

5° Dialogo

R: Dal momento che abbiamo deciso di occuparci del conoscere, ti ho preparato una sorpresa.

L: Una sorpresa!?...Di che si tratta?

R: Ho trovato un libro in cui c'è una specie di *test* gnoseologico ideato da Eduard von Hartmann.

L: L'autore della *Filosofia dell'inconscio*?

R: Sì, proprio lui. Il *test* si trova però in un saggio intitolato: *Gli ultimi problemi della teoria della conoscenza e della metafisica*. Quando l'ho visto, ho pensato subito a te!

L: Mi ci vuoi forse sottoporre?

R: Mi piacerebbe. Così potrei capirlo meglio, perché non mi è del tutto chiaro.

L: Se è così, sono pronto!

R: Von Hartmann sostiene che, in campo gnoseologico, si possono adottare soltanto tre punti di vista: il punto di vista del realismo ingenuo, quello dell'idealismo trascendentale di Kant, e quello del realismo trascendentale, vale a dire il suo.

L: E quindi?

R: E quindi c'invita a scoprire quale di questi sia il nostro, rispondendo a tre precise domande.

L: E che cos'è che non ti è parso chiaro?

R: Le sue risposte. A ciascuna domanda, fa infatti seguire la risposta del realista ingenuo, quella dell'idealista trascendentale e quella del realista trascendentale.

L: Bene, cominciamo allora con la prima.

R: Eccola: "L'esistenza delle cose è continuativa o intermittente?".

L: E che risposte dà von Hartmann?

R: Dice: chi risponde che l'esistenza delle cose è continuativa è un realista ingenuo; chi risponde che è intermittente è un idealista trascendentale; chi risponde che tale esistenza è in sé continuativa, ma si dà alla coscienza in modo intermittente è un realista trascendentale.

L: Mi dispiace, ma la mia risposta è un'altra ancora.

R: E quale?

L: Il problema, in realtà, riguarda il percepire e il pensare. Dal punto di vista del percepire, l'esistenza delle cose è intermittente; dal punto di vista del pensare, è continuativa.

R: E che differenza c'è tra la tua risposta e quella del realista trascendentale? A me pare che si somiglino.

L: Ma l'apparenza inganna! Per il realista trascendentale, *alias* von Hartmann, l'elemento continuativo, ovvero l'essenza o la "cosa in sé", è inconoscibile, mentre per me è conoscibile grazie a uno sviluppo della coscienza.

R: Ma se serve, per conoscerlo, uno sviluppo della coscienza, vuol dire che l'elemento continuativo è normalmente inconscio.

L: Certo, ma un conto è pensare che debba rimanerlo per sempre, e definirlo perciò inconoscibile, altro è pensare che, sviluppando la coscienza, lo si possa portare alla luce.

R: Capisco.

L: Ci sarebbe comunque da chiedergli: ma la "cosa in sé" di cui parli è immaginabile o inimmaginabile? E se è immaginabile, come l'immagini?

R: E come pensi che risponderebbe?

L: Non lo so, ma, delle due, l'una: se rispondesse che è inimmaginabile, dovrebbe allora spiegarci come sia riuscito a pensare un impensabile; se rispondesse che è immaginabile, dovrebbe allora spiegarci come la immagina: se materiale o immateriale, naturale o spirituale, con o senza forma.

R: Vuoi forse dire che la "cosa in sé" altro non è che un *concetto pensato impensabile*?

L: Proprio così! In ogni caso, tornando alla sua risposta, il realista trascendentale giudica intermittente la rappresentazione che la coscienza si fa dell'esistenza delle cose, perché è

convinto che non si dà rappresentazione se non si dà percezione, e che non si dà percezione se non è presente il soggetto.

R: Dunque è l'immagine percettiva ch'è intermittente?

L: Certo. L'immagine percettiva è legata all'*hic et nunc*, ed è quindi momentanea, mentre la rappresentazione è duratura e rimane in noi quale immagine mnemonica.

R: Come riproduzione dell'immagine percettiva?

L: No. Pensa a un pittore che osservi un suo quadro. Per poterlo osservare, lo ha dovuto creare; il fatto di averlo creato non gli impedisce però di osservarlo e di conservarne il ricordo. Ecco, come il pittore crea il dipinto, noi creiamo l'immagine percettiva e poi la ricordiamo.

R: Capisco. Se l'immagine percettiva è frutto, come hai detto, della proiezione esteriore di una rappresentazione interiore, non si può spiegare questa con quella, ma si deve piuttosto spiegare come sorga la rappresentazione interiore.

L: Esatto. Vedi, *il prato* è un concetto e *il verde* è un altro concetto; *il prato è verde* è invece un giudizio, vale a dire un rapporto tra concetti. E' questo giudizio a tradursi poi nella rappresentazione *il prato verde*, che, proiettata sul mondo, si traduce a sua volta nell'immagine percettiva del prato. Tutto questo processo si svolge di norma inconsciamente. Il processo cosciente comincia solo nel momento in cui proiettiamo all'esterno la rappresentazione; per questo siamo indotti a credere che l'immagine percettiva sia il punto di partenza, e non il punto di arrivo.

R: Non è dunque il processo percettivo a muovere dall'immagine percettiva, bensì la nostra coscienza.

L: E sai perché la nostra coscienza si risveglia solo nel momento in cui l'intero processo sfocia nell'immagine percettiva?

R: No.

L: Perché solo in quel momento il frutto di tale processo esce da noi e si va a collocare nello spazio tridimensionale: nell'unico luogo, cioè, in cui può essere appreso dalla coscienza ordinaria. Questa, infatti, conosce esclusivamente oggetti: cioè a dire, quanto è fuori di noi e altro da noi.

R: Allora chi crede che l'immagine interiore riproduca quella esteriore si comporta come uno che, non rendendosi conto di essere entrato in sala in ritardo, fosse convinto che lo spettacolo è iniziato nel momento stesso in cui lui ha cominciato a vederlo.

L: E pensa che idea potrebbe farsi di uno spettacolo chi, avendolo visto solo in parte, fosse convinto di averlo visto tutto.

R: Creare l'immagine percettiva non significa però creare l'oggetto.

L: Certamente. Noi non creiamo gli oggetti, ma *creiamo la coscienza degli oggetti*, muovendo dalla loro immagine percettiva.

R: E dimmi, la "cosa in sé" di von Hartmann equivale a quella di Kant?

L: Non proprio. Hai visto, infatti, che von Hartmann distingue la sua risposta tanto da quella del realista ingenuo quanto da quella dell'idealista trascendentale. Secondo Kant, la "cosa in sé" è assolutamente inafferrabile, mentre, secondo von Hartmann, pur essendo direttamente inafferrabile, si presta a essere indirettamente esplorata per mezzo di induzioni, inferenze o ipotesi.

R: Il suo punto di vista coincide quindi con quello della scienza naturale?

L: Sì. Da ciò che è noto al soggetto, grazie agli indizi forniti dalla percezione, ci si sforza di conoscere una realtà che si crede impossibile conoscere altrimenti.

R: Bene! Penso sia giunto il momento di passare alla seconda domanda. Chiede von Hartmann: "Se tre persone siedono intorno a un tavolo, quanti esemplari si danno del tavolo?".

L: E come risponde?

R: Così: chi dice *un* esemplare è un realista ingenuo; chi dice *tre* esemplari è un idealista trascendentale; chi dice *tre* esemplari *più uno* è un realista trascendentale. Qui non mi è chiaro questo “tre più uno”.

L: Vedi, i kantiani rispondono “tre” perché sono convinti che si danno tante rappresentazioni del tavolo quante sono le persone che vi siedono intorno, e nient’altro. A queste, il realista trascendentale aggiunge invece l’ignoto “tavolo in sé”, che, grazie alle rappresentazioni, si presta, come abbiamo detto, a essere indirettamente esplorato.

R: E tu come risponderesti?

L: Risponderei che le immagini percettive e le rappresentazioni del tavolo sono tre, ma che il concetto di tavolo è uno.

R: Quindi dici anche tu: “tre più uno”. Ho capito, comunque, che l’uno, per von Hartmann, è il “tavolo in sé”, mentre, per te, è il concetto.

L: Ma il “tavolo in sé” è per l’appunto il concetto! Cos’altro rappresenta infatti il concetto se non l’essenza o l’in sé della cosa? E’ importante però distinguere l’*essere del concetto* dalla *coscienza dell’essere del concetto*. Se questa, come quasi sempre avviene, è astratta, l’essere del concetto rimane inconscio e viene proiettato sul mondo in forma di “cosa in sé”.

R: Dunque, *il concetto è la “cosa in sé” conosciuta e la “cosa in sé” è il concetto sconosciuto?*

L: Perfetto! E’ molto importante avere chiaro che l’incoscienza è una delle modalità che può rivestire il rapporto del soggetto con l’oggetto, e non una cosa o una proprietà dell’oggetto. Non esiste l’inconscio come oggetto; può esistere solo un oggetto di cui il soggetto è inconscio.

R: Potremmo dire che *la coscienza astratta dell’essere del concetto equivale alla coscienza del suo non-essere*: a quella, ad esempio, dei nominalisti?

L: Ma certo! Fatto sì è che l’essere vivo e animato del concetto, riflettendosi nello specchio cerebrale, fornisce di sé un’immagine inerte e priva di spessore. Il concetto si riduce così a vuota forma, e la sua forza, divisa ed estratta dalla sua forma, viene proiettata su una sfera trascendente fisica o metafisica.

R: Bene! Passiamo allora alla terza domanda, quella più complessa.

L: D’accordo.

R: Chiede von Hartmann: “Se due persone si trovano sole in una stanza, quanti esemplari si danno di queste persone?”. Questa volta, prima di dirti le risposte che dà lui, mi piacerebbe conoscere la tua.

L: Non c’è problema. Per me, si danno due Io e quattro rappresentazioni.

R: E perché quattro?

L: Perché ciascuna persona si fa, sia una rappresentazione di sé, sia dell’altra.

R: Von Hartmann dice comunque così: chi risponde *due* è un realista ingenuo; chi risponde *quattro* è un idealista trascendentale; chi risponde *sei* è un realista trascendentale. Come vedi, il realista trascendentale risponde di nuovo come te.

L: Ti ho già spiegato, però, qual è la differenza.

R: Sì, lo so. In ogni caso, spero che la sorpresa non ti sia stata sgradita. Ti assicuro che a me è stata molto utile.

L: Non mi è dispiaciuta affatto, anzi l’ho trovata interessante e, per qualche verso, anche divertente. Abbiamo avuto comunque conferma che, anche su questo piano, la conoscenza dei rapporti dinamici tra il conscio e l’inconscio è decisiva.

R: Devo ammettere che non ho mai pensato che queste dinamiche potessero riguardare anche il conoscere, e quindi il percepire e il pensare. Di solito, le si tira in ballo solo quando si tratta di problemi psicologici.

L: Questo è dovuto al fatto che si conosce la *psicodinamica*, ma s’ignora la *logodinamica*. Senza una logodinamica è vano però misurarsi con la realtà vivente del mondo e dell’uomo.

R: Sto pensando che la scienza naturale, da un lato, c'insegna che non possiamo, né potremo mai conoscere il perché e l'essere delle cose, e la psicologia, dall'altro, c'insegna che non possiamo, né potremo mai conoscere il perché e l'essere di noi stessi. Verrebbe proprio da dire che ci "hanno messo in mezzo"!

L: Purtroppo è così. Si tratta di due diverse manifestazioni dello stesso *agnosticismo*. Per Jung, ad esempio, l'Io dipenderebbe da un soggetto ignoto e superiore: cioè a dire, da un *Selbst* o da un "Sé" che non è, a ben vedere, che il *pendant* interiore della "cosa in sé" di Kant e di Eduard von Hartmann.

R: In altre parole, tanto quelli che studiano il mondo, quanto quelli che studiano l'uomo vorrebbero convincerci che siamo degli illusi cui è concesso di sognare la realtà, ma non di conoscerla.

L: Perché hanno adottato, di fatto, il celebre *ignorabimus* pronunciato da Du Bois-Reymond a conclusione delle sue due conferenze sul tema: *I confini della conoscenza della natura*.

R: Ma tutti quelli che sono convinti che non possiamo conoscere la realtà in sé, e che siamo perciò degli illusi, come fanno a saperlo? Anche la loro convinzione, a rigore, dovrebbe essere un'illusione!

L: Dammi retta: "Non ragioniam di lor, ma guarda e passa".

R: Mi sembra comunque di capire, tornando a noi, che è essenziale distinguere il conoscere vivente da quello astratto.

L: Mi fa piacere che tu lo dica. Il vero problema, infatti, è quello della coscienza, e dei suoi gradi superiori e inferiori. La luce della coscienza ordinaria è riflessa come quella della Luna. Osservandola e risalendone il corso si potrebbe però passare dalla luce lunare a quella solare, ossia dalla luce riflessa a quella vivente, e ritrovarne così la sorgente. La coscienza astratta da cui tutti muoviamo può perciò, tanto imprigionarci, quanto additarci la via del suo superamento.

R: Insomma, come dicono i maestri Zen: "La Luna riflessa nello stagno non è la Luna".

L: Certo! Immagina, ad esempio, di trovarti all'inaugurazione di una mostra. Nella sala, insieme agli invitati, c'è anche il pittore, ma tu, non conoscendolo, non puoi individuarlo. Osservi però i suoi quadri e a un certo punto scopri l'autoritratto. Ti guardi allora intorno e lo riconosci. Come vedi, l'autoritratto non è il pittore, ma può aiutarti a riconoscerlo.

R: Se ho ben capito, si tratta dunque di muovere dall'autoritratto per andare incontro al pittore: ossia a quel soggetto che stando ai realisti ingenui non esiste, mentre stando a Kant e a Eduard von Hartmann esiste, ma è irraggiungibile.

L: Si tratta, in sostanza, di risalire, pensando, dal piano dell'*identità astratta o riflessa* a quello della *reale identità spirituale*. Come ti ho detto, è un problema di gradi o di livelli di coscienza.

R: Ti volevo appunto chiedere che cosa intendi per "gradi o livelli di coscienza".

L: Vedi, tutti sanno che, al di sotto dell'ordinario grado di veglia, ci sono i gradi di sogno e di sonno. Quasi nessuno immagina, però, che, al di sopra di tale grado, possano darsene di superiori. Eppure, come per studiare il sogno è necessaria la veglia, così per studiare la veglia è necessario salire di livello.

R: Che cosa vuol dire "studiare la veglia"?

L: Vuol dire, come abbiamo visto, pensare il pensare o avere coscienza della coscienza: vuol dire, insomma, sviluppare l'*autocoscienza*.

R: Temo, però, che per approfondire questo aspetto ci servirebbe più tempo di quello che abbiamo.

L: Hai ragione. Ma per non interromperci così, vorrei farti un esempio.

R: Dimmi.

L: Immagina di trovarti in un giardino e di osservare un melo. Se è inverno, lo vedrai spoglio; se è primavera, lo vedrai fiorito; se è estate lo vedrai carico di frutti; se è autunno lo vedrai

appassito. Secondo te, quale di questi quattro “esemplari” del melo, come direbbe von Hartmann, è il melo?

R: Nessuno dei quattro e, insieme, tutti e quattro: si tratta infatti di quattro diversi momenti del divenire del melo.

L: Ma il melo che diviene lo vedi?

R: Certo che lo vedo!

L: Ed è qui che ti sbagli! Tu non vedi il melo che *diviene*, ma il melo *divenuto*: ossia il melo che *giace nello spazio*, e non quello che *vive nel tempo*.

R: Vuoi dire che, con gli occhi, posso osservare unicamente gli effetti prodotti nello spazio dal melo che vive nel tempo?

L: Proprio così! Quelli che vedi con gli occhi non sono, in realtà, che i singoli fotogrammi di un film: ossia gli spezzoni o i segmenti di un processo che si svolge, nel tempo, con *assoluta continuità*.

R: In effetti, quando si osserva una pianta, non si coglie che un momento del suo divenire.

L: E dimmi: se ciò che sta nello spazio è prodotto da ciò che diviene nel tempo, può la causa che vive nel tempo essere meno reale dell’effetto che produce nello spazio?

R: No, è impossibile.

L: Come vedi, abbiamo scoperto che oltre la pianta che si può vedere con gli occhi, ce n’è un’altra che si può vedere col pensiero.

R: E’ questa la “pianta in sé” di Kant e di Eduard von Hartmann?

L: Non ancora. Per arrivare alla “pianta in sé” si deve avere pazienza e procedere per gradi. Prova adesso a immaginare che accanto al melo di cui abbiamo parlato ci sia un pero.

R: E allora?

L: Allora, osservandoli, puoi pensare: questi due alberi si nutrono della stessa terra, della stessa acqua, della stessa aria, della stessa luce e vivono pure, nel tempo, la stessa vita. Che cos’è, allora, a conferire al primo la forma e la natura del melo, e al secondo la forma e la natura del pero?

R: Stai forse alludendo a un ulteriore livello di realtà?

L: Sì. Ma una cosa sono *i livelli di realtà*, altra *la nostra coscienza di tali livelli*.

R: D’accordo, ma tra queste due realtà ci sarà pure una qualche relazione.

L: Certo. Anche i livelli di coscienza sono livelli di realtà: della realtà appunto della coscienza.

R: Potremmo dire che *i livelli di coscienza sono livelli di realtà e che i livelli di realtà sono livelli di coscienza*?

L: Ma proprio questa è la verità!

R: E cioè?

L: Finché distinguiamo i livelli di realtà dai livelli di coscienza, distinguiamo il percepire dal pensare o il reale dall’ideale. Questa distinzione, ch’è legittima sul piano della coscienza dello spazio, ossia dove vige la contrapposizione tra il soggetto e l’oggetto, non appena si sale di livello comincia a svanire. Al grado della coscienza vivente, *il pensare è percepire e il percepire è pensare*.

R: Se tanto il percepire che il pensare sono, come hai detto, atti dell’Io, si può in effetti presumere che siano, all’origine, una sola cosa. Non hai ancora concluso, però, il tuo discorso sul melo e sul pero.

L: Hai ragione! Dove eravamo arrivati?

R: Eravamo arrivati a chiederci cos’è che fa del melo un melo e del pero un pero.

L: Ah sì! Ebbene, ciò che fa del melo un melo e del pero un pero è la *qualità*. Quello della qualità è un livello di realtà non meno concreto di quelli del tempo e dello spazio che gli sono subordinati. Quando osserviamo una pianta, perciò, non facciamo altro che osservare una qualità che si svolge nel tempo per presentarsi ai sensi nello spazio.

R: E che cos’è, in sé, la qualità?

L: Attento: *non si può domandare che cos'è "in sé" la qualità, poiché è la qualità a essere l'"in sé"*.

R: La qualità e il concetto sono dunque la stessa cosa?

L: Praticamente sì; anche se, volendo essere pignoli, dovremmo dire che il concetto è *l'essenza* della qualità, mentre la qualità è *l'anima* del concetto.

R: Purtroppo, è arrivato il momento di salutarci.

L: E' vero, si è fatto tardi.

R: Di che cosa vogliamo parlare la prossima volta?

L: Direi di parlare dell'"individualità umana". E' vero, infatti, che il conoscere è sintesi di percepire e pensare, ma è anche vero che tale sintesi si realizza nell'anima, e quindi nell'individualità. D'accordo?

R: D'accordo! Allora arrivederci.

L: Arrivederci.