

sensibile acquista la capacità di "indicare" altre impressioni da essa completamente diverse e di renderle presenti alla coscienza, si chiude per noi la catena in virtù della quale gli elementi della realtà si riuniscono in un tutto, in un mondo dello spazio e delle "cose nello spazio".

La dottrina razionalistica di Descartes sullo spazio e quella empiristica di Berkeley rappresentano tuttavia soltanto l'avvio a tutto un complesso di teorie speculative, psicologiche e gnoseologiche, che si sono succedute nel pensiero del secolo XIX. Ma per quanto queste teorie, considerate dal punto di vista del puro contenuto, divergono fra loro, si può dire che il loro tipo di pensiero, a partire da Descartes e da Berkeley, non ha quasi subito alcun cambiamento essenziale. Ora come prima, la ricerca si muove nell'ambito della generale alternativa metodologica che qui si era manifestata per la prima volta in modo chiaro e preciso. Tutte le teorie sullo spazio sembrano d'allora in poi essere impegnate in questa alternativa, sembrano dover percorrere o la via della "riflessione" o la via dell' "associazione". Certo nella scelta fra queste due vie non sempre si perviene a una decisione univoca, stabilita una volta per sempre; non di rado s'incontra il tentativo di mantenere la teoria per così dire in sospeso fra i due poli opposti. Così, per esempio, Helmholtz come matematico e fisico si trova nel campo dell'intellettuale, mentre come fisiologo e come filosofo empirista si avvicina a Berkeley. La sua teoria dei "ragionamenti inconsci" risale, con evidente continuità sistematica e storica, alla "diottrica" di Descartes; d'altro lato però il carattere di questi ragionamenti viene modificato, in quanto il loro analogo e il loro modello viene cercato non più nei sillogismi della logica e della matematica, ma nelle forme del "ragionamento induttivo". Anche qui, in definitiva, deve bastare la facoltà della connessione associativa e dell'integrazione riproduttiva delle impressioni sensibili per spiegare il loro inserimento in un ordine spaziale. Se si indagano le ragioni di questo duplice atteggiamento metodologico della teoria di Helmholtz sullo spazio, risulta che esso è fondato su di un analogo contrasto che si trova nella generale teoria di Helmholtz sul segno. Tutta la gnoseologia di Helmholtz è ancorata al con-

cetto di segno: il mondo dei fenomeni non è per lui niente altro che un complesso di segni, i quali non sono in alcun modo simili alle loro cause, alle cose reali, e tuttavia sono con esse coordinati in maniera così regolare che possono esprimere tutte le distinzioni e relazioni delle cose. Ma il primato del concetto di simbolo, che in tal modo sembra riconosciuto, non viene mantenuto da Helmholtz in un vero rigore sistematico. Infatti, invece di inserire il problema causale nel generale problema del significato e di subordinarlo ad esso, egli segue la via opposta. La funzione del segno viene essa stessa intesa e spiegata come un caso particolare di rapporto causale. La "categoria" di causalità, che secondo Helmholtz è la condizione della "comprendibilità della natura", penetra quindi di nuovo nella pura descrizione dei fenomeni e la fa così deviare a poco a poco dal proprio cammino¹.

Ma in tal modo sorge per noi il problema di come questa descrizione si debba configurare, quando si lascia stare al suo posto il problema e il fenomeno della rappresentazione e si cerca di chiarirlo e di intenderlo puramente in base ad esso medesimo. Già l'analisi del rapporto fra cosa e proprietà ci ha insegnato che questo rapporto non poteva essere colto nel suo nucleo centrale né essere valutato nella sua decisiva importanza, finché se ne cercava la spiegazione, da un lato, nell'ambito dei giudizi discorsivi e, dall'altro lato, nell'ambito dei processi semplicemente riproduttivi. Quasi tutte le "teorie dei segni" che si sono avute nell'evoluzione delle teorie sullo spazio, a partire da Berkeley fino alla dottrina dei "segni locali" di Lotze, si trovano proprio sotto il dominio di questo dilemma. La filosofia empiristica, per poter spiegare la "forma" dello spazio in base alle sue premesse, si vide costretta a concepire in maniera più rigorosa il proprio concetto fondamentale, il concetto di "sensazione". Essa dovette distinguere ciò che la semplice sensazione "è" in se stessa nella sua immediatezza dagli altri elementi che solo nel corso dell'esperienza si accompagnano ad essa, modificandone varia-

¹ Per maggiori particolari v. sotto, parte III, capp. I e II.

mente la natura. Solo sulla base di questi cambiamenti e trasformazioni dai dati della semplice sensazione si può sviluppare l'intuizione e la rappresentazione dello spazio. Certo nessuna arte della "chimica psichica", quale si cercò di esercitare qui con sempre maggior finezza, poté mai risolvere questo problema in modo soddisfacente e scoprire realmente il segreto della "genesì dello spazio". Il "nativismo" di Hering di fronte a tutte queste deviazioni aveva ancor sempre perfettamente ragione, quando faceva sempre più rilevare che dalla concomitanza o dalla successione di elementi non spaziali non può mai "scaturire" qualcosa di spaziale, e che invece la estensione e la spazialità debbono essere riconosciute in un certo senso come un "carattere" non ulteriormente riducibile di tutte le nostre percezioni sensibili. Così anche la moderna psicologia ha sempre più abbandonato la speranza di cogliere il punto in cui si compie il passaggio decisivo dalla sensazione non spaziale alla percezione spaziale. Ciò che qui si tratta di stabilire, ciò che qui si tratta di cercare non riguarda mai la nascita della spazialità come tale, bensì la distinzione di determinate fasi, di determinate accentuazioni e articolazioni in essa medesima. Non si può indicare come qualcosa di inizialmente non spaziale raggiunga la qualità della spazialità; si può e si deve invece domandare per quale via e in virtù di quali mediazioni la semplice spazialità si converta "nello" spazio, e lo spazio prammatico in spazio sistematico. Grande è infatti la distanza che divide il modo primario dell'esperienza dello spazio dallo spazio formato, come condizione dell'intuizione di oggetti, e successivamente questo spazio intuitivo-oggettivo dallo spazio matematico della misura e dell'ordine¹. Al punto della ricerca in cui qui

¹ All'esperienza primaria della spazialità, allo spazio puramente "prammatico" si riferiscono anche quelle determinazioni che sono state elaborate da Heidegger in un'acuta analisi (*Sein und Zeit*, in «Jahrb. für Philosophie u. phänomenologische Forschung» VII, 1927, p. 102 sgg.). Secondo Heidegger già ogni caratteristica di ciò che inizialmente "è dato", di ciò che si presenta come il "dato materiale", si viene a trovare nel momento della spazialità. «La posizione e la diversità di posizione non vanno interpretate come il luogo di una qualsivoglia presenza delle cose. La posizione è ogni volta il determinato "qui" e

ci troviamo, noi prescindiamo ancora completamente da quest'ultima fase dello spazio, dalla struttura dello spazio matematico "definito" e matematicamente "costruito"¹; inizialmente assumiamo lo spazio soltanto come la "forma" dell'intuizione empirica e del mondo empirico oggettivo. Ma anche con questa limitazione risulta ben presto che proprio questa forma è permeata e piena di elementi simbolici. Ciò che noi chiamiamo "lo" spazio non è tanto un oggetto, che ci si faccia conoscere mediante certi "segni", quanto piuttosto un proprio modo, un particolare schematismo della rappresentazione e stessa. E in questo schematismo la coscienza acquista la possibilità di un nuovo orientamento, raggiunge una direzione specifica dello sguardo spirituale, mediante il quale ormai anche tutte le forme della realtà "oggettiva", della realtà oggettivata, sono come trasformate. Questa trasformazione non significa reale passaggio dalla semplice "quantità" alla "quantità", dalla pura "intensità" all' "estensività", dalla sensazione in se stessa non spaziale alla percezione in certo qual modo "spaziale". Essa non si riferisce alla genesi della coscienza dello spazio, metafisica o psicologica, ma rappresenta solo un cambiamento di significato che

"là" come assegnazione spaziale di un dato materiale... Quest'orientazione approssimativamente localizzante delle molteplici posizioni del dato forma l'ambiente circostante in cui ci troviamo noi e in cui si trova l'essere che ci sta di fronte. Non è mai data inizialmente una molteplicità tridimensionale di posizioni possibili, che vengano riempite con cose reali. Questa dimensionalità dello spazio è ancora celata nella spazialità del dato... Tutti i dove vengono scoperti e chiariti con prudenza mediante l'usuale procedere della vita di tutti i giorni e non già stabili e registrati in una cosciente misurazione dello spazio». Il nostro modo di pensare e il nostro problema differiscono da quelli di Heidegger anzitutto in questo, che non si fermano a questo grado del "dato" e alla sua specie di "spazialità", ma, senza contestarla, estendono la questione al di là di essa. Noi vogliamo seguire la strada che conduce dalla spazialità come elemento del dato allo spazio come forma dell'oggetto e vogliamo inoltre mostrare come questa strada conduca attraverso la regione della formazione simbolica, nel duplice senso di "rappresentazione" e di "significazione" (cfr. più sotto, parte III).

¹ Sulla struttura di questo "spazio matematico" v. sotto, parte III, capp. III-V.

priori, mediante il quale e secondo il quale soltanto le immagini diventano possibili¹.

Kant, nel porre in tal modo il problema del tempo, aggiunge certamente che questo schematismo del nostro intelletto rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma è «un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, i cui veri artifici difficilmente scopriremo nella natura e sveleremo». In effetti sembra che qui ci troviamo di fronte a un "limite invalicabile della comprensione", sia che affrontiamo questo problema dal lato della metafisica, sia dal lato della psicologia, sia dal lato della critica della conoscenza. Il detto di Agostino secondo cui il tempo, che per la coscienza immediata è quanto vi è di più certo e di più noto, si avvolge di oscurità non appena usciamo da questa sua immediatezza e cerchiamo di portarlo nell'ambito della considerazione riflessiva, conserva sempre la sua completa validità². Ogni tentativo di definire il tempo o anche soltanto di caratterizzarlo in modo og-

¹ *Krit. d. r. Vernunft*, 2ª ed., p. 181 sg. [cfr. trad. cit., p. 221].

² Il presente capitolo è stato scritto prima che fosse nota l'analisi che Heidegger ha compiuto del "tempo" e della "temporalità", aprendo per molti rispetti vie del tutto nuove (*Sein und Zeit*, in *Jahrb. für Phänomenol.* 1927). Io non tento qui di iniziare retrospettivamente una particolareggiata critica dei risultati di quest'analisi. Tale critica sarà possibile e feconda solo quando l'opera di Heidegger sarà stata pubblicata per intero. Infatti il problema fondamentale della "filosofia delle forme simboliche" si trova proprio in quel campo che il primo volume dello scritto di Heidegger esplicitamente e con cosciente intenzione ha lasciato fuori dal suo argomento di indagine. Tale problema non concerne quel modo di "temporalità" che Heidegger indica come l'"originario senso ontologico dell'esistenza". La "filosofia delle forme simboliche" non contesta in alcun modo questa "temporalità", che deve qui essere scoperta e chiarita come fondamento dell'"esistenzialità dell'essere determinato". Ma il suo problema comincia soltanto al di là di essa: la "filosofia delle forme simboliche" interviene proprio nel punto in cui si verifica il passaggio dalla temporalità "esistenziale" al tempo-forma. Essa vuol mostrare le condizioni della possibilità di questa forma in quanto condizione della possibilità di porre un "essere" il quale trascenda l'esistenzialità del particolare. Come avveniva riguardo allo spazio, così anche riguardo al tempo questo passaggio, questa μετάβασις dal senso dell'esistente al senso "oggettivo" del "logos" forma il suo vero tema e il suo vero problema (cfr. sopra, p. 198, n. 1).

gettivo minaccia subito di avvolgerci in antinomie inestricabili. Una causa comune di queste antinomie e di queste aporie sembra certo trovarsi nel fatto che né la metafisica né la critica della conoscenza hanno mantenuto la rigorosa linea di confine che Kant indica e stabilisce nella sua distinzione fra "immagine" e "schema". Invece di riferire le immagini sensibili al "monogramma dell'immaginazione pura", esse hanno sempre ceduto alla tentazione di voler "spiegare" proprio quest'ultimo mediante determinazioni puramente sensibili. Questa tentazione è tanto più forte e tanto più pericolosa in quanto viene sempre rinnovata e alimentata da una positiva e fondamentale facoltà dello spirito, dalla facoltà del linguaggio. Il linguaggio, quando si tratta di indicare determinazioni temporali o rapporti temporali, si vede sempre costretto a ricorrere alla mediazione dello spazio; e da questo suo trovarsi intrecciato col mondo dello spazio deriva anche il suo legame col mondo delle cose, il quale viene pensato come esistente "nello" spazio. Perciò la "forma" del tempo perviene qui ad esprimersi solo in quanto può essere in qualche maniera appoggiata a determinazioni spaziali ed oggettive¹. Il bisogno di quest'appoggio è così forte che si mantiene anche oltre la cerchia del linguaggio, fin nella formazione dei concetti della scienza esatta. Anche questa non sembra possedere alcun'altra possibilità di dare del tempo una qualche descrizione "oggettiva", se non rappresentandone e chiarendone l'essenza in immagini spaziali. L'immagine delle rette infinite diventa per essa l'"estriore rappresentazione figurata del tempo". Ma un siffatto carattere figurativo coglie la vera forma del tempo o non introduce piuttosto surrettivamente in essa un elemento specificamente diverso, ed essenzialmente estraneo? Ogni determinazione del linguaggio è di necessità al tempo stesso un fissare nel linguaggio: ma il semplice tentativo di fissare in tal modo il tempo non ne distrugge già il vero e peculiare significato, che è appunto il significato del puro divenire? Più profondamente che non il linguaggio sembra qui scendere il mito: questo sembra poter restare nella forma originaria del tempo, giacché conce-

¹ Per maggiori particolari v. vol. I, p. 200 segg.

tempo storico. Nel tempo storico non può essere compiuto un taglio netto fra la funzione del ricordo e la funzione dell'azione, taglio che ha invece un'importanza decisiva e determinante per l'intera metafisica bergsoniana. Qui le due funzioni si confondono continuamente. L'azione viene determinata e guidata dalla coscienza storica, dallo sguardo retrospettivo nel passato, ma d'altro lato anche il vero ricordo storico sorge soltanto dalle forze che si spingono innanzi nel futuro e aiutano a formarlo. Solo nella misura in cui "diviene", in cui si dispiega nella direzione del futuro, lo spirito può scorgere se stesso nell'immagine del passato. La forma di questo rispecchiamento, di questa "riflessione", non è separabile da quella del suo aspirare e del suo volere¹. In tal modo cambia per l'io anche la sua propria "storia", in tal modo questa subisce una progressiva intensificazione e sublimazione, volgendosi al futuro in maniera più libera, più comprensiva e più ardita e dispiegandosi nella direzione di esso. Dal punto di vista della vita storica e della coscienza storica la direzione verso il passato e la direzione verso il futuro non si lasciano quindi considerare e trattare come elementi di un'opposizione reale, ma solo come termini di un'ideale correlazione. Se tuttavia in Bergson domina il primo modo

¹ Cfr. sopra, p. 239 sgg. La stessa intuizione fondamentale dell'essenza del "tempo storico" viene già formulata in modo significativo da Th. LXXI (*Individuum und Gemeinschaft*³, p. 307): «Io vedo ciò che è stato e ciò che è avvenuto orientarsi verso di me come verso il centro del processo, giacché questo centro indica al tempo stesso il solo punto d'appoggio per condurre a compimento ciò che è stato iniziato, per correggere ciò che è stato sbagliato, per realizzare ciò che si esige. Non è certo un'esteriore giustapposizione di due forme e di due direzioni dell'attività formatrice ciò che questo, come ogni centro di vita, riunisce in sé, non è una serie di atti di pensiero e di atti pratici, i quali siano legati solo dal principio formale della libera attività formatrice, ma fin nell'ultimo e minimo particolare questi due elementi sono fondamentalmente legati fra loro. Ogni linea del divenire, che io vedo correre verso di me dal passato, non significa per me soltanto un motivo di ordinamento e di interpretazione per il presente, che, come regno della storia ancora in fase di divenire, urge intorno a me e mi impegna, ma anche l'appello per una decisione, con cui io, essere attivo, determino per la mia parte il futuro di questa realtà... Pertanto in ciò, che noi, in modo parzialmente vero,

di considerare il tempo, sembra che egli quasi soggiaccia alla stessa illusione da lui così chiaramente scoperta. Sembra che anche per lui nell'analisi del tempo e delle diverse fasi temporali s'insinuino ancora surrettiziamente una intuizione spaziale e uno schema spaziale. Nello spazio, quando in genere vogliamo compiere un determinato movimento, ci dobbiamo decidere per una direzione determinata di esso. Dobbiamo camminare o in avanti o all'indietro, o a destra o a sinistra, o verso l'alto o verso il basso. Ma per quanto concerne le direzioni temporali, vi è solo in apparenza una simile rigida "separazione". Vi è qui invece una molteplicità, i cui elementi, pur distinguendosi fra loro, si compenetrano ancor sempre reciprocamente: qui domina, per esprimerci con le parole così significative dello stesso Bergson, «une multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle». Le due direzioni della visione: l'una che conduce indietro dal presente al passato, e l'altra avanti verso il futuro, solo nel loro compenetrarsi, nella loro "concrezione" immediata, danno luogo a un'unica e concreta intuizione complessiva del tempo. Certo anche questa concrezione non può mai essere pensata secondo l'analogia di rapporti spaziali come semplice coincidenza o congruenza. Si tratta invece sempre piuttosto di contrasto di motivi, di un continuo "dissidio" che avviene fra

chiamiamo l'"immagine" del passato, vive al tempo stesso la volontà che si volge all'avvenire; e nell'immagine-guida, a cui questa volontà si consacra, si trova sommerso un sapere circa quel passato». In base a premesse fondamentali essenzialmente diverse, lo stesso risultato, cioè l'intuizione del motivo del futuro, che si trova nel "tempo storico", è stato motivato da Heidegger: e questa motivazione costituisce uno dei più fecondi e più importanti risultati della sua analisi di *Sein und Zeit*. Egli la riassume così: «Solo l'ente, che è essenzialmente futuro nel suo essere, in maniera tale che, frantumandosi liberamente per la sua morte, può farsi rinviare alla sua esistenza vera, vale a dire: solo l'ente che è essenzialmente originariamente come futuro... può essere momentaneamente per il "suo tempo". Solo la vera temporalità, che è al tempo stesso finita, rende possibile qualcosa come il destino, vale a dire la vera storicità» (*Sein und Zeit*, parte I, § 74). La fondamentale opposizione sistematica, che sussiste fra la "metafisica del tempo" di Bergson e quella di Heidegger, ha forse raggiunto in queste proposizioni la sua più precisa espressione.