalga sull’altro, ma il segno “+” esprime «una connessione (*Verbindung*) in cui la separazione (*Trennung*) deve venire rimossa (*aufgehoben*) e ciascun numero deve essere *fuso* con l’altro in qualcosa di *nuovo* che, sebbene sia *uguale* ai numeri separati, non era già presente nella separazione»<sup>91</sup>. Nel risultato della somma non si riconoscono più gli elementi che sono stati connessi tramite il + perché è avvenuta una “fusione” (*Verschmelzung*), ossia la determinazione o “costruzione” di un numero “nuovo”, immediatamente successivo al precedente, tale cioè che tra esso e il precedente non sia possibile alcun altro numero intermedio. Questa operazione è del tutto *alogica* perché è impossibile pensare l’Uno + l’Altro ma soltanto l’Uno *e* l’Altro. La loro coappartenenza al medesimo oggetto logico non è indice di una loro “fusione”. Inoltre, rispetto alla “e” il segno + presenta un ulteriore elemento alogico, perché identità e alterità di per sé non determinano alcuna addizione né alcuna eguaglianza di più singolari con un plurale (come nel caso di  $1+1=2$ ). L’affermazione “ $A e A$ ” è diversa da “ $A + A$ ”, perché la prima non dà  $2 A$ , mentre la seconda sì.

Una caratteristica essenziale del segno + è che esso può essere applicato solo ad oggetti che sono tra loro “omogenei” e non

<sup>90</sup> Ivi p. 40, trad. it. p. 73.

<sup>91</sup> Ivi p. 43, trad. it. p. 76.

tra oggetti in generale. L'omogeneità dunque è un elemento ulteriore alogico, che si deve aggiungere all'elemento logico di "oggetto". Ma è proprio l'omogeneità a consentire la possibilità del calcolo e determina quindi la subordinazione della formazione dell'oggetto matematico al suo "uso". Nelle *Grenzen* la caratteristica dell'omogeneità matematica viene enfatizzata in opposizione al "continuo eterogeneo" della realtà empirica: «L'intuizione omogenea delle matematica è priva di quella incalcolabilità di principio che costituisce la caratteristica fondamentale della realtà empirica intuitiva, sensibile ed eterogenea»<sup>92</sup>.

In *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* Rickert aveva scritto:

La matematica [...] comincia con la rimozione dell'eterogeneità. Essa giunge in parte a un "discreto omogeneo" (*homogenen Diskretum*), come avviene per esempio nella serie dei numeri semplici (*Reihe der einfachen Zahlen*), ma essa può anche dominare concettualmente il continuo, non appena lo pensa come omogeneo, e in tal modo raggiunge il suo massimo risultato. La sua "apriorità" (*Apriorität*) dovrebbe essere collegata alla omogeneità delle sue formazioni. Un "giudizio anticipatorio" (*Vor-Urteil*) su ciò che non è stato ancora osservato o sperimentato è possibile solo se si può essere certi di non trovare mai qualcosa di *nuovo* (*Neues*) per principio<sup>93</sup>.

Lo spazio in cui sono posti gli oggetti della matematica e che costituisce la condizione della loro costruzione è del tutto omogeneo. È indifferente specificare in quale regione dello spazio è collocato un triangolo rettangolo per evidenziarne le proprietà.

Un'ulteriore differenza tra l'oggetto logico e l'oggetto matematico è data allora anche dal diverso ruolo svolto dall'alterità nelle due discipline. Nel caso della logica l'alterità è il presupposto della molteplicità, nel caso della matematica no. Infatti l'alterità tra oggetti matematici è un'alterità nell'omogeneità.

L'alterità degli oggetti matematici è espressa secondo una serie, cioè un insieme ordinato secondo continuità e ripetizione. La serie implica il tempo, il venire "dopo", il ripresentarsi "dopo" con

<sup>92</sup> *Die Grenzen cit.*, 5<sup>a</sup> ed. 1929, p. 195.

<sup>93</sup> *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, op. cit., 4<sup>a</sup> e 5<sup>a</sup> ed., pp. 36-37, trad. it. p. 83. Rickert cita in una nota a questo punto *Das Eine, die Einbeit und die Eins*.

continuità e regolarità. Invece l'Uno logico non viene *prima* dell'Altro e l'Altro *dopo* l'Uno. Essi sono simultanei e non continuano o riprendono niente di precedente, così come non conducono a niente di successivo. Nel tempo, invece, si costruiscono gli oggetti matematici. Nel tempo “lo stesso oggetto” matematico può essere in posti diversi restando lo stesso oggetto. Nell'espressione “1 + 1 + 1 + 1 + 1 ...” l'uno che “segue” è sempre lo stesso uno, che occupa posti diversi nella medesima serie che si sviluppa nel *medium* omogeneo che costituisce lo sfondo su cui i numeri possono essere costruiti.

Un collegamento tra il numero uno e il tempo era stato espresso anche in *Parmenide* 143 e 1 – 3: Se esiste il due (δύοι ὄντων) non deve esserci anche il due volte (δίς)? E se esiste il tre (τριῶν ὄντων), non deve esserci anche il tre volte (τρίς), visto che il due è due volte uno e il tre è tre volte uno?». La “volta” presuppone un'uscita e un ritorno di qualcosa che occupa nuovamente il posto da cui era partito. La “volta” è un collegamento *del* medesimo *con* il medesimo, ed un movimento *dal* medesimo *al* medesimo. Quella particolare modalità del congiungere che è la ripetizione (ossia un congiungere in termini di “volta”) differenzia il “medesimo” (il “medesimo” di prima non è il “medesimo” di ora, altrimenti non sarebbero due *medesimi* e non si potrebbe instaurare tra essi una congiunzione) e rende omogeneo ciò che ritorna (ciò che ritorna è determinato proprio in quanto è il “medesimo” di prima).

L'oggetto matematico, a differenza dell'oggetto puramente logico non presenta solo un “che cosa” (*Was*), ma anche un “quanto” (*Wieviel*). Il quanto o *quantum* può essere inteso anche come un sottoinsieme del “che cosa”, per cui tutti i *quanta* sono “che cosa”, ma non tutti i “che cosa” sono *quanta*. Il *quantum* è connesso ad un “tanto” (*Sovie*l). Nell'espressione “1 + 1 = 2” ciascun 1 è un “tanto” che occupa un posto diverso. I numeri uno sono separati e collegati dal + nel *medium* omogeneo. Il segno + li fonde in un'unità che essa stessa un “tanto”. In questo modo un numero plurale (il 2) viene reso uguale a una pluralità di numeri singolari (i due 1), e tale uguaglianza è possibile in riferimento al *quantum*. Mentre il “che cosa” logico ha sempre un “contenuto in generale” o una “forma del contenuto”, il numero ha “un contenuto del contenuto”, il *quan-*

*tum*. Il *quantum* è la “qualità quantitativa” che lo rende addizionabile. Questa qualità non la possiamo definire per Rickert ma solo esperire:

Chi non ha “fatto esperienza” (*erlebt*) di cosa sia un *quantum* non può mai “comprendere” la fusione di un *quantum* e un altro in un nuovo *quantum* unitario, proprio come chi non conosce i colori dall’esperienza non può connettere alla parola “colore” alcun significato. Pertanto il numero comporta un fattore empiristico in sé<sup>94</sup>.

I *quanta* si costruiscono sempre aggiungendo il numero uno, e si differenziano tra loro solo nei termini di “più grande” e “più piccolo”, ma: «finché manca un’intuizione immediata, “più grande” e “più piccolo” restano solo parole che non dicono niente»<sup>95</sup>.

La disuguaglianza quantitativa, espressa attraverso il “maggiore di” e “minore di” impone un ordine nel *medium* omogeneo. Gli oggetti reali sono ordinati secondo lo spazio e il tempo, gli oggetti “irreali” come i numeri sono ordinati secondo il maggiore e minore:

Il due è più grande dell’uno di uno, il tre è più grande del due di uno, il quattro è più grande del tre di uno [...] Attraverso la disuguaglianza quantitativa (*quantitative Ungleichheit*) viene oltrepassata (*überwunden*) non solo l’alternativa ma anche la “mischia” della “mole” (la densità della molteplicità) dove avremmo dovuto stare fermi fin quanto nel *medium* omogeneo avevamo a che fare solo con oggetti in generale<sup>96</sup>.

Sono i numeri, in base alla loro quantità maggiore o minore, che ordinano i posti che occupano. Finché si a che fare solo con un *medium* omogeneo, ogni posto equivaleva a qualunque altro. Dall’omogeneità non si poteva ricavare alcuna differenza, questa è qualcosa in più che si aggiunge all’omogeneità e la ordina. L’omogeneità era data da “1, 1, 1, 1, 1, 1 ...”, mentre la differenza è data da “1 +”, dove 1 è il punto di partenza e anche ciò che si aggiunge per avere il più piccolo tra tutti i possibili maggiori. All’1 può

<sup>94</sup> *E.E.E.* p. 65, trad. it. p. 69. Questa è l’espressione più incisiva di quell’“empirismo trascendentale” che Hessen ha voluto attribuire a Rickert.

<sup>95</sup> Ivi p. 66, trad. it. pp. 95-96.

<sup>96</sup> Ivi p. 68, trad. it. p. 97.



aggiungersi e fondersi soltanto l'1 (dato che non c'è altro). Il nuovo numero che viene prodotto è omogeneo all'1 (non è altro dall'uno) ma è diverso in quanto è il suo “minor maggiore”.

Quindi, contrariamente a quanto si pensa credendo a certe esemplificazioni visive del numero (ossia vincolando il numero alla spazialità) che lo paragonano a un punto su di una linea, l'ordine del numero non è dato dal posto che occupa, ma al contrario è il posto ad essere ordinato dal numero. Il “numero” uno è quindi condizione del “primo” ecc: «Senza numeri tra loro quantitativamente diversi non c'è alcun ordine nel “puro” *medium* in generale, cioè né spaziale né temporale»<sup>97</sup>.

Tuttavia se sono i numeri a “ordinare” il *medium* omogeneo, quindi a “normarlo”, a imporre su esso un *dover essere*, da dove ricavano tale normatività, tale *dover essere*? In *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Rickert aveva proprio distinto l'irrealtà del numero dall'irrealtà del “dover essere”. Inoltre è proprio il carattere empirico del numero, ripetutamente sottolineato da Rickert, a essere incompatibile con la normatività. L'empiria viene ricondotta a norme, ma non è essa stessa produttrice di norme. L'accoglimento del dato che caratterizza l'esperire non è l'atto che lo trascende che caratterizza invece il normare.

Rickert non si pone la questione, ma di fatto la ripresenta sullo sfondo quando, in conclusione di *Das Eine, die Einheit und die Eins*, vuole differenziare i diversi oggetti che coappartengono all'ambito dell'irreale. Tra gli oggetti che “si danno” e che quindi “sono”, viene distinto l'essere (*Sein*) di ciò che è logico (*das Logische*), dall'esistere (*Existieren*), che è un modo di essere tanto ideale quanto reale. Da un confronto tra l'essere del logico e l'esistere del matematico, emerge che: 1) l'esistenza rispetto all'essere ha un contenuto determinato; 2) tale contenuto può anche essere empirico e quindi la differenza tra “forma e contenuto” non è solo formale come nella logica (in cui si distingue tra una forma della forma ed una forma del contenuto o “contenuto in generale”); 3) il contenuto dell'esistere è “altro” dalla forma, nel senso che è inassimilabile ad alcunché di formale.

<sup>97</sup> Ivi p. 71, trad. it. p. 99.

### In particolare sostiene Rickert:

Di ciò che è puramente logico [...] si può certo dir che *è* ma che non *esiste*. Anche per questo esso deve venire sottratto a ogni determinazione quantitativa. L'*essenza* (*Wesen*) della forma si manifesta piuttosto nel *valere* (*Gelten*), ossia è il *valore* (*Wert*) che costituisce una formazione teoretica di senso e vale assolutamente come la verità del senso teoretico. Questo resta *per* il soggetto, al quale viene riferito (*bezogen*) e *per* il quale “vale”, il regno del “dove essere” (*Sollen*), indipendente ossia trascendente rispetto a ogni soggetto<sup>98</sup>.

Inoltre, se l'oggetto matematico, il numero con le sue caratteristiche del +, del *quantum*, del *medium* omogeneo, della serie ordinata secondo la “diade” del “più grande” e “più piccolo”, si differenzia dal puro oggetto logico, in quanto a questo “si aggiunge” un *quid* di logico di cui si può solo fare esperienza, non viene presupposto all'oggetto matematico, come sua condizione, proprio una sua caratteristica, ossia l'atto di “aggiungere” espresso dal segno “+”? Sembra così che l'oggetto matematico giustifichi la propria indeducibilità dall'oggetto logico solo presupponendosi, o meglio presupponendo una parte di sé, una sua caratteristica quale è appunto l'atto dell'aggiungere. Ma questa domanda non è stata posta da Rickert.

### Conclusioni

Il confronto tra il saggio di Rickert e il *Parmenide* di Platone è puramente estrinseco. Estraneo alle intenzioni di Rickert, poco agevolato dalla sua conoscenza e dalla sua concezione della filosofia platonica, e soprattutto sollecitato da valutazioni esterne che sorprendono lo stesso autore, proprio per questo può rivelare analogie prevalentemente strutturali. Analogie cioè del tutto indipendenti dalla consapevolezza di Rickert.

Laddove il confronto assume l'aspetto di un percorso parallelo, questo certamente non è continuo ma è relativo a “segmenti” dello sviluppo dei ragionamenti dei due filosofi.

Natorp, che con il suo saggio ha costituito l'occasione polemica delle riflessioni rickertiane sulla logica del concetto di numero,

<sup>98</sup> Ivi p. 80, trad. it. pp. 107-108.

esplicitava i “sensi” dell’uno presenti nel *Parmenide* e cercava di ricondurli all’Uno logico, che si specificava mediante le sue forme intrinseche, la sua intrinseca pluralità. Natorp non contrapponeva l’Uno al molteplice o l’Uno all’Altro, ma includeva il molteplice e l’Altro nell’Uno. Per Rickert gli “uno” non possono essere ricondotti ad alcuna unità superiore, rimangono reciprocamente “altri”, pur restando ciascuno in se stesso “uno”. Questa molteplicità, all’interno della quale viene enfatizzato il carattere di “uno” in ciascun suo elemento, rende Rickert, suo malgrado, più vicino al *Parmenide* di quanto lo sia Natorp. Ed è proprio questa maggior vicinanza a far emergere tratti di un percorso parallelo e discontinuo rispetto al dialogo platonico.

A differenza di quanto espresso nel dialogo di Platone, per Rickert le forme, gli εἶδη, appartengono alla sfera dell’essere, ma si differenziano dagli “esistenti”. Le forme “sono” ma non “esistono”. Non hanno un contenuto determinato né reale/empirico né irreal; hanno solo una “forma del contenuto” o “contenuto in generale”. Nel *Parmenide* le forme non sono ascrivibili all’essere, sono molteplici e determinate (altrimenti non potrebbero distinguersi le une dalle altre) e non sono determinate rispetto all’esperienza ma sono determinate in sé. Per Rickert le forme sono un “dover essere”, una norma inoggettivabile, e la loro determinazione non è relativa ai loro contenuti ma al loro carattere normativo.

In Rickert è assente la coppia ὅμοιον e ἀνόμοιον, presente in *Parmenide* 127 e 2 – 8 e ripresa 129 a 1 – b 4, in quanto la “somiglianza” è una categoria che rimanda alla “sensibilità” e alla presenza di un “terzo” che osserva. Rickert invece preferisce parlare di “uguaglianza” e di “identità” e distingue i due termini in base al loro rapporto con l’alterità.

Platone presenta un rapporto tra εἶδη e realtà sensibile, mentre Rickert un rapporto tra “forme” e “contenuti” (che possono essere “reali” o sensibili e “irreali” o “ideali”). Per Platone il rapporto tra εἶδη e realtà sensibile è caratterizzato da μέθεξις, per Rickert è caratterizzato da “forma” (“essente”, e poi considerata come “valente” o “valida”) e “contenuto” (reale e/o irreal). Per Platone la forma è partecipata dalla realtà, questa partecipa della forma, quindi non vi sono elementi che possano sottolineare

un'eterogeneità tra εἶδη e realtà sensibile. Gli εἶδη sono “separati”, minori di numero, ma il loro rapporto con la realtà sensibile è dato dalla μέθεξις, e questa comporta un elemento di omogeneità tra εἶδη e realtà. Almeno in un punto εἶδη e realtà sono il medesimo. Rickert vuole evitare una relazione partecipativa tra forma e contenuto, perché vuole sottolineare la loro differenza irriducibile. Se non si desse alterità della forma rispetto al contenuto, per Rickert, la forma non potrebbe racchiuderlo o contenerlo.

Nel *Parmenide* l'uno è condizione della determinabilità di qualsiasi cosa, esercita una funzione “limitativa” sulla diade, e in modo analogo anche in Rickert l'Uno è *forma* che “contiene”, e quindi “limita” il contenuto/Altro.

Nella conclusione del *Parmenide*, l'uno è anteriore all'essere, e quindi anche al non essere, in quanto tutte le ipotesi prese in considerazione con tutte le loro possibili conseguenze presuppongono che “si dia” l'uno. L'uno è condizione di determinabilità del pensiero e il pensiero può pensare solo il determinato e non l'indeterminato. Può pensare il concetto (determinato) dell'indeterminato, il significato (determinato) dell'indeterminato ma non l'indeterminato. Quindi, a differenza dell'uno che è autopredicativo, l'indeterminato non può essere autopredicativo, perché, per predicare o esprimere, un significato deve essere determinato. Per Rickert, la condizione della determinabilità del pensiero non è l'uno, ma l'unità come collegamento dell'*Uno* e dell'*Altro*. Questa determinabilità è puramente formale, ossia da sola non è in grado di produrre alcun contenuto determinato (può presentare solo la “forma del contenuto” o un “contenuto in generale”). Anche il contenuto determinato più semplice, ossia il “numero uno”, deve essere “dato” per essere poi determinato logicamente come “concetto di uno”. Quindi, da sole, le condizioni di determinabilità non sono in grado di “produrre” o “dedurre” i loro oggetti. Questo fattore ulteriore rispetto alla determinabilità è esso stesso “uno”, un *quid* “alogico”, ma è comunque un altro “uno” rispetto all'unità dell'oggetto puramente logico. Alla polarità platonica uno-limite/diade-illimitato Rickert sostituisce la polarità unità/datità per individuare la specificità degli ambiti conoscitivi, come è il caso della matematica nel suo saggio.

Per Platone, nel *Parmenide*, l'alterità è *nel* pensiero ed è sottoposta all'uno. Egli non sembra ammettere un'alterità rispetto al pensiero, tranne l'intuizione intellettuale, che comunque, in quanto "intellettuale, è un atto conoscitivo. Per Rickert l'alterità non può essere solo "una" relazione, perché in tal modo verrebbe ricondotta nella forma dell'Uno e non sarebbe un'alterità. L'alterità di cui parla Rickert è un'alterità *rispetto* al pensiero; questo presenta solo le condizioni per potere e dovere essere "affetto" da quella.

In *Parmenide* 137 c 4 e segg. viene poi presupposta la autopredicazione dell'uno. Per Rickert non c'è uno schema autopredicativo per l'oggetto puramente logico. Nelle *Grenzen*, ad esempio, il concetto "significa" qualcosa della realtà proprio perché non è reale, è il prodotto di un oltrepassamento della realtà che inizia con i significati generali delle parole. Tuttavia, in Rickert, il carattere autopredicativo è limitato ai "pre-oggetti". Infatti l'Uno è uno, l'Altro è altro. L'Uno non può entrare in relazione con se stesso (altrimenti vi sarebbero due Uno), e quindi di esso non si può dire né che sia uguale né che sia diverso da sé. L'Altro è altro rispetto all'Uno, ma è anche altro rispetto a se stesso. Infatti è in se stesso "altri" (al plurale), ciò che lo rende Altro (al singolare) è la sua relazione con l'Uno.

Dell'uno si può predicare solo che è uno e dell'altro che è altro, ma fondamentale è la loro contiguità (non continuità) data dalla "e". Le riflessioni sulla "e" mancano invece in Platone. La "e" per Rickert, pur essendo interna all'unità, ossia all'uno inteso come "oggetto logico", non può essere ricondotta a nessuno dei vari sensi dell'uno. In sé la "e" non unifica, perché può anche separare. È indeducibile dai termini entro cui è posta, ossia l'Uno e l'Altro, perché ne costituisce la condizione (l'Uno è dato a condizione che sia con l'Altro, quindi che si dia l'Uno e l'Altro) e la condizione è la premessa del condizionato e non la sua conseguenza. La "e" non può essere sommata e non determina una serie ordinata (Paolo "e" Giovanni "e" Carlo sono equivalenti a Giovanni "e" Carlo "e" Paolo), né dà luogo ad alcuna fusione. Di per sé la "e" esprime incompletezza. Infatti la "e" è sempre una "e ...", è una segnalazione di un vuoto da colmare, di una direzione da prendere. Di per sé la "e" annuncia ma non mantiene, come la "terzità" o terzo di cui parla Günter Grass nel brano riportato in esergo.

Ma la “e” è anche condizione della relazione, condizione della dualità, della duplicità del pensiero. Per pensare qualcosa, la cosa pensata deve essere posta “in primo piano”, e ha bisogno di uno “sfondo” su stagliarsi. Altrimenti il qualcosa non sarebbe individuabile, non sarebbe pensabile, e quindi non si darebbe possibilità di pensare alcunché. Questo è il senso della citazione dell’epinicio di Bacchilide, in cui si presenta la duplicità come una necessità strutturale per il pensiero finito dei mortali. L’*unicità* dell’ultimo giorno (uno solo tra tutti i giorni della vita può essere l’ultimo) e la *ripetizione* (ossia la non-unicità) sono pensieri duplici, che si escludono e si implicano reciprocamente, ma che soprattutto vengono pensati “insieme”. Non si dà l’uno senza l’altro. Ora uno è lo sfondo e l’altro il primo piano, ora viceversa.

Forse, nella struttura duplice o duale del pensiero, che Rickert presenta, si potrebbe anche cogliere un sia pur debole riflesso di quel “prospettivismo” che ha costituito, per il filosofo neokantiano, un punto di controverso confronto con Nietzsche, il suo altro grande *Gegner*, oltre e più di Hegel. Ma questa sarebbe un’altra questione.