



# ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology  
History and Critics

ANDREA LE MOLI

Platone e la Scuola di Marburgo

Ontologia e metafisica in Cohen, Natorp, Hartmann

EPEKEINA, vol. 1, nn. 1-2 (2012), pp. 7-26

*History of the Platonic-Aristotelian Tradition*

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v1i1-2.17

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA

PALERMO (ITALY)

[www.ricercafilosofica.it/epekeina](http://www.ricercafilosofica.it/epekeina)



This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

# Platone e la Scuola di Marburgo

## Ontologia e metafisica in Cohen, Natorp, Hartmann<sup>1</sup>

Andrea Le Moli

### 1 Introduzione: l'opposizione logica-metafisica nel giovane Nicolai Hartmann (1905-1909)

La rinnovata interpretazione di Platone è un momento determinante dell'impostazione che definisce in senso unitario la cosiddetta *Marburger Schule*. Tra le opere che contribuiscono a tracciarne i caratteri c'è sicuramente quella *Logica platonica dell'essere* (*Platos Logik des Seins*) pubblicata nel 1909 da Nicolai Hartmann (1882-1950) come terzo volume della serie delle *Philosophischen Arbeiten* curate da Hermann Cohen e Paul Natorp.<sup>2</sup> Si tratta di un testo che, oltre a testimoniare una continuità profonda tra le principali impostazioni neokantiane in merito all'interpretazione della filosofia platonica, parte da una particolare opposizione tra «logica» e «metafisica» che, a detta di Hartmann, condizionerebbe ogni interpretazione del pensiero di Platone sin dai tempi dei suoi immediati successori e di Aristotele.<sup>3</sup>

Lo scritto del 1909 esordisce opponendo espressamente all'idea che quella di Platone sia una «metafisica dell'essere» l'opposta tesi per cui essa sarebbe in realtà una «logica»:

Che in Platone, nella misura in cui la sua è in generale una filosofia teoretica, si debba trattare di una teoria dell'essere, difficilmente qualcuno lo contesterà. Che però questa teoria rappresenti una *logica*, e non piuttosto una *metafisica* dell'essere, è una tesi che forse non incontra un consenso immediato [c. n.].<sup>4</sup>

E riportando l'opzione metafisica ad una sorta di «variante interpretativa» del platonismo sorta in conseguenza di una sopravvalutazione,

---

<sup>1</sup>Una versione di questo contributo è già apparsa in ROCCARO 2010, 157-175.

<sup>2</sup>HARTMANN 1909.

<sup>3</sup>La teorizzazione di quest'opposizione viene maturata dal pensatore russo-tedesco nel corso del suo apprendistato filosofico a Marburgo, appunto presso i fondatori del Neokantismo marburghese, Hermann Cohen e Paul Natorp. Nato nel 1882 a Riga, capitale dell'antico stato di Livonia, Hartmann aveva frequentato inizialmente le scuole elementari russe e solo nel 1897 aveva avuto accesso al ginnasio di lingua tedesca di San Pietroburgo. In seguito alla rivoluzione russa del 1905 si era quindi trasferito a Marburgo, dove aveva vinto un concorso accademico con una dissertazione dal titolo *Il concetto di essere e non-essere nel suo significato per la teoria platonica delle idee* che sarebbe poi confluita nella tesi di laurea del 1907 dal titolo *Il problema dell'essere nella filosofia greca prima di Platone*. Questi studi sarebbero culminati nella pubblicazione nel 1909 di quella *Logica platonica dell'essere* che, insieme al testo su *I principi filosofici della matematica in Proclo Diadoco*, gli permetteranno di conseguire la libera docenza.

<sup>4</sup>HARTMANN 1909, III..

da un lato, delle critiche aristoteliche; dall'altro, degli elementi mistici e spiritualistici presenti nella filosofia dell'Ateniense:

Si è sempre visto in Platone il metafisico. Da Aristotele in poi si è intesa la sua idea come una cosa sovrasensibile, la sua anima come una sostanza psichica, la sua dottrina dell'essere come ontologia. Questa convinzione è dunque antica quanto il platonismo stesso e, come si usa anche affermare, è un fatto storico allo stesso modo di quello. Pertanto questa convinzione deve avere da qualche parte la sua motivazione, che non deve essere trascurata, nella misura in cui anche lo sguardo storico che matura lentamente giunge ad una concezione più profonda. [...] la sua predilezione per la teologia orfica e pitagorica, la sua personale fede nell'immortalità e nella vita nell'aldilà, la sua visione estetico-teleologica della bontà e della bellezza dell'universo naturale sono incontestabili e, dal punto di vista storico-culturale, tratti dominanti della sua opera, così come del suo influsso sul mondo a lui contemporaneo e successivo. Ma ciò non vuol dire che questi tratti devono essere anche quelli determinanti dal punto di vista filosofico. [...] Per questa ragione la concezione logica dell'essere non ha alcun bisogno di essere messa in un rapporto rigorosamente esclusivo con quella metafisica delle idee che per la maggior parte si è cercata in Platone e che in quasi tutte le presentazioni del suo pensiero è stata posta in cima [...]. E come è certo che nel corso generale dei problemi filosofici l'interesse metafisico è oltrepassato e sostituito da quello logico-scientifico, altrettanto certo deve essere che il punto di vista logico, per come si può rintracciare in un pensatore antico, deve rappresentare un criterio più profondo e determinante per la valutazione della sua filosofia rispetto a quello metafisico, per quanto anche questo possa sempre presentarsi integro accanto a quello. In questo senso la «logica dell'essere» nel cui senso noi cerchiamo di intendere la dottrina delle idee, lascia sufficiente spazio in Platone ai tratti poetici, mitici e dunque metafisici. Essa non pretende di essere l'unico punto di vista possibile, ma certo quello che dà la misura dell'apprezzabilità filosofica.<sup>5</sup>

Per giustificare questa tesi occorre, secondo Hartmann, dimostrare (*erweisen*) «il carattere logico del concetto platonico di essere», il che può essere fatto anzitutto riportando l'istanza metafisica alle condizioni storiche obiettive del contesto platonico e preplatonico.

Già nella dissertazione del 1905 Hartmann aveva ripercorso le posizioni fondamentali della filosofia presocratica in relazione al problema del «non essere» e, a partire dall'analisi testuale dei frammenti e delle testimonianze relative, cercato di dimostrare come nel lessico arcaico che doveva fornire la base di sviluppo del più tardo concetto di «essere», fosse contenuto un movimento che andava in direzione di una progressiva liberazione dalla rappresentazione tradizionale e prefilosofica:

Quel che è istruttivo nella storia preplatonica dell'essere è il processo, in costante compimento, di affrancamento dalla rappresentazione iniziale di un

---

<sup>5</sup>HARTMANN 1909, III-VI.

ente dato.<sup>6</sup>

L'affrancamento dal piano della *Vorstellung* di un ente già dato avrebbe condotto, secondo Hartmann, alla divisione eraclito-parmenidea del cosmo della rappresentazione in due «sfere» o «livelli»: quello del «vero essere» (*aletheia*) e quello della «parvenza» (*doxa*). La progressiva contestazione del piano di datità dell'essere (l'essere come qualcosa di già dato assolutamente) in cui la rappresentazione umana inizialmente si muove si sarebbe tradotta nel tentativo dei due filosofi, da un lato, di dimostrare l'illusorietà della rappresentazione immediata, dall'altro di attestare la consistenza del reale ad un livello più profondo di quello accessibile ai sensi: il piano del concetto o *logos*.

Quest'ultimo sarebbe stato, tanto in Eraclito quanto in Parmenide, caratterizzato come il piano di unità in cui trovano conciliazione armonica quelle «opposizioni insostenibili» tra essere e non-essere che la dimensione della *doxa* rivela invece ad ogni passo. In quanto capacità di cogliere in unità le determinazioni contrarie del reale (il tempo, il movimento, il divenire, il generarsi e il corrompersi delle cose), il *logos* funzionerebbe dunque come una unità, già sempre armonicamente articolata, tra positivo e negativo, così che il senso di «essere» che viene fuori da questa nuova considerazione «logica» del mondo subirebbe una profonda estensione e modificazione rispetto a quello tradizionale.

Secondo il tipo di rappresentazione che qui è in opera, infatti, l'«essere» non avrebbe più il senso di un oscillare perenne tra determinazioni contrarie (il nascere e il perire, il generarsi e il corrompersi), ma piuttosto quello di un «contenere» le opposizioni («essere» e «non essere») all'interno di una relazione armonica. E questo nuovo senso si rivelerebbe fondato proprio sulla capacità del *logos* di tenere in rapporto non contraddittorio le determinazioni contrarie.

Questa correlazione fondamentale tra positivo e negativo che sta alla base del concetto «filosofico» di essere è, secondo Hartmann, il fulcro di una corretta comprensione anche della dottrina platonica delle Idee. La sua mancata tematizzazione spiegherebbe il fraintendimento sostanziale cui la dottrina delle idee sarebbe andata incontro già nel pensiero di Aristotele:

Nella filosofia platonica ci si fanno incontro due concetti la cui importanza fondamentale viene messa ripetutamente e con forza in primo piano, e che, per così dire, assumono una posizione centrale rispetto agli altri concetti fondamentali. Sono i concetti di essere e non-essere. Non in tutte le epoche si è saputo valutare correttamente l'importanza di questi concetti, che sono coinvolti nella comprensione dell'idea platonica e la accompagnano. Questi concetti sono pensati come idee e per le idee. Per questo motivo occorre anzitutto aver colto il significato *metodico* dell'idea per poter familiarizzare

---

<sup>6</sup>HARTMANN 1909, 83.

con il senso metodico di questi concetti, che Platone intendeva nel fatto che i concetti fondamentali devono esser posti a fondamento per poter riconoscerne, a partire da essi, la possibilità del sapere stabile (*gesicherten Wissens*). Solo da questo punto di vista si può comprendere la correlazione fondamentale tra essere e non-essere. Poiché Platone aveva avuto nell'idea il mezzo per conquistare il versante metodico dei concetti, questa correlazione fondamentale poteva mostrarsi a lui nel suo essenziale valore logico. Questo valore viene nuovamente perso già con Aristotele. E però anche questo doveva di necessità accadere, dal momento che era andato perduto il medio (*Mittel*) logico dell'idea. Infatti senza questo non c'è alcun problema dell'essere in senso platonico, vale a dire come correlazione logica fondamentale. Per Aristotele tutto ciò che per Platone era una capacità (*Leistung*) del pensiero ricade nell'orizzonte del dato. Da qui anche l'idea diventa per lui una cosa - e in quanto tale naturalmente rigettata. L'essere, però, che non può venire rigettato, diventa assoluto - nel senso dell'Assolutamente Dato. Tutti i quattro principi dell'essere che egli enuncia vengono da lui compresi in questa assoluta datità. Per questo motivo non c'è più spazio per il non-essere. Esso deve perdere il suo senso originario, che doveva essere puramente metodico (*reine Methode*); ma questo tratto metodico puro viene in Aristotele disconosciuto.<sup>7</sup>

Il «problema dell'essere» (*Seinsproblem*) diverrebbe dunque compiutamente interpretabile in Platone come una questione di natura «logica», ossia come l'articolazione a tutti i livelli del reale della polarità fondamentale tra essere e non essere. Stante la sua esplicita espulsione del non-essere dal piano della riflessione ontologica, Aristotele avrebbe finito invece per ridurre l'essere ed i suoi quattro principi ad un orizzonte di datità, perdendo le potenzialità squisitamente logiche della *Grundkorrelation*:

[in Aristotele] Il problema dell'essere smette di muoversi nella correlazione ineludibile. L'essere assolutamente dato non ha infatti bisogno di alcun correlato.<sup>8</sup>

La tesi per cui in Platone sarebbe venuta storicamente a maturazione la consistenza dell'essere in questa «correlazione fondamentale» viene dimostrata da Hartmann attraverso l'esibizione di quei passi in cui l'*idea* manifesta la sua natura sintetico-relazionale. Questo avverrebbe essenzialmente in due modi: da un lato nel fatto che la singola cosa esistente è definibile unicamente come appartenente alla classe espressa dalla sua idea, e quindi all'interno di una necessaria articolazione del nesso uno-molti; dall'altro nel fatto che anche la singola idea, specialmente nel Platone maturo, è concepibile e definibile unicamente nel quadro di una disposizione regolata (*syntaxis*) delle idee stesse. I diversi piani o livelli dell'essere implicati dalla rappresentazione platonica del mondo (le cose sensibili come «grado ridotto» di essere e le idee come «vero essere») diventano così

---

<sup>7</sup>HARTMANN 1909, 1-2.

<sup>8</sup>HARTMANN 1909, 2.

uniformemente comprensibili solo alla luce di un senso di «essere» specificamente «logico», ossia come campo delle *relazioni* che si estendono tra il sostrato sensibile e la forma logica da un lato, e tra le forme logiche pure dall'altro.

La conseguenza più forte di questa equiparazione tra la sfera dell'essere e il «logico» è la negazione sempre più decisa della datità originaria di un mondo di «cose», «enti» o «realtà» indipendentemente dal loro emergere nel contesto di una rete di relazioni con e tra le forme logiche.

Diventa a questo punto chiaro perché nel giovane Hartmann si può parlare della «metafisica» come di una dimensione «dogmatica»: tanto nel senso di una riflessione sullo statuto trascendente delle realtà ideali quanto nel senso dell'affermazione di una «realtà» indipendente dalla rappresentazione la metafisica presuppone infatti l'unità di un essere assolutamente «dato», cioè concepibile in se stesso indipendentemente dalle operazioni logiche che ne articolano la struttura.

Anche se in seguito, com'è noto, egli opererà un progressivo distacco da questa impostazione, tipica del neokantismo marburghese (finendo per confluire nel variegato orizzonte della fenomenologia), almeno fino ai primissimi anni '20 le sue tematiche, anche e soprattutto in riferimento alle interpretazioni della filosofia greca, risultano aderenti all'impianto teorico generale entro il quale si era concretizzata la sua formazione.

Quest'ambito di interpretazione è quello le cui linee guida erano state fissate sistematicamente dal capolavoro di Paul Natorp, la *Dottrina platonica delle Idee*.<sup>9</sup> A sua volta lo scritto di Natorp, che così profondamente doveva segnare (anche se principalmente in chiave polemica) la storia delle interpretazioni di Platone del Novecento, poggiava sulle tesi formulate da Hermann Cohen già a partire dal 1866, anno di pubblicazione del saggio *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt* nella «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft»<sup>10</sup> e quindi dal 1878, anno in cui vide la luce il più celebre *Platos Ideenlehre und die Mathematik*.<sup>11</sup>

Questi scritti di Cohen su Platone, proprio a motivo del loro carattere pionieristico, dovevano fornire, unitamente alla *Logica* di Hermann Lotze,<sup>12</sup> la base per la nuova lettura di Platone condotta anche dai neokantiani della Scuola del Baden, che inizieranno ad occuparsi di Platone all'inizio del secolo con Wilhelm Windelband<sup>13</sup> e continueranno fino al 1911/12, anno in

---

<sup>9</sup>NATORP 1903. La *Platos Ideenlehre* costituisce, com'è noto un primo punto di culmine di un lavoro critico sulla radice classica dell'a priori che Natorp aveva intrapreso già dal 1885 con alcuni articoli e recensioni. Per la rassegna completa di questi scritti, come per ogni riferimento bibliografico relativo alla produzione neokantiana su Platone e alla letteratura secondaria rinvio a LE MOLI 2003, 52-53, nota 115.

<sup>10</sup>COHEN 1866.

<sup>11</sup>COHEN 1878.

<sup>12</sup>LOTZE 1912.

<sup>13</sup>WINDELBAND 1900.

cui si svolsero le lezioni su Platone di Emil Lask a Heidelberg,<sup>14</sup> nel breve periodo in cui rilevò la cattedra che era stata proprio di Windelband, prima di morire sul fronte galiziano nel 1915.<sup>15</sup>

La rilevazione di questa linea di discendenza è significativa perché aiuta a marcare, a partire da una comune radice iniziale, una progressiva distinzione di fondo tra le due direttrici fondamentali del pensiero neokantiano tedesco in merito all'interpretazione di Platone.

La linea che, attraverso Natorp e Hartmann, arriva fino a Cassirer, ri-terrà infatti di dover sviluppare la torsione in senso «logico» già operata da Cohen del nesso platonico tra *idea* ed essere nel senso di una progressiva identificazione dell'essere con il *prodotto* della funzionalità «pura» del pensare, ossia nel senso di una negazione della possibilità di chiamare in causa l'ambito dell'essere come una dimensione di datità in qualche modo originaria, puntando invece l'accento sul processo in virtù del quale il pensiero stesso procede, in virtù dell'espressione pura della propria funzionalità, a configurare il riferimento ai suoi prodotti in termini di «enti». In questo modo essa tenderà a escludere ogni commistione tra «logica» e «metafisica», sia nel senso di recidere ogni tendenza all'ipostatizzazione delle forme pure nella posizione di un regno di un «vero e più alto essere» qualitativamente trascendente il piano fenomenico, sia nel senso di rifiutare qualunque datità ontologica residua o prioritaria rispetto al processo che configura l'essere in dipendenza del movimento di una forma logica.

In entrambi i casi si conferma quello che sarà sempre un tratto decisivo dell'impostazione marburghese, e cioè la negazione di ogni idea di «trascendenza» tanto dal lato della presunta separatezza dell'essere «vero» (ideale) rispetto a quello condizionato, quanto dal lato della trascendenza originaria di «enti», «oggetti» o «materie» rispetto alla capacità che il pensiero puro ha di configurarli in quanto «enti», «oggetti» o «materie».<sup>16</sup>

La variante che nacque tra Freiburg e Heidelberg (con Windelband, Rickert e Lask) tenderà invece a ricercare, anche se con minore costanza e profondità esegetica,<sup>17</sup> nella particolare consistenza della forma logica

---

<sup>14</sup>LASK 1924.

<sup>15</sup>A seguito della morte di Lask la successione fu assunta Heinrich Rickert, già allievo di Windelband e Direttore della tesi di Dottorato dello stesso Lask.

<sup>16</sup>Cfr. su questo COHEN 1914, 536: «La cosa, l'oggetto, è il problema. E cosa esprime il problema? Il fatto che devono essere trovati metodi per la scoperta dell'oggetto e per la sua produzione. Assumerlo a principio come dato e proprio sul fondamento dell'attestazione sensibile è un'altra cosa, solo, non è il modo in cui procede la scienza».

<sup>17</sup>Gli studi critici tendono generalmente a sottolineare la marginalità della presenza di Platone nell'orizzonte teorico della *südwestdeutsche Schule* rispetto al ruolo centrale e paradigmatico che essa ricopriva nel contesto marburghese. Cfr. ad esempio HOLZHEY 1997, 227-228. Holzhey tuttavia assume come paradigmatica di questo atteggiamento unicamente l'interpretazione data nel *Platon* di Windelband (che peraltro non esamina in dettaglio) ma non tiene ad esempio in alcun conto la variante, a mio avviso significativa, rappresentata dalle lezioni di Lask.

individuata dall'*idea* platonica il fondamento per la posizione di una nuova ontologia dei «valori». Questo progetto si fondava su quello che, già a metà Ottocento Lotze (presso cui Windelband si era addottorato nel 1870), aveva riconosciuto come il tratto caratteristico dell'*idea* platonica: il fatto di presentarsi come la legalità (*Gesetzlichkeit*) originaria che struttura l'esperienza e che come tale riceve la sua peculiare consistenza dal fatto di essere «legge», ossia di «valere» (*gelten*) autenticamente «a priori», proprio come le leggi fisiche e naturali, nell'impostazione logicista che gli era propria, non cominciano a valere nel momento in cui le si individua ma, valendo «già da sempre», forniscono autenticamente a priori il fondamento della loro possibile individuazione.

Il fatto che entrambe queste posizioni siano riconducibili alla nuova tendenza logicizzante sviluppata in Germania, per certi versi parallelamente, anche da Lotze e Cohen,<sup>18</sup> comporta la necessità di ricostruire le matrici di questa tendenza, almeno per quanto riguarda la linea di discendenza che ci interessa discutere qui, e che è quella del neokantismo marburghese. Essa ha origine precisamente dal modo in cui, negli scritti di Hermann Cohen espressamente dedicati a Platone, si annuncia quella nuova e radicale opposizione tra «logica» e «metafisica» che informerà, in successione, anzitutto il pensiero di Natorp,<sup>19</sup> quindi quello di Hartmann.

## 2 Metodica e ipotetica delle idee: Hermann Cohen (1866-1878)

La radicalità della tesi formulata da Cohen consiste in due assunzioni di fondo, tra loro intimamente connesse. La prima, sviluppata principalmente nel saggio del 1866 *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, individua nella nozione platonica di «*idea*» una sorta di «elemento spirituale a priori» che colloca il pensiero platonico nella continuità di uno sviluppo globale dello spirito (*Geist*) greco: quello che procede in direzione del ruolo sempre più centrale assunto dalla dimensione «creativa» interiore dell'individuo, dal complesso dell'estrinsecazione dei suoi stati psicologici, in breve dalla centralità della sua psiche-coscienza nel processo di costituzione della realtà come qualcosa di esterno. Ciò corrisponderebbe all'evoluzione che il pensiero tragico e la teoria estetica greca attraversano tra VI e V secolo e troverebbe un suo primo punto d'accumulo nell'intellettualismo etico socratico (teso ad esempio all'ascolto della voce interiore in materia di conflitti etici):

---

<sup>18</sup>Sulla *querelle* tra Eduard Zeller ed Hermann Cohen relativamente alla dipendenza più o meno diretta dell'interpretazione dell'*idea* di Cohen dalla *Geltungsfrage* di Lotze (rilevabile peraltro esplicitamente solo a partire dal testo del 1878) cfr. SCHULTHESS 1993, 65-66.

<sup>19</sup>Paradigmatico in questo senso il giudizio di NATORP 1903, VI (7): «Non esito a citare Hermann Cohen come colui che ci ha aperto gli occhi, oltre su Kant, anche su Platone».

Platone ha detto: se io, oscillando, tra le categorie dell'essere e del divenire, rivolgo lo sguardo a tutto ciò che esiste e che secondo le indicazioni di Socrate deve avere un concetto, allora quest'essere concettuale, questo concetto essente non è, visto alla luce, altro che ciò che io *guardo* (*schaue*), come il poeta guarda le sue figure nello spirito, l'artista guarda le sue creazioni e crea secondo questo guardare, come l'artigiano, il falegname e il tornitore vedono anzitutto in mente (*im Geiste*) le figure secondo cui producono gli oggetti. Questo guardare non è però il vedere di Protagora, bensì il fondamento psicologico del sapere socratico, il vedere concettuale, il vedere nel pensiero, nell'astrazione, la considerazione pensante, la teoria. Azzardiamo l'ipotesi che Platone – qualora volessimo intendere l'origine psicologica delle sue idee –, in verità ha chiarito il vedere stesso come essenza, il vedere però *dell'essenza* [c. n.], il vedere del concetto, vale a dire come concetto ed essenza possono essere conosciuti solo nel vedere, e come nel vedere non viene conosciuto altro se non il concetto e l'essenza. Qui viene segnato con chiarezza e nettezza un reale progresso rispetto a Socrate. Socrate ha spiegato che l'essenza, il concetto, è l'ente, ma ha lasciato aperta la questione: come conosciamo questa essenza, questo concetto? Platone risponde a questa domanda definendo, con l'originalità limitata del pioniere, il vedere come l'attività autentica del pensatore e dell'artista, come fondamento di ogni creare, del più basso come del più alto; in questo modo egli è il più antico genitore dell'intuizione intellettuale, dell'idealismo trascendentale.<sup>20</sup>

La seconda è l'interpretazione della nozione di *idea* in un senso rinnovato, destinato ad essere espresso in tutta la sua portata nello scritto del 1878 *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, ma che viene già annunciato nel saggio del 1866:

Quando poi emerge la questione: che cos'è il concetto socratico, l'essenza dell'opera d'arte, del tavolo, del bello? Questa è la risposta platonica: ciò che io vedo in quanto questa essenza, l'immagine che mi si manifesta nel guardare, a cui l'artista si rivolge nel suo creare, a cui guardano il falegname e il tornitore nel costruire la sedia e la spola.<sup>21</sup>

Per comprendere la particolare coloritura secondo cui Cohen interpreta l'*idea* in dipendenza della dimensione del «vedere creativo», occorre partire da quello che è forse il punto storiograficamente più discusso della sua tesi, e cioè la ripresa dell'ipotesi filologica relativa ad una distinzione radicale, già nell'accezione greca, dei significati dei due termini con cui Platone si riferisce a questo modo del «vedere»: *eidōs* e *idea*.<sup>22</sup>

Per Cohen, anche a motivo della sua declinazione principalmente al «plurale» (come *eide*), l'*eidōs* sarebbe infatti

il concetto socratico e si alterna con il *genos*, la *dynamis*, la *physis*, l'*ousia*, a indicare ciò che noi, nella nostra rappresentazione confusa siamo erronea-

---

<sup>20</sup> COHEN 1866, 52-53.

<sup>21</sup> COHEN 1866, 53-54.

<sup>22</sup> COHEN 1866, 60: «Ritengo che a partire dai dialoghi del secondo periodo (secondo la partizione di K. F. Hermann) vi sia una netta distinzione tra *eidōs* e *idea*».

mente abituati a chiamare idea, mentre *idea* ricorre solo di rado al plurale. [...] Questo testimonia tuttavia il difetto della concezione che abbiamo avuto finora, cui non è riuscito trovare un elemento veramente creativo nell'*idea* platonica, un elemento che va realmente oltre il concetto socratico, l'universale, il genere, come si è finora definita l'*idea*. Se invece si mantiene davanti agli occhi il nostro sviluppo, diventa predominante nella maggior parte degli scritti platonici in cui viene usato *idea* il significato determinato di *attività noetica vivente del guardare (lebendigen Denktätigkeit des Schauens)*.<sup>23</sup>

Mentre l'*idea* corrisponderebbe ad una sorta di «noema nell'anima, una modalità del pensiero, una intuizione (*Anschauung*) noetica costruita dall'anima».<sup>24</sup> Le idee sarebbero «le operazioni intuitive (*Anschauungshandlungen*) che si producono nell'anima del soggetto intuente».<sup>25</sup> Nella sua distinzione dall'*eidos* l'*idea* si presenterebbe così originariamente come «l'azione vivente del guardare»<sup>26</sup> mentre l'*eidos* come «il concetto finito, il genere».<sup>27</sup>

Ciò modificherebbe radicalmente la questione della consistenza ontologica dell'*idea*: «Concepita in quanto intuizione assoluta, l'*idea* è presente (*vorhanden*) solo ogni qualvolta venga anche ripetuta attraverso il pensiero. «Assoluta» vuol dire qui: prodotta (*erzeugt*) nell'anima».<sup>28</sup> Questo permetterebbe anche di separare il movimento storico di sviluppo che conduce a quell'ipostatizzazione dei *gene* e degli *eide* che sarà oggetto di critica da parte di Aristotele, dal processo teorico in forza del quale l'*idea* consegue uno statuto ontologico diverso, espressione della sua natura funzionale e pura.

Questo processo sarebbe stato tuttavia, secondo Cohen, già parzialmente ritrattato dallo stesso Platone nel corso della sua evoluzione spirituale. Nei dialoghi della maturità si annuncerebbe infatti un processo «di trasformazione dell'*idea* da una forma dell'intuire a una forma dell'intuito»<sup>29</sup> che culminerebbe in una complessiva ricusazione dell'intero contesto di formazione dell'*idea* nei dialoghi tardi, primi fra tutti *Parmenide*<sup>30</sup> e *Timeo*.<sup>31</sup>

Più precisamente, il mutamento essenziale nella considerazione dell'*idea* platonica sarebbe, secondo Cohen, quello che confonde il momento semplicemente formale, attivo e produttivo (corrispondente al greco *idea, idein*)

---

<sup>23</sup> COHEN 1866, 60-61.

<sup>24</sup> COHEN 1866, 66.

<sup>25</sup> COHEN 1866, 68.

<sup>26</sup> COHEN 1866, 65.

<sup>27</sup> COHEN 1866, 62.

<sup>28</sup> COHEN 1866, 67.

<sup>29</sup> COHEN 1866, 66.

<sup>30</sup> COHEN 1866, 61: «Il processo psichico per cui questa azione di consolida in una sostanza [...] si vedrà con precisione nell'esposizione dello sviluppo dialettico del *Parmenide* [...]».

<sup>31</sup> Indicativo, a questo proposito, il modo in cui Cohen esclude il *Timeo* dal movimento di sviluppo spirituale che egli rintraccia in Platone, in quanto produttore di contraddizioni insanabili con l'impianto platonico complessivo. Cfr. COHEN 1866, 85.

della forma con la concrezione dell'attività pensante che ha luogo nel concetto (corrispondente al momento «eidetico» nel senso della formazione e ipostatizzazione di un *eidos* stabile). Ciò sarebbe in qualche modo dovuto alla difficoltà da parte di Platone di conciliare la peculiarità ontologica della dimensione eidetica, da lui per primo individuata, con una rappresentazione del concetto e del senso di «essere» ancora in qualche modo vincolata a schemi tradizionali, primo fra tutti al paradigma eleatico dell'identità «sostanziale» di pensiero ed essere.

È interessante vedere come questa presunta ambiguità platonica si rifletta in un certo senso anche nello scritto di Cohen. In esso, infatti, quando parla di «essere» riferito allo statuto dell'idea, Cohen da un lato ha in mente, polemicamente, la sostanzializzazione e ipostatizzazione della forma espressa dall'equivalenza *idea-ousia*, dall'altro individua una dimensione di funzionalità pura distinta dall'*ousia*, una sorta di «terzo regno dell'essere» (la dimensione logica) di cui tuttavia sembra fare ancora fatica a definire esattamente i caratteri.

Il risultato di questo residuo di ambiguità è che in questa prima produzione di Cohen non vi è ancora del tutto tracciato lo spazio per una «logica» dell'essere nel senso della riduzione della sfera dell'*on* al complesso della funzionalità pura del pensiero; mentre si allontana già più recisamente l'idea di una «metafisica» dell'essere nel senso di una identificazione di *Sein* e *Denken* sotto la categoria dell'*ousia* intesa in quanto «sostanzialità». La concezione dell'essere che è all'opera in questi primi tentativi di Cohen è quindi in qualche modo tesa, come la parallela impostazione di Hermann Lotze, a conferire all'idea uno statuto di «terzo regno» tra essere e divenire che tuttavia, non identificandosi ancora pienamente (come invece accade in Lotze) con il «valere», subisce ancora l'attrazione semantica del concetto di «essere».<sup>32</sup> E questo nonostante Cohen tenti di sfruttare, per contestualizzare questo terzo regno, la collocazione extrasostanziale (*epekeina tes ousias*) dell'Idea del Bene come principio puro della produzione del pensiero (e quindi delle idee). Riferendosi all'analogia tra l'idea del Bene e il sole egli infatti commenta:

Ciò che di serio e vero possiamo apprendere anche da questo stupefacente paragone è la conferma della nostra concezione anche su questo versante, per il fatto che l'idea (del Bene) non è una *ousia*. Che essa superi per rango (*überragt*) ogni *ousia* è un altro predicato, che troverà la sua giustificazione psicologica rispetto ad un esempio analogo, più tardo: in ogni caso essa non è una *ousia*; essa è infatti solo nel *topos noetos*, il suo essere è il pensiero [c.

---

<sup>32</sup>Cfr. COHEN 1866, 86-87: «[...] l'idea crea un nuovo essere che consta tanto del divenire, proprio oggetto della scienza naturale, quanto dell'essere, oggetto della filosofia». Lotze aveva invece collocato la «realtà» dell'idea in quella dimensione del «puro valere» (*reines Gelten*) abitata dalla «legge» in quanto questa esplica puramente il proprio ambito di funzionalità.

n.].<sup>33</sup>

Riassumendo, i tratti fondativi dell'impostazione che qui Cohen inaugura possono essere così schematizzati: 1. la bipartizione semantica fondamentale tra *idea* e *eidos*; 2. la negazione di ogni sostanzialità all'*idea* e la sua identificazione con l'attività pura del pensare, nei termini di una *absolute Anschauung*; 3. il principio della produzione (*Erzeugung*) che spiega il generarsi dell'intero complesso delle idee da un principio puro della produzione, l'idea del Bene, o finalità immanente dell'atto del pensare.

La questione viene ripresa e approfondita più di dieci anni dopo, nello scritto del 1878 *Platons Ideenlehre und die Mathematik* che, lasciando da parte le questioni legate all'aspetto «psicologico» della teoria delle idee, riaffronta proprio la questione del loro statuto ontologico a partire dall'alternativa sostanziale/noetico.<sup>34</sup> In quest'occasione viene inaugurata da Cohen la polemica contro l'interpretazione critica di Aristotele delle idee nel senso del *chorismos*.<sup>35</sup>

La soluzione di Cohen consiste, com'è noto, in primo luogo nel ricondurre l'essere delle idee a quel particolare tipo di essere che si struttura nel pensare ma, peculiarmente, nel distinguere, su questo stesso piano, ancora *due* livelli di essere: 1. quello, ancora *sostanziale*, della concrezione del pensare, del «concetto», ossia del pensiero quando questo viene assunto come una realtà essente nel senso dell'essere «esistenziale» e 2. quello semplicemente *funzionale* della forma logica «pura», ossia della noesi come «funzione» legiferante.

Dunque sbaglia, secondo Cohen, chi vede nell'*idea* «solo il concreto di un concetto e non la pura astrazione della funzione legiferante», vale a dire chi «pensa l'essere sempre e soltanto come esistenza (*Dasein*) e il valore conoscitivo, il tratto di validità sempre e solo come una propagazione insistente nell'intuizione [...]. Da questo misconoscimento della distinzione tra essere (*Sein*) ed esistere (*Dasein*) deriva in generale la mancata comprensione dell'idealismo, e quindi anche dell'idea platonica».<sup>36</sup> Lo statuto ontologico proprio delle idee è quindi da ricercare nell'espressione della loro natura funzionale, nel modo in cui cioè «informano» la realtà esistente a tutti i livelli (i concetti così come gli enti empirici).

Il tipo di funzionalità che specifica l'essere delle idee è, com'è noto, illustrato da Cohen in base all'analogia con il modo in cui le leggi matematiche e geometriche da un lato spiegano la costituzione formale delle cose esistenti, dall'altro possono produrre (*erzeugen*) configurazioni oggettuali

---

<sup>33</sup> COHEN 1866, 77.

<sup>34</sup> Cfr. COHEN 1878, 344.

<sup>35</sup> Cfr. COHEN 1878, 344 e ss.

<sup>36</sup> COHEN 1878, 347-348.

non comprese tra quelle effettivamente esistenti, come i numeri irrazionali o il poliedro a mille lati.

Il tratto notevole di questo processo di produzione è il fatto che queste configurazioni non possono essere escluse dalla sfera dell'essere per il fatto che per esse valgono le stesse leggi che valgono per la realtà esistente, in quanto sono state prodotte «puramente» dal pensiero in base a quelle. Esse, quindi «sono» ad un livello «altro» rispetto tanto a quello della realtà materiale concreta quanto a quello dei concetti ricavati per astrazione dalla realtà materiale. Esse disegnano cioè un piano dell'essere costruito puramente in funzione dell'applicazione di una legge già valida per la realtà esistente. In virtù di ciò, l'essere che pertiene alle forme logiche è l'espressione del carattere puro e «metodico» delle leggi del pensiero, ossia del loro funzionare come schemi applicativi, «metodi» di costruzione di realtà e oggetti, leggi e regole di produzione che funzionano in una doppia direzione: dal lato della riconduzione delle realtà esistenti alla loro forma strutturale e dal lato, opposto, della possibilità di produrre, in base all'applicazione dello stesso «metodo», ossia della stessa forma strutturale, realtà non ancora comprese nel novero di quelle esistenti.

A ben vedere Cohen sta qui giocando con una possibilità interpretativa che giace latente nel nocciolo stesso di quel senso di idea come «forma strutturale» e «regola di costruzione» che in Platone disciplina, ad esempio, il regno della *poiesis* come produzione di artefatti (*technai onta*) e per il quale la regola che presiede alla costruzione ad esempio di un letto, deve «valere», oltre che per spiegare il modo in cui è fatto ogni letto esistente (ossia ogni realtà che ricade, a motivo della sua configurazione strutturale, sotto l'*eidos* del letto), anche per ogni possibilità futura di costruire letti, ossia di realtà che, pur con l'impiego di nuovi materiali e tecnologie e pur progettati secondo modelli inusitati (si pensi a tutti gli oggetti dell'odierno *design*) continuino a rispettare la legge di costruzione funzionale del letto e possano quindi ancora rientrare nel novero delle realtà comprese in quell'*eidos*. Cohen sta cioè riconoscendo la possibilità di vedere nell'*eidos* una forma «plastica»; sufficientemente «pura», cioè, da consentire l'estensione del regno dell'essere e l'incremento indefinito della realtà in virtù della capacità del pensiero di articolare metodi (*Methoden*) per la produzione (*Erzeugung*) di oggetti.<sup>37</sup> Nella sua impostazione le idee funzionano allora come schemi potenziali di costruzione di oggetti che, pur non ancora esistendo, «sono» già in quanto coerenti con le leggi del pensare: nulla vieta infatti di pensare un poliedro di mille lati, di immaginarlo esistente o, in ultimo, di costruirlo fisicamente posto che si

---

<sup>37</sup>Cfr. COHEN 1878, 356: «Si tratta piuttosto della medesima visione non sensibile, quantunque suscitata dal sensibile, che conduce [Platone] a estendere il campo della stereometria [...]: la produzione di nuove figure, di nuovi oggetti, di nuovi *aei onta* in forza dello stesso metodo che permette il sorgere come *noeta* di cose assolutamente non presenti in natura».

riesca a sviluppare la tecnologia adeguata. Nella misura in cui l'esistenza di un poliedro di mille lati non implica alcuna contraddizione logica, l'idea che regola la sua costruzione assume uno statuto ontologico che Cohen, seguendo anzitutto il *Fedone*, definisce «ipotetico», ossia prescrittore di un procedimento (metodo) non contraddittorio di produzione di una realtà non ancora effettivamente esistente. Nelle parole di Cohen:

[...] nell'ipotesi si compenetrano entrambi i motivi dell'idealismo. Viene pensato come idea solo ciò che è concepito come presupposto sufficiente di un essere conforme a leggi, nella misura in cui questo stesso può conseguire un'esistenza feconda solo nella connessione metodica dei pensieri, come radice di quella.<sup>38</sup>

Questo assunto doveva condurre Cohen a sviluppare un interessante tentativo di interpretare lo statuto «anipotetico» dell'idea del Bene per integrare dialettica ed etica in una lettura unitaria nuova del pensiero di Platone. Ma per quel che riguarda la nostra trattazione è sufficiente attestarsi al punto in cui il filosofo marburghese afferma che è la «connessione metodica dei pensieri» quella che produce la possibilità di un essere effettivamente esistente (*Dasein*). Proprio la parte portante di questa tesi doveva infatti contribuire a formare il modo in cui Paul Natorp (abilitatosi con Cohen nel 1881) avrebbe elaborato una immagine di Platone che, per complessità e ricchezza, doveva rappresentare una sfida teorica per tutta l'esegesi del Novecento.

### 3 **Trascendimento metodico e posizione pura del pensiero: Paul Natorp (1903-1921)**

Il punto di partenza del capolavoro di Natorp, la *Platos Ideenlehre* del 1902, è costituito da un implicito omaggio a Hermann Cohen, vale a dire dalla ripresa (forse appena più cauta) di quella bipartizione semantica fondamentale tra *eidos* e *idea* che era stata (ri)proposta<sup>39</sup> dal maestro marburghese già nel 1866:

Molto spesso, a differenza di quanto avviene per *eidos*, con la parola *idea* bisogna pensare non solo passivamente a ciò che viene visto, all'aspetto che la cosa offre, bensì, perlomeno nello stesso tempo, al vedere, alla vista o allo sguardo, alla visione in quanto attività di colui che guarda. Questa parola era perciò come destinata a esprimere e fissare nella coscienza la *scoperta del Logico* in tutta la sua autentica originarietà e vivente forza

---

<sup>38</sup>COHEN 1878, 362.

<sup>39</sup>Sull'ipotesi di una bipartizione semantica fondamentale tra *eidos* e *idea* in alcuni suoi aspetti storici e teorici si veda LE MOLI 2002, 67-73, 88-97. Sull'origine della questione, come sulla plausibilità più direttamente filologica di questa ipotesi in relazione proprio alle tesi neokantiane (specialmente a quelle di Hartmann), si veda invece FRIEDLAENDER 2004, 29, cui rimando anche per una rassegna delle principali posizioni critiche di inizio Novecento, che si trova a p. 1212, alla nota 17.

motrice, ossia la scoperta della legalità, delle leggi in virtù di cui il pensiero configura il proprio oggetto quando, per così dire, dirige lo sguardo verso di esso, quando non lo assume semplicemente come oggetto dato. [...] Molto spesso le due espressioni si scambiano vicendevolmente, ma è nondimeno possibile individuare la seguente differenza: [...] nella divisione dei concetti [...] viene impiegato quasi sempre *eidōs*, mentre *idea* ricorre solo in via eccezionale – per esempio per rendere più vario l'uso linguistico –; per contro, l'unità del contenuto concettuale viene regolarmente designata come l'«unica Idea» [...] e molto raramente invece come l'unico *eidōs*. Questa unità viene ripetutamente descritta come qualcosa che sorge solo in uno sguardo d'insieme, solo nella «sinossi» dello spirito. Nella parola *idea*, dunque, è ancora viva la produzione dell'unità concettuale, mentre l'*eidōs* esprime più che altro il prodotto finito, la figura interna già data e stabile dell'oggetto.<sup>40</sup>

Indicando così il «Logico» (*das Logische*) anzitutto come l'attività configuratrice in virtù della quale il pensiero struttura i dati fenomenici in un sistema di connessioni stabili che assume il carattere della «legge» (*Gesetz*) e passa quindi dalla semplice ricezione di un dato alla produzione di un contenuto «oggettuale». È proprio a partire da questa accezione di «logico» che è possibile ricavare il modo in cui, secondo Natorp, nell'espressione pura della sua funzionalità il pensiero (*logos*) articola la propria forma in quella che è una vera e propria dimensione d'«essere»:

Anche l'espressione «il Logico», a sua volta, si presta a considerazioni di carattere linguistico. Nella vita ordinaria, *logos* [...] significa o la (singola) enunciazione, sempre riguardo al suo senso razionale, oppure il discorso (concatenato), riguardo alla sua concatenazione razionale, cioè alla concatenazione entro la quale il senso di un'enunciazione è la condizione o la conseguenza del senso di un'altra enunciazione: nel secondo significato, dunque, *logos* indica il discorso in quanto concatenazione del pensiero, come concatenazione noetica entro la quale la singola enunciazione sorge e si sviluppa, viene prodotta e produce. In vista di ciò, una prima esigenza è appunto quella di delimitare esattamente il concetto, cioè nel senso della predicazione, e di fissarlo in modo rigoroso nella sua identità: ciò che viene posto nuovamente in ogni «proposizione» è infatti il senso della predicazione. A tale contesto appartiene inoltre l'accordo tra le varie posizioni, il quale viene innanzitutto condizionato da quella delimitazione e fissazione, ma poi soggiace ulteriormente alle sue proprie condizioni: si tratta della conservazione dell'unità, della connessione noetica di tutte quelle posizioni l'una con l'altra [...]. L'unità, l'accordo del pensiero con se stesso, l'accordo in cui unicamente il pensato sussiste o «è», ha luogo ed è vero [...] è il principio dominante per entrambe: per l'unità del concetto e per l'unità della concatenazione noetica.<sup>41</sup>

L'idea è dunque l'espressione unitaria della connessione tra le forme logiche in cui si esplica l'originaria attività sintetica dell'intelletto. Nella sua

---

<sup>40</sup>NATORP 1903, 1, 2-3 (11-13).

<sup>41</sup>NATORP 1903, 4 (14-15).

accezione *metodica* (che Natorp riprende da Cohen) l'idea diventa quindi la *regola* interamente a priori che presiede alla costituzione-costruzione dell'oggetto della/nella esperienza. Questa accezione metodica conduce a riproporre la critica all'interpretazione sostanzialistica già in opera a partire da Aristotele:

Non c'è alcun dubbio che le idee di Platone, dall'inizio alla fine [...], significano *metodi* e non cose: significano *unità noetiche*, posizioni pure del pensiero e non «oggetti» esterni soprasensibili.<sup>42</sup>

Il che comporta una rilettura dell'*auto kath'auto* per certi versi inedita, che intende la dimensione dell'«in sé» come la cifra di qualcosa che ha una propria esistenza meramente noetica. Questo tipo di sussistenza è quella del concetto, che esiste come tale «nella misura in cui è sufficientemente fondato nel nesso sistematico dei concetti».<sup>43</sup>

Dall'altro lato, lo studio della percezione sensibile semplice mostra come sia proprio l'intervento e la sempre già avvenuta concatenazione delle forme noetiche a ordinare e strutturare un complesso altrimenti rapsodico di percezioni in «qualcosa» di «essente». Questa tesi è ricavata principalmente a partire dall'analisi della struttura della percezione nel *Teeteto*, in cui si dimostra come sia proprio il sistema della connessione necessaria tra le forme noetiche (*ta noeta*) che rende possibile la stessa percezione sensibile. A partire dal *Teeteto* si ricava in questo senso una doppia accezione dell'essere che sarà mantenuta da Platone anche nel *Sofista*: l'*on* è da un lato la forma noetica semplice che concorre assieme alle altre (uno, identico, diverso, simile, dissimile, ecc.) alla fissazione del contenuto percettivo come qualcosa di determinato; dall'altro lato, «essere» è anche il risultato concreto dell'esperienza costruita dalla concatenazione di tutte le forme noetiche fondamentali. Anche nella descrizione della *koinonia* dei *megista gene* del *Sofista* sembra esserci un perfetto parallelismo tra questa bivalenza dell'*on* nel *Teeteto* e il ruolo dell'essere come contemporaneamente determinazione singola (uno dei generi) e come risultato dell'unione di tutte le determinazioni (ciò che il complesso dei generi definisce). In primo luogo il *Teeteto* mostra quindi, secondo Natorp, in che senso si possa pienamente parlare di una «tendenza platonica al metodo trascendentale» che conduce a interpretare l'essere nel senso della posizione «pura» della forma «logica».

Il senso verso cui l'interpretazione del *Teeteto* proposta da Natorp tende è dunque quello di intendere l'esperienza e la sua originaria portata significativa come il risultato di un *trascendimento* metodico del sensibile nel categoriale. Il fatto stesso che anche la percezione più semplice sia già il prodotto di una avvenuta organizzazione noetica di un materiale che,

---

<sup>42</sup>NATORP 1903, 74-75 (101-102).

<sup>43</sup>NATORP 1903, 99 (131-132).

senza quell'intervento, si ridurrebbe a un cumulo rapsodico di sensazioni, dimostra per Natorp come già in Platone, e proprio partire da *Teeteto* e *Sofista*, maturi l'idea che la realtà, l'essere e l'esperienza siano il prodotto di una giunzione originaria, di una originaria (a priori) sintesi tra un elemento materiale (empirico) e una forma noetica (logica, categoriale). Per cui, nella linea evolutiva che attraversa i suoi dialoghi, Platone riuscirebbe, secondo Natorp, a chiarire il senso di quella che nella prospettiva aristotelica diventa una «contrapposizione tra due mondi» fondandola in un'originaria sintesi trascendentale tra l'elemento empirico e quello categoriale e qualificando più esattamente l'essere come il risultato della sempre già avvenuta interpenetrazione tra i due mondi.

Tuttavia, come già rilevato da Cohen, questa supposta tendenza platonica al metodo trascendentale sembrerebbe subire delle forti oscillazioni, soprattutto nei dialoghi tardi. È il caso ad esempio del *Fedro*, in cui la sopravvivenza di elementi mitici e spiritualistici porta quasi a rilevare la nozione di «trascendimento metodico» in favore della posizione di un regno «metafisico» di realtà trascendenti:

È il *pericolo della trascendenza* ciò contro cui il *Fedro* non offre nessuna difesa adeguata. [...] Al fondo di tutto ciò giace certamente l'*originarietà della funzione noetica*, e nient'altro. Si può dire anzi che il fondamento sia il Trascendentale. Ma nel *Fedro* il Trascendentale non diviene forse Trascendente? Ciò che è trascendimento *metodico* non diviene forse l'*Essere* trascendente reificato? Viene certo pensata la legge dell'unità, ma non è pensata come legge per la conoscenza dell'oggetto dell'esperienza, bensì come oggetto da conoscere anche per se stesso al di là dell'esperienza: come qualcosa che «è» anche per sé [...]. Platone, stimolato soprattutto dagli Eleati a progettare la propria dialettica per andare oltre Socrate, dovette innanzitutto superare questo scoglio su cui essi avevano fatto naufragio. Platone non naufragò; ma nessun altro suo scritto lo rivela in pericolo di scontrarsi con gli scogli quanto il *Fedro*. Vediamo come egli, nel *Teeteto*, nel *Fedone*, nel *Simposio* e nella *Repubblica* si avvicini gradualmente al superamento del Trascendente in favore del Trascendentale, per raggiungerlo definitivamente nel *Parmenide*. Già la denominazione del fenomeno come immagine, copia, imitazione del puro Essere, non è più eleatica. Ma tuttavia ogni accento ricade fin qui sull'inesattezza della copia. Analogamente, proprio in base a tale denominazione, le Idee appaiono troppo facilmente come un'altra classe di cose parallele alle cose sensibili, e tra le due classi ha luogo una tipica relazione fra cose. Se è una metafora, allora bisogna confessare che è la più pericolosa che si potesse scegliere.<sup>44</sup>

Il pericolo rappresentato nel *Fedro* è dunque quello di aprire la possibilità del passaggio da un senso di «trascendente» come «trascendimento metodico del sensibile nel categoriale» al senso di un «essere trascendente reificato», e quindi da un senso «logico» di «essere» come espressione

---

<sup>44</sup>NATORP 1903, 87-88 (116-117).

della concatenazione logica tra le forme e i concetti, ad un senso, paradossalmente «arcaico», di «essere» come datità assoluta, prelogica e precategoriale.

Nello spazio aperto da questa oscillazione platonica si muoverà secondo Natorp (e poi secondo Hartmann) Aristotele nel riportare il piano dell'essere ad un orizzonte di *absolute Gegebenheit*. E tuttavia, proprio questa scissione dell'essere dalla forma logica in cui esso necessariamente, secondo i Neokantiani, si verrebbe a costituire, permetterà ad Aristotele di prendere, forse per la prima volta nella storia dell'Occidente, in considerazione la forma logica generale (del pensare e del parlare) in una purezza nuova, nel tentativo (sicuramente inedito rispetto a Platone) di «formalizzare», ossia di astrarre dalla connessione immediata con l'essere cui si riferiscono, le regole di associazione e combinazione dei concetti e delle strutture logiche secondo sistemi di invarianti e di leggi.

#### 4 Conclusioni

Le principali posizioni che nell'ambito del Neokantismo sviluppano, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, l'interpretazione di Platone e della teoria delle idee, se appaiono risentire della nuova temperie logicista che inizia a percorrere l'epistemologia europea di quegli anni, sviluppano tuttavia questa stessa cornice in una variante decisamente peculiare e, dal punto di vista sia teorico che storiografico, significativa.

Questa peculiarità poggia su due elementi di fondo che sono: da un lato, la particolare giunzione tra impianto trascendentale e logica di matrice idealistica (vero e proprio *unicum* del Neokantismo marburghese) entro cui quegli autori si formano, dall'altro la loro assidua e impegnata frequentazione filologica con testi e riferimenti della classicità.

In conseguenza di questa provenienza, la lettura neokantiana si orienta specificamente verso un significato del «logico» (e in generale del *logos*) come *synthesis* e *syntaxis*, «com-posizione» e «sintassi»,<sup>45</sup> in cui il senso di questi due concetti è quello di una (*dis*)posizione congiunta di determinazioni (*cum*-positio), ossia della posizione di una *relazione* originaria a partire dalla quale soltanto è possibile identificare qualcosa in termini di «parti».

Ogni posizione di «qualcosa» nel pensiero o nell'esperienza è cioè la testimonianza di una sempre già avvenuta sintesi tra determinazioni noetiche, sintesi che si presenta nei termini di una correlazione tra concetti mutuamente richiamantisi, ossia che si dispongono non in virtù di un ordine estrinseco ma in base ad una legge di interrelazione che essi stessi generano.

---

<sup>45</sup>Ma anche: «ordinamento», «schiera», «coordinazione» e «sistema».

In questo senso ogni posizione è sempre una «con-posizione», e il fatto che la correlazione tra le determinazioni noetiche di fondo (*Grundkorrelation*) avvenga secondo delle leggi di combinazione precise che consentono certe forme di sintesi e ne escludono altre (si parla infatti di *dynamis koinonias*), permette di parlare di una vera e propria «sistemica» delle forme logiche e, quindi, di un «sistema», ad esempio della filosofia platonica, nel senso dell'espressione a più livelli di un unico complesso di dinamiche relazionali tra le forme e i concetti.

In Natorp, questa tesi viene ricavata esplicitamente dall'analisi della struttura logica della predicazione: il fatto che qualunque *logos*-giudizio, anche quello negativo, funzioni in base a questa struttura sintetica originaria, denuncia il fatto che, nell'impostazione neokantiana, tanto il pensiero quanto il linguaggio hanno struttura predicativa, ossia ricavata dall'analisi delle forme logico-linguistiche, senza che, si deve dire, venga fatta qui alcuna distinzione tra i due piani. In questo senso il Neokantismo marburghese farà sempre riferimento ad una accezione di logica intesa come sistema di leggi, ossia di regole di combinazione tra elementi che, a partire dal loro generarsi già all'interno della relazione sistemica, possono essere identificati e, eventualmente, isolati in quanto elementi.

Si verifica dunque qui il rimando ad una sfera del «Logico» come possibilità di definire oggettivamente e stabilmente le cose in base alla loro collocazione all'interno di sistemi di relazioni sovra- o sotto ordinate fondate sulla struttura della predicazione verbale, e ad un corrispondente senso di «essere» come rete di relazioni logiche tra i concetti. Questo significato è ricavato anzitutto dalle due articolazioni della relazione corrispondenti alle due parti del *Sofista*: la diairetica dei concetti e la *koinonia* dei generi. Da entrambe emergerebbe la proposizione di un significato di essere di tipo *relazionale*, vale a dire di un senso per cui l'identità di un concetto (*genos*) in generale non è «incrinata» bensì *garantita proprio* dalla commistione con altri concetti, e si presenta quindi come il risultato di una *rete* cui i concetti sono sospesi, legati e determinantisi vicendevolmente.

Se l'antesignano platonico di quella disciplina che modernamente si è chiamata «logica formale», ossia la «diairetica» delle relazioni tra i concetti che trova il suo punto più alto nel *Sofista*,<sup>46</sup> è allora la tecnica che attua e articola in analisi determinate questo principio filosofico generale della relazione, si deve tuttavia dire che è la comunicazione (*koinonia*) tra la «forma pura» dei concetti la regola generale che struttura e disciplina la definibilità reciproca degli stessi e quindi giustifica il passaggio al metodo

---

<sup>46</sup>Quasi tutte le principali impostazioni critiche nel campo della storia della logica concordano nel riconoscere nel perfezionamento della tecnica diairetica il contributo precipuamente platonico allo sviluppo aurorale di una disciplina (la «logica formale»), il cui primo tentativo di sistematizzazione avverrebbe solo con Aristotele. Cfr. ad esempio W. C. KNEALE e M. KNEALE 1972, 16-17, 29; BOCHÉNSKI 1972, 55.

diaretico.

A differenza del modo in cui il paradigma logicista condiziona la lettura di Platone che, da Lotze in poi, verrà data dai logici puri (come ad esempio da Frege), la logica diventerà dunque, nell'accezione neokantiana, la determinazione dei concetti originari, non ulteriormente divisibili, a partire dai quali il pensiero configura i propri contenuti in termini di «enti». In questo modo la nozione di «essere» sarà equiparata contemporaneamente al risultato e al procedere dell'attività tramite cui il pensiero oggettiva le proprie regole di costituzione nella posizione di qualcosa di esterno rispetto a sé.

In conseguenza di ciò, anche il Neokantismo marburghese contribuirà, parallelamente ad altre impostazioni che si sviluppano nello stesso periodo, a marcare criticamente la natura «atopica» della «metafisica» e a rigettare l'istanza da essa rappresentata. E tuttavia questo tratto, comune a tanto pensiero del primo Novecento, si specificherà significativamente nel Neokantismo per il fatto che il rifiuto della metafisica non avverrà in nome di una liberazione complessiva dall'eredità ingombrante del pensiero antico, ma per contestare la metafisica stessa come interpretazione «ingenua» e fuorviante di un complesso di intuizioni che lo stesso pensiero antico avrebbe concepito in forma essenzialmente *logica*.

Andrea Le Moli

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento Fieri-Agliaia  
andrea.lemoli@unipa.it

### Riferimenti bibliografici

- BOCHÉNSKI, J. M. 1972, *La logica formale dai Presocratici a Leibniz*, Trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino.
- COHEN, H. 1866, «Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt», in *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 4, pp. 403-64. ristampato in A. Görland und E. Cassirer (a cura di), *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlin 1928, pp. 30-87.
- COHEN, H. 1878, *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, Marburg. Ristampato in A. Görland und E. Cassirer (a cura di), *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlin 1928, pp. 336-366.
- COHEN, H. 1914, *Ueber das Eigentümliche des Deutschen Geistes*, Reuther & Reichard, Berlin.
- FRIEDLAENDER, P. 2004, *Platone*, a cura di A. Le Moli, Bompiani, Milano.

- HARTMANN, N. 1909, *Platos Logik des Seins*, Toepelmann, Giessen. Ristampato invariato De Gruyter, Berlin 1965.
- HOLZHEY, H. 1997, «Platon in Neukantianismus», in *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, a cura di T. KOBUSCH e B. MOJSISCH, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 226-240.
- KNEALE, W. C. e M. KNEALE 1972, *Storia della logica*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino.
- LASK, E. 1924, «Platon», in *Emil Lask - Gesammelte Schriften III*, a cura di E. HERRIGEL, Mohr, Tübingen, pp. 25-31.
- LE MOLI, A. 2002, *Heidegger e Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
- LE MOLI, A. 2003, «L'idea, l'unità e il problema del fondamento», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, ristampato adesso in A. Le Moli, *Novecento Platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, Palermo 2005, pp. 89-124.
- LOTZE, H. 1912, *Logik*, Meiner, Hamburg.
- NATORP, P. 1903, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Dürr, Leipzig. 2° edizione riveduta e integrata Meiner, Leipzig 1921. Trad. it. di V. Cicero, *Teoria platonica delle Idee*. Vita e Pensiero, Milano 1999.
- ROCCARO, G. (ed.) 2010, *Logica e Metafisica. Atti del convegno Palermo 27-29 marzo 2007*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, pp. 157-175.
- SCHULTHESS, P. 1993, «Platon: Geburtstätte des Cohenschen Apriori?», in *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992*, a cura di R. BRANDT e F. ORLIK, Olms, Hildesheim - Zürich - New York, pp. 55-75.
- WINDELBAND, W. 1900, *Platon*, Fromman, Stuttgart.