

Giorgio Agamben
Filosofia prima filosofia ultima
Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze

Piccola Biblioteca Einaudi Filosofia

© 2023 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
www.einaudi.it
ISBN 978-88-06-25477-3

Indice

- I. Filosofia seconda
- II. La filosofia divisa
- III. Critica del trascendentale
- IV. Il nome infinito
- V. L'oggetto trascendentale
- VI. L'animale metafisico

Bibliografia
Indice dei nomi

Giorgio Agamben
Erste Philosophie, letzte Philosophie
Das Wissen des Westens zwischen Metaphysik und
Wissenschaften
Piccola Biblioteca Einaudi Filosofia

© 2023 Giulio Einaudi editore s.p.a., Turin
www.einaudi.it
ISBN 978-88-06-25477-3

Inhaltsverzeichnis

- I. Zweite Philosophie
- II. Die geteilte Philosophie
- III. Kritik des Transzendentalen
- IV. Der unendliche Name
- V. Das transzendente Objekt
- VI. Das metaphysische Lebewesen

Bibliografie
Namensverzeichnis

Ainsi toute la philosophie est comme un
arbre, dont les racines sont la Métaphysique,
le tronc est la Physique et les branches qui
sortent de ce tronc sont toutes les autres
Sciences.

René Descartes

So ist die gesamte Philosophie wie ein Baum: Die
Wurzeln sind die Metaphysik, der Stamm ist die
Physik, und die Äste, die aus diesem Stamm
hervorgehen, sind alle anderen Wissenschaften.

René Descartes

Perciò la nostra rigenerazione dipende da una,
per così dire, ultrafilosofia, che, conoscendo
l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla
natura.

Giacomo Leopardi

Daher hängt unsere Regeneration sozusagen von
einer Ultra-Philosophie ab, die uns, indem sie das
Ganze und das Innerste der Dinge kennt, der
Natur näher bringt.

Giacomo Leopardi

Capitolo primo Filosofia seconda

Questo studio si propone di investigare che cosa la
tradizione della filosofia occidentale ha inteso con
l'espressione «filosofia prima», qualcosa che questa
stessa tradizione – o almeno una parte consistente di
essa – ha designato anche col termine «metafisica». Non
ci interessa qui tanto enunciare una definizione
teorica, quanto piuttosto intendere la funzione
strategica che questo concetto ha svolto nella storia

Erstes Kapitel Zweite Philosophie

Diese Studie untersucht, was die westliche Tradition
der Philosophie unter dem Ausdruck „erste Philoso-
phie“ verstanden hat. Dieselbe Tradition – oder zu-
mindest ein erheblicher Teil davon – hat dafür auch die
Bezeichnung „Metaphysik“ gewählt. Wir wollen hier
nicht so sehr eine theoretische Definition formulieren,
als vielmehr die strategische Funktion verstehen, die
dieser Begriff in der Geschichte der Philosophie gespielt

della filosofia. La nostra ipotesi è, cioè, che dalla possibilità o dall'impossibilità di una filosofia prima – o di una metafisica – dipendano le sorti di ogni pratica filosofica, nel senso, ad esempio, in cui si è potuto affermare che l'impossibilità di una filosofia prima a partire da Kant definisce lo statuto del pensiero moderno¹ e che, per converso, si potrebbe dire che la possibilità della metafisica definisce quello della filosofia classica fino a Kant. Anche se ciò che il sintagma «filosofia prima» designa si rivelasse alla fine privo di oggetto e la primordialità che esso rivendica affatto pretestuosa, non per questo la sua funzione risulterebbe meno decisiva, dal momento che in questione è in essa nulla di meno che la definizione – nel senso stretto di fissazione di confini – della filosofia rispetto alle altre forme di conoscenza e di queste rispetto alla filosofia. In questo senso, la filosofia prima è, in verità, una filosofia seconda o ultima, che presuppone e accompagna la conoscenza che compete agli altri saperi, e segnatamente alle scienze fisiche e matematiche. Nella filosofia prima – tale è la nostra ipotesi ulteriore – ne va, cioè, della relazione di dominio o di sudditanza e, eventualmente, del conflitto fra la filosofia e la scienza nella cultura occidentale.

Per quanto concerne il termine «metafisica», Luc Brisson ha mostrato che il termine, che gli storici della filosofia utilizzano come se designasse un ambito già costituito agli inizi della filosofia occidentale, in realtà non compare in alcun modo nel greco classico. Compare invece, a partire da Nicola di Damasco (prima metà del I secolo d.C.), l'espressione *ta meta ta physika* per designare dei trattati di Aristotele. Paul Moraux ha però provato che il significato tradizionalmente ritenuto di «scritti che seguono quelli sulla fisica» non è esatto (nell'elenco delle opere aristoteliche che egli ha ricostruito, alla fisica seguiva piuttosto la matematica). A partire dai commentatori antichi di Aristotele, il titolo *ta meta ta physika* definisce pertanto anche la particolare dignità della scienza, la filosofia prima, che si occupa delle forme separate dalla materia («Questa scienza che tratta delle forme completamente separate dalla materia e dell'attività pura dell'intelletto in atto [...] [gli aristotelici] la chiamano teologia o filosofia prima o al di là della fisica, in quanto rimanda a ciò che si trova al di là delle realtà fisiche»²) e viene nell'ordine della conoscenza dopo la fisica («La scienza cercata e qui presentata è la saggezza o la teologia, alla quale egli [Aristotele] dà anche come titolo *ta meta ta physika*, perché, dal nostro punto di vista, viene nell'ordine dopo la fisica»³). In ogni caso, il sintagma non è certamente di Aristotele, che in due passi (*De coelo*, 277 b, 10 e *De motu animalium* 700 b, 7) sembra piuttosto usare il titolo *ta peri tes protes philosophias* presumibilmente in riferimento alla trattazione teologica del libro Λ. Quanto al termine «metafisica», con cui designiamo

hat. Unsere Hypothese lautet: Von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ersten Philosophie bzw. einer Metaphysik hängt das Schicksal jeder philosophischen Praxis ab. Das gilt z.B. in dem Sinne, dass man behaupten konnte: Die Unmöglichkeit einer ersten Philosophie seit Kant definiert den Status des modernen Denkens¹, und umgekehrt könnte man sagen: Die Möglichkeit der Metaphysik definiert den Status der klassischen Philosophie bis Kant. Selbst wenn die Wortverknüpfung „erste Philosophie“ sich letztendlich als gegenstandslos herausstellen sollte und die von ihr beanspruchte Primordialität sich als vorgeschoben erweisen würde, wäre ihre Funktion dennoch nicht weniger entscheidend, denn es steht nichts Geringeres zur Debatte als die Definition – im engeren Sinne der Festlegung von Grenzen – der Philosophie gegenüber anderen Formen des Wissens und umgekehrt. In diesem Sinne ist die erste Philosophie in Wahrheit eine zweite oder endgültige Philosophie, die das Wissen der anderen Wissenschaften, insbesondere der Physik und Mathematik, voraussetzt und begleitet. In der ersten Philosophie – so unsere weitere Hypothese – geht es also um das Verhältnis von Herrschaft oder Unterordnung und möglicherweise auch um den Konflikt zwischen Philosophie und Wissenschaft in der westlichen Kultur.

In Bezug auf den Begriff „Metaphysik“ hat Luc Brisson gezeigt: Dieser Begriff, den die Geschichtsphilosophen verwenden, als bezeichne er einen bereits zu Beginn der westlichen Philosophie bestehenden Bereich, kommt in Wirklichkeit im klassischen Griechisch überhaupt nicht vor. Hingegen taucht seit Nikolaus von Damaskus (erste Hälfte des 1. Jh. n. Chr.) der Ausdruck *ta meta ta physika* auf, um Abhandlungen des Aristoteles zu bezeichnen. Paul Moraux hat jedoch nachgewiesen, dass die traditionell angenommene Bedeutung „Schriften, die auf die Abhandlungen über Physik folgen“ nicht zutreffend ist (in der von ihm rekonstruierten Liste der aristotelischen Werke folgte auf die Physik vielmehr die Mathematik). Seit den antiken Kommentatoren des Aristoteles bezeichnet der Titel *ta meta ta physika* daher auch die besondere Würde der ersten Philosophie als der Wissenschaft, die sich mit den von der Materie getrennten Formen befasst („Diese Wissenschaft, die sich mit den vollständig von der Materie getrennten Formen und der reinen Tätigkeit des Intellekts im Akt befasst [...], nennen [die Aristoteliker] Theologie oder erste Philosophie oder jenseits der Physik, da sie auf das verweist, was jenseits der physikalischen Realitäten liegt“²) und in der Ordnung des Wissens nach der Physik kommt („Die gesuchte und hier dargelegte Wissenschaft ist die Weisheit oder Theologie, der er [Aristoteles] auch den Titel *ta meta ta physika* gibt, weil sie aus unserer Sicht in der Ordnung nach der Physik kommt“³). Auf jeden Fall stammt die Wortverbindung sicherlich nicht von Aristoteles, der in zwei Abschnitten (*De coelo*, 277 b, 10 und *De motu animalium* 700 b, 7) den Titel *ta peri tes protes philosophias* vermutlich in

tanto un'opera di Aristotele che la forma eminente della filosofia, esso deriva dalle traduzioni latine medievali del trattato aristotelico ed è quindi relativamente tardo. A partire dalla scolastica il termine «metafisica» tende a sovrapporsi al sintagma «filosofia prima» ed è significativo che, in una lettera a Mersenne del dicembre 1640, Descartes si riferisca alle sue *Meditazioni sulla filosofia prima* come a *ma Métaphysique*.

2. Poiché il sintagma «filosofia prima» (*prote philosophia*) appare in Aristotele sette volte (Met. E 1, 1026 a, 24ff.; Met. K 4, 1061 b, 19; Phys. I 9, 192 a, 35-36; Phys. II 2, 194 b, 14-15; De caelo I 8, 277 b, 10; De anima I 1, 403 b, 16; De motu animalium 6, 700 b, 9; alle quali si deve aggiungere Met. Γ 2, 1004 a, 3-4), un esame dei passi in questione è la premessa necessaria a ogni interpretazione del concetto.

È stato notato⁴ che, nei punti in cui compare nella *Metafisica*, la funzione di demarcazione della filosofia prima rispetto alle altre scienze teoretiche – la fisica e la matematica – risulta particolarmente evidente. Nel libro E, Aristotele comincia infatti col distinguere, fra le scienze teoretiche, la fisica e la matematica, che circoscrivono (*perigrapsamenai*) «un certo ente e un certo genere [*on ti kai genos ti*]» e non si occupano «dell'ente semplicemente o dell'ente in quanto ente o del che cos'è [*peri ontos aplos oude hei on oude tou ti estin*]» (1025 b, 9-10). «E chiaro per questo – egli prosegue –, che la fisica è una [scienza] teoretica [*theoretike*] e che anche la matematica lo è; ma non è chiaro se si occupa delle cose immobili e separate [*akineton kai choriston*], se pure studia alcuni *mathemata* in quanto immobili e separati. È manifesto che è proprio di una scienza teoretica conoscere se vi è qualcosa di eterno e separato; non della fisica (che si occupa infatti di cose mobili) né della matematica, ma di una scienza anteriore [*proteras*] a entrambe. Poiché la fisica tratta di cose separate ma non immobili e alcune delle matematiche di cose immobili e non separate, ma che sono nella materia; la prima [scienza] tratta delle cose separate e immobili. È necessario che tutte le cause [*panta ta aitia*] siano eterne e queste soprattutto; infatti queste sono cause di ciò che è manifesto [*tois phanerois*] delle cose divine. Vi saranno dunque tre filosofie teoretiche [*philosophiai theoretikai*]: la matematica, la fisica, la teologia [*theologike*]: è manifesto, infatti, che se il divino [*to theion*] esiste da qualche parte, esiste in una natura di questa specie; e la [filosofia] più onorevole

Bezug zur theologischen Abhandlung des Buches Λ zu verwenden scheint. Der Begriff „Metaphysik“, mit dem wir sowohl ein Werk von Aristoteles als auch die herausragende Form der Philosophie bezeichnen, stammt aus den mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Abhandlung und ist daher relativ spät entstanden. Seit der Scholastik tendiert der Begriff „Metaphysik“ dazu, sich mit dem Ausdruck „erste Philosophie“ zu überschneiden. Es ist aufschlussreich, dass Descartes in einem Brief an Mersenne vom Dezember 1640 seine Meditationen über die erste Philosophie als „*ma Métaphysique*“ bezeichnet.

2. Da die Wortverbindung „erste Philosophie“ (*prote philosophia*) bei Aristoteles siebenmal vorkommt (Met. E 1, 1026 a, 24ff.; Met. K 4, 1061 b, 19; Phys. I 9, 192 a, 35-36; Phys. II 2, 194 b, 14-15; De caelo I 8, 277 b, 10; De anima I 1, 403 b, 16; De motu animalium 6, 700 b, 9; hinzu kommt Met. Γ 2, 1004 a, 3-4), ist eine Untersuchung der betreffenden Passagen die notwendige Voraussetzung für jede Interpretation des Begriffs.

Man hat festgestellt⁴: Wo in der *Metaphysik* die „erste Philosophie“ vorkommt, wird die Funktion der Abgrenzung gegenüber den anderen theoretischen Wissenschaften – Physik und Mathematik – besonders deutlich. In Buch E beginnt Aristoteles in der Tat damit, innerhalb der theoretischen Wissenschaften zwischen Physik und Mathematik zu unterscheiden, die „ein bestimmtes Seiendes und eine bestimmte Gattung [*on ti kai genos ti*]“ umschreiben (*perigrapsamenai*) und sich nicht mit „dem Seienden schlechthin und insofern es Seiendes ist oder dem Was-es-ist [*peri ontos aplos oude hei on oude tou ti estin*]“ befassen (1025 b, 9-10). Er fährt fort: „Aus diesem Grund ist klar, dass die Physik eine theoretische [Wissenschaft] [*theoretike*] ist und dass auch die Mathematik eine solche ist; doch es ist nicht klar, ob sie sich mit unbeweglichen und abgetrennten Dingen [*akineton kai choriston*] befasst, auch wenn sie einige *Mathemata* als unbewegt und abgetrennt untersucht. Offensichtlich ist es einer theoretischen Wissenschaft eigen zu wissen, ob es etwas Ewiges und Abgetrenntes gibt; nicht der Physik (die sich ja mit bewegten Dingen befasst) oder der Mathematik, sondern einer Wissenschaft, die beiden vorausgeht [*proteras*]. Denn die Physik befasst sich mit abgetrennten, aber nicht unbewegten Dingen, und einige mathematische Bereiche befassen sich mit unbewegten und nicht abgetrennten Dingen, die jedoch in der Materie sind; die erste [Wissenschaft] befasst sich mit abgetrennten und unbewegten Dingen. Alle Ursachen [*panta ta aitia*] – und vor allem sie – sind notwendig ewig; denn es sind Ursachen dessen, was von den göttlichen Dingen offenbar wird [*tois phanerois*]. Es gibt also drei

[*timiotaten*] deve trattare del genere più onorevole. Le scienze teoretiche devono essere preferite alle altre, e questa alle altre scienze teoretiche. Qualcuno potrà porre la questione se la filosofia prima concerna l'universale [*katholou*] o un certo genere o una certa natura una; non è infatti lo stesso nelle matematiche, dal momento che la geometria e l'astronomia trattano di una certa natura, ma quella universale è comune a tutte. Se non vi fosse un'altra esistenza [*tis etera ousia*] accanto a quelle composte per natura, la fisica sarebbe la prima scienza [*prote episteme*]; ma se vi è una esistenza immobile, questa è anteriore [*protera*] e la filosofia sarà prima [*proté*] e universale in quanto prima. Ed essa contemplerà l'ente in quanto ente e il che cos'è e ciò che inerisce a esso in quanto ente» (1026 a, 7-33).

Un esame appena attento dell'articolazione del testo e dell'argomentazione in esso svolta mostra che la filosofia prima è sempre evocata in funzione di una limitazione delle due altre «filosofie teoretiche», e in particolare della fisica, che, senza la filosofia prima, «sarebbe la prima scienza». Fin dall'inizio in questione non è tanto la definizione della prima filosofia, quanto, com'è stato suggerito⁵, una «strategia di secondarizzazione» della fisica. Come Aristotele precisa due volte, la filosofia non è prima (*prote*), ma semplicemente anteriore (*protera*): essa si definisce non in assoluto, ma al comparativo (*protera* è un comparativo formato su *pro*).

Ciò vale anche per la definizione – o, piuttosto, per l'indefinizione – dell'oggetto della filosofia prima, che si attesta puntualmente in relazione a quello della fisica e della matematica, quasi che la regionalizzazione dell'ente («un certo ente e un certo genere» [*on to kai genos ti*] che esso implica risultasse per sottrazione o per complicazione rispetto a un essere generico, caratterizzato appunto come semplice (*aplos*, senza piega). Come definizione dell'oggetto della filosofia prima, la formula «ente in quanto ente» (*on hei on*) sarebbe, infatti, vacua e generica, se non fosse contrapposta al *ti* della fisica. Anche quando l'oggetto viene precisato attraverso le qualificazioni

teoretiche filosofie [*philosophiai theoretikai*]: Matematica, Fisica e Teologia [*theologike*]: Denn wenn das Göttliche [*to theion*] irgendwo existiert, dann offensichtlich in einer Natur dieser Art; und die ehrwürdigste [*timiotaten*] [Philosophie] muss sich mit der ehrwürdigsten Art befassen. Die theoretischen Wissenschaften sind den anderen vorzuziehen, und diese [erste Philosophie] den anderen theoretischen Wissenschaften. Jemand könnte fragen, ob die erste Philosophie das Universale [*katholou*] oder eine bestimmte Gattung oder eine bestimmte Natur betrifft; in der Mathematik ist dies nämlich nicht dasselbe, da sich Geometrie und Astronomie mit einer bestimmten Natur befassen, während die universale Natur allen gemeinsam ist. Gäbe es neben den von Natur aus zusammengesetzten Dingen keine andere Existenz [*tis etera ousia*], dann wäre die Physik die erste Wissenschaft [*prote episteme*]; gibt es jedoch eine unbewegte Existenz, ist diese vorrangig [*protera*], und die Philosophie wird die erste [*prote*] und universale Wissenschaft sein, da sie vorrangig ist. Und sie wird das Seiende als Seiendes betrachten und das, was ist, und das, was ihm als Seiendem innewohnt» (1026 a, 7-33).

Untersucht man sorgfältig den Aufbau des Textes und der darin enthaltenen Argumentation, so zeigt sich: Die erste Philosophie wird immer im Zusammenhang mit einer Einschränkung der beiden anderen „theoretischen Philosophien“ angeführt, insbesondere der Physik, die ohne die erste Philosophie „die erste Wissenschaft“ wäre. Von Anfang an geht es nicht so sehr um die Definition der ersten Philosophie, sondern – wie vorgeschlagen wurde⁵ – um eine „Strategie der Sekundarisierung“ der Physik. Aristoteles präzisiert zweimal: Die Philosophie ist nicht erste (*prote*), sondern einfach vorrangig (*protera*): sie definiert sich nicht absolut, sondern komparativ (*protera* ist ein auf *pro* gebildeter Komparativ).

Dies gilt auch für die Definition – oder vielmehr die Undefinierbarkeit – des Gegenstands der ersten Philosophie, der punktuell in Bezug auf den Gegenstand der Physik und der Mathematik ausgesagt wird, fast als ob die darin implizierte Regionalisierung des Seienden („ein bestimmtes Seiendes und eine bestimmte Gattung“ [*on to kai genos ti*] aus Subtraktion oder Komplikation in Bezug auf ein generisches Seiendes, das gerade als einfach (*aplos*, ohne Falte) charakterisiert ist, hervorginge. Als Definition des Gegenstands der ersten Philosophie wäre die Formel „Seiendes als Seiendes“ (*on hei on*) in der Tat leer und genusförmig, wenn sie nicht dem *ti* der Physik gegenübergestellt würde. Selbst

«immobile e separato», queste acquistano il loro senso attraverso la contrapposizione al «mobile e separato» e all'«immobile e non separato», che definiscono gli oggetti delle altre due scienze. Ed è significativo che la realtà dell'esistenza immobile sia espressa ipoteticamente (*ei d'esti tis ousia akinetos*, «se vi è un'esistenza immobile»). L'ulteriore specificazione dell'oggetto come «divino» sembra, nel testo in questione, così poco coerente col riferimento iniziale all'«ente in quanto ente», che Natorp e Jaeger ne hanno tratto l'incauta conseguenza che la definizione della prima filosofia in Aristotele è doppia e contraddittoria, perché pretende di tenere insieme sia l'ontologia (l'ente in quanto ente) che la teologia (che rimanda alla trattazione del libro Λ sul motore immobile).

Accogliendo il suggerimento di Léon Robin⁶, preferiamo tradurre, ogni volta che il contesto ci sembra richiederlo, *ousia* con «esistenza» e non con «sostanza», non soltanto per lasciare al termine la sua connessione etimologica con *on* ed *einai*, ma anche perché la traduzione «sostanza», che Boezio ha trasmesso alla filosofia occidentale, spinge a identificare, contro l'esplicita intenzione di Aristotele, l'*ousia* con l'*hypokeimenon*, il «giacente sotto».

Nel suo saggio del 1888 *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, Natorp definisce la *Metafisica* aristotelica non soltanto come un «torso», come tale frammentaria e incompleta, ma come implicante una «contraddizione inaccettabile [unleidlicher Widerspruch]»⁷ fra una determinazione generale dell'oggetto della filosofia prima come essere *aplos* e una determinazione di esso come un «ambito determinato dell'essere» (in ultima analisi l'*ousia* immutabile e immateriale della teologia). Secondo Natorp, la trattazione del libro E, che cerca di conciliare concetti eterogenei e che per questo egli considera interpolata, «ha come risultato che la scienza filosofica fondamentale viene definita da una parte come quella che si occupa dell'esistente in generale, e, insieme, come quella che ha un oggetto particolare, cioè la sostanza immobile e immateriale. Non si è finora chiaramente compreso che questa concezione equivoca (*doppelsinnige*, con due sensi) del compito della *prote philosophia* comporta una contraddizione inaccettabile, poiché l'*on aplos* o l'*on hei on* e l'*on ti kai genos ti* sono contrari e si escludono a vicenda. Una scienza che tratta dell'ente in generale e in quanto tale deve essere sovraordinata a tutte quelle che trattano un ambito particolare; essa non può coincidere nello stesso tempo con una di queste, fosse anche la più importante ed eminente»⁸. In modo analogo, ancora molti decenni dopo, Pierre Aubenque distingue nel testo aristotelico una scienza dell'esistente come esistente, che non coincide con la

wenn der Gegenstand durch die Qualifikationen „unbeweglich und abgetrennt“ präzisiert wird, erhalten diese ihre Bedeutung durch den Gegensatz zu „beweglich und abgetrennt“ und „unbeweglich und nicht abgetrennt“, die die Gegenstände der beiden anderen Wissenschaften definieren. Die Realität der unbeweglichen Existenz ist bezeichnenderweise hypothetisch ausgedrückt (*ei d'esti tis ousia akinetos*, „wenn es eine unbewegliche Existenz gibt“) . Die weitere Spezifizierung des Objekts als „göttlich“ scheint in dem betreffenden Text wenig mit dem anfänglichen Verweis auf das „Seiende als Seiendes“ übereinzustimmen, und so haben Natorp und Jaeger daraus die unvorsichtige Schlussfolgerung gezogen, die Definition der ersten Philosophie bei Aristoteles sei doppelt und widersprüchlich, da sie sowohl die Ontologie (das Seiende als Seiendes) als auch die Theologie (mit Verweis auf Buch Λ über den unbewegten Beweger) zusammenhalten will.

Wir haben die Anregung von Léon Robin⁶ aufgegriffen und übersetzen *ousia*, wann immer der Kontext es offenbar erfordert, mit „Existenz“ und nicht mit „Substanz“, nicht nur, um dem Begriff seine etymologische Verbindung mit *on* und *einai* zu belassen, sondern auch, weil die Übersetzung „Substanz“, die Boethius der westlichen Philosophie vermittelt hat, dazu verleitet, entgegen der ausdrücklichen Absicht des Aristoteles *ousia* mit dem *hypokeimenon*, dem „Zugrundeliegenden“, zu identifizieren.

In seinem Aufsatz *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik* von 1888 definiert Natorp die aristotelische Metaphysik nicht nur als „Torso“, als fragmentarisch und unvollständig. Sie impliziere auch einen „unleidlichen Widerspruch“⁷ zwischen einer allgemeinen Bestimmung des Gegenstands der ersten Philosophie als einfaches (*aplos*) Sein und einer Bestimmung desselben als „bestimmter Bereich des Seins“ (letztlich die unveränderliche und immaterielle *ousia* der Theologie). Laut Natorp versucht die Abhandlung des Buches E, heterogene Konzepte in Einklang zu bringen, und er betrachtet es deshalb als interpoliert; das habe „zur Folge, dass die philosophische Grundwissenschaft einerseits als diejenige definiert wird, die sich mit dem Existierenden im Allgemeinen befasst, und gleichzeitig als diejenige, die einen bestimmten Gegenstand hat, und zwar die unbewegliche und immaterielle Substanz. Bislang ist nicht klar erkannt worden, dass diese doppelstimmige Auffassung der Aufgabe der *prote philosophia* einen inakzeptablen Widerspruch beinhaltet, da *on aplos* oder *on hei on* und *on ti kai genos ti* Gegensätze sind und sich gegenseitig ausschließen. Eine Wissenschaft, die sich mit dem Seienden im Allgemeinen und als solchem befasst, muss allen Wissenschaften übergeordnet sein, die sich mit einem bestimmten Bereich befassen; sie kann nicht gleichzeitig mit einer dieser Wissenschaften übereinstimmen, selbst wenn diese die wichtigste und bedeutendste wäre»⁸. In ähnlicher Weise unterscheidet Pierre Aubenque noch viele Jahrzehnte später im aristotelischen Text eine Wissenschaft des Existie-

filosofia prima, e la teologia, che tratta della sostanza eterna e immateriale⁹.

Su questa pretesa duplicità dell'oggetto della filosofia prima, che avrà una lunga discendenza nella storia della filosofia, avremo modo di tornare.

3. Anche in Met. K (1061 b, 19ff.), come nel passo successivo dello stesso libro (1064 a, 30ff.), la strategia è la medesima. Aristotele cerca qui di dimostrare che vi è una sola scienza, la filosofia, che tratta dell'ente in quanto ente, mentre la fisica studia gli enti non in quanto tali, ma in quanto partecipano al movimento, e la matematica in quanto rappresentano una certa quantità. «Dal momento che anche il matematico si serve delle nozioni comuni in un senso particolare, sarà compito della prima filosofia contemplare anche i principi di queste [...] la matematica isola una certa parte della sua propria materia e ne fa la teoria, come rispetto alle linee, agli angoli e ai numeri e altre quantità, ma non in quanto enti, bensì solo in quanto ciascuno di questi è continuo all'uno, al due o al tre. La filosofia invece non indaga le cose particolari in quanto hanno un certo attributo, ma contempla [*theorei*] in ciascuna di esse l'ente in quanto ente. Per la fisica vale lo stesso che per la matematica, perché la fisica studia gli attributi e le cause delle cose in quanto si muovono e non in quanto sono. Come abbiamo detto, è invece proprio della prima scienza trattare di queste cose in quanto il loro soggetto è, e non per qualche altro rispetto. Dobbiamo allora porre la tesi che tanto la fisica che la matematica siano parti della sapienza [*mere tes sophias*]».

E evidente che la formula «ente in quanto ente» serve qui essenzialmente a limitare l'oggetto della fisica e della matematica: poiché il suo tema è ciò che non può essere oggetto delle altre due scienze teoretiche, la filosofia prima (chiamata qui significativamente «sapienza» e non *episteme*) è ciò che, da una parte, residua da questa sottrazione e, dall'altra, definisce la sua unità soltanto attraverso la posizione delle altre due come sue parti.

4. Altrettanto marcata è la contrapposizione alla fisica nei due passi della *Fisica*. Nel primo (192 a, 35-36), che segue a una polemica coi platonici, Aristotele sembra accennare fuggitivamente a una definizione del

rendere als Existierendes, die nicht mit der ersten Philosophie übereinstimmt, und die Theologie, die sich mit der ewigen und immateriellen Substanz befasst.⁹

Auf diese behauptete Doppelung im Gegenstand der ersten Philosophie, die in der Geschichte der Philosophie eine lange Tradition haben wird, werden wir noch zurückkommen.

3. Auch in Met. K (1061 b, 19ff.) sowie im folgenden Abschnitt desselben Buches (1064 a, 30ff.) ist die Strategie dieselbe. Aristoteles versucht hier zu zeigen: Es gibt nur eine einzige Wissenschaft, die Philosophie, die sich mit dem Seienden als Seiendem befasst, während die Physik die Seienden nicht als solche untersucht, sondern insofern sie an der Bewegung teilhaben, und die Mathematik, insofern sie eine bestimmte Menge bilden. „Da auch der Mathematiker die allgemeinen Begriffe in einem besonderen Sinne verwendet, wird es Aufgabe der ersten Philosophie sein, auch die Prinzipien dieser [Wissenschaft] zu betrachten [...] Die Mathematik isoliert einen bestimmten Teil aus dem eigenen Gegenstand und macht daraus eine Theorie, etwa in Bezug auf Linien, Winkel und Zahlen und andere Mengen, aber nicht als Seiende, sondern nur insofern jedes von ihnen zur Eins, zur Zwei oder zur Drei in Kontinuität steht. Die Philosophie hingegen untersucht die einzelnen Dinge nicht insofern sie ein bestimmtes Attribut haben, sondern betrachtet [*theorei*] in jedem von ihnen das Seiende als Seiendes. Für die Physik gilt dasselbe wie für die Mathematik, denn die Physik untersucht die Attribute und Ursachen der Dinge insofern sie sich bewegen und nicht insofern sie sind. Wie gesagt, ist es hingegen Aufgabe der ersten Wissenschaft, sich mit diesen Dingen zu befassen, weil sie ihr Gegenstand sind, und nicht aus einem anderen Grund. Wir müssen also die These aufstellen, dass die Physik wie auch die Mathematik Teile der Weisheit [*mere tes sophias*] sind“.

Offensichtlich dient die Formel „das Seiende als Seiendes“ hier im Wesentlichen dazu, den Gegenstand der Physik und der Mathematik einzugrenzen: Da das Thema der ersten Philosophie das ist, was nicht Gegenstand der beiden anderen theoretischen Wissenschaften sein kann, ist sie (hier bezeichnenderweise „Weisheit“ und nicht *episteme* genannt) das, was einerseits von dieser Subtraktion übrig bleibt und andererseits ihre Einheit nur durch die Position der beiden anderen als ihre Teile definiert.

4. Ebenso deutlich ist der Gegensatz zur Physik in den beiden Abschnitten der *Physik*. Im ersten Abschnitt (192 a, 35-36), der auf eine Polemik mit den Platonikern folgt, scheint Aristoteles flüchtig auf eine Definition der

compito della filosofia prima: «Quanto al principio secondo la forma [*peri de tes kata to eidos arches*], se è uno o molteplice e quale sia o quali siano, è compito della prima filosofia definirlo con precisione; rimandiamo dunque questo al momento opportuno. Ma quanto alle forme naturali e corruttibili, ne tratteremo più in avanti». Anche qui l'espressione indeterminata «principio secondo la forma» si precisa attraverso la contrapposizione alle «forme naturali e corruttibili» che sono oggetto della scienza fisica.

L'intento di una posizione di limiti rispetto alla fisica è ancora più chiaro nel secondo passo (194 b, 14-15), che esordisce chiedendo «fino a che punto [*mechri de posou*] il fisico deve conoscere la forma e il che cos'è? Non avviene come per il medico rispetto al tendine e al fabbro rispetto al bronzo, fino a che punto? Ciascuno di essi agisce infatti in vista di qualcosa [*tinou (...)* *eneka*]. La sua ricerca concerne ciò che è separabile per la forma, ma in una materia, poiché è un uomo – e il sole – che genera un altro uomo. Ma come stanno le cose per il separato e che cosa esso sia, definirlo è compito [*ergon*] della prima filosofia». La funzione della prima filosofia coincide qui con la posizione di un limite («fino a che punto») all'opera del fisico. Se questi può soltanto conoscere un *ti*, una certa cosa, il filosofo dovrà allora conoscere un non-*ti*, una cosa indeterminata.

5. Nel passo del *De anima* l'indagine concerne le affezioni dell'anima, l'ira, la tenerezza, la paura, l'odio ecc., che sono forme contenute in una materia (in un certo corpo). In questo senso, esse sono competenza del fisico, che si occupa non solo della forma né soltanto della materia, ma della forma in quanto è in una certa materia. «Chi [...] è allora il fisico? Forse chi parla della materia ignorando la forma? O chi parla soltanto della forma? O non lo è piuttosto chi tiene conto di entrambe? Certo non è uno solo che si occupa delle affezioni non separabili e di quelle separabili, ma il fisico si occupa di tutte le operazioni e le affezioni in quanto sono di un certo corpo e di una certa materia, mentre di quanto non è di questo genere si occupa un altro, cioè, secondo i casi, un tecnico, come l'artigiano o il medico. Di quelle affezioni che non sono separate e sono considerate per astrazione come non di un certo corpo, si occupa il matematico. In quanto invece sono separate, se ne occupa il filosofo primo [*ho protos philosophos*]» (403 b, 7-16).

Aufgabe der ersten Philosophie hinzudeuten: „Was das Prinzip gemäß der Form [*peri de tes kata to eidos arches*] betrifft, ob es eines oder vielfältig ist und was es bzw. was sie sind, so ist es Aufgabe der ersten Philosophie, dies genau zu definieren; wir verschieben dies also auf den geeigneten Zeitpunkt. Auf die naturhaften und vergänglichen Formen werden wir später zurückkommen“. Auch hier wird der unbestimmte Ausdruck „Prinzip gemäß der Form“ durch den Gegensatz zu den „naturhaften und vergänglichen Formen“ präzisiert, die Gegenstand der Physik sind.

Die Absicht, sich gegenüber der Physik abzugrenzen, wird noch deutlicher im zweiten Schritt (194 b, 14-15), der mit der Frage beginnt: „Inwieweit [*mechri de posou*] muss der Physiker die Form und das Was-es-ist kennen? Ist es bis zu einem Punkt, wie beim Arzt in Bezug auf die Sehne und beim Schmied in Bezug auf die Bronze? Jeder von ihnen handelt nämlich im Hinblick auf etwas [*tinou (...)* *eneka*]. Seine Forschung betrifft das, was seiner Form nach abtrennbar ist, doch in einer Materie, da es ein Mensch – und die Sonne – ist, der einen anderen Menschen hervorbringt. Wie es sich aber mit dem Abgetrennten verhält und was dieses ist, das zu definieren ist Aufgabe [*ergon*] der ersten Philosophie“. Die Funktion der ersten Philosophie fällt hier mit der Festlegung einer Grenze („inwieweit“) für die Arbeit des Physikers zusammen. Wenn dieser nur ein *ti*, eine bestimmte Sache, kennen kann, muss der Philosoph ein Nicht-*ti*, eine unbestimmte Sache, kennen.

5. In dem Abschnitt aus *De anima* betrifft die Untersuchung die Affekte der Seele: Zorn, Zärtlichkeit, Angst, Hass usw. Diese Formen sind in einer Materie (in einem bestimmten Körper) enthalten. In diesem Sinne fallen sie in den Zuständigkeitsbereich des Physikers, der sich nicht nur mit der Form und nicht nur mit der Materie befasst, sondern mit der Form, insofern sie in einer bestimmten Materie vorkommt. „Wer [...] ist also der Physiker? Vielleicht derjenige, der über die Materie spricht und die Form ignoriert? Oder der nur über die Form spricht? Oder nicht vielmehr derjenige, der beide berücksichtigt? Sicherlich befasst sich nicht nur ein einziger mit den nicht abtrennbaren und den abtrennbaren Zuschreibungen (Affekten), doch der Physiker befasst sich mit allen Vorgängen und Zuschreibungen, insofern sie zu einem bestimmten Körper und einer bestimmten Materie gehören, während sich ein anderer – je nach Fall ein Techniker wie der Handwerker oder der Arzt –, mit dem befasst, was nicht dieser Art ist. Mit den Zuschreibungen, die nicht abgetrennt sind

und abstrakt als nicht zu einem bestimmten Körper gehörig betrachtet werden, befasst sich der Mathematiker. Insofern sie hingegen abgetrennt sind, befasst sich damit der erste Philosoph [*ho protos philosophos*]“ (403 b, 7-16).

Il reciproco intreccio fra la definizione del primo filosofo e quella del fisico, del matematico e dell'artigiano è qui così fitto, che non è in alcun modo possibile considerarle isolatamente. E non è certo un caso che la definizione dell'oggetto della filosofia prima venga per ultima: nelle parole di Alessandro di Afrodisia, essa può venire «nell'ordine» soltanto «dopo la fisica».

Die Definition des ersten Philosophen und des Physikers, des Mathematikers und des Handwerkers sind hier so eng verflochten, dass es unmöglich ist, sie isoliert zu betrachten. Und sicherlich steht die Definition des Gegenstands der ersten Philosophie nicht zufällig an letzter Stelle: Nach den Worten des Alexander von Aphrodisias kann sie „in der Reihenfolge“ nur „nach der Physik“ kommen.

6. In *De coelo* (277 b, 9-11) la filosofia prima interviene non soltanto per demarcarsi rispetto alla fisica, che nelle pagine che precedono tratta dell'unicità del cielo e del suo movimento, ma anche per confermarne le argomentazioni: «Lo si potrebbe inoltre dimostrare anche attraverso argomenti tratti dalla filosofia prima e dal moto circolare, che è necessariamente eterno, tanto qui che negli altri mondi». Va da sé, nondimeno, che gli argomenti in questione, che non sono in alcun modo precisati, possono integrare quelli del fisico proprio perché si dà per scontato che si definiscano come eterogenei, anche se pur sempre rispetto a essi.

6. In *De coelo* (277 b, 9-11) greift die erste Philosophie nicht nur ein, um sich von der Physik abzugrenzen, die sich auf den vorangehenden Seiten mit der Einzigartigkeit des Himmels und seiner Bewegung befasst, sondern auch, um deren Argumente zu bestätigen: „Man könnte dies auch durch Argumente aus der ersten Philosophie und der Kreisbewegung beweisen, die sowohl hier als auch in anderen Welten notwendigerweise ewig ist“. Nichtsdestoweniger können die fraglichen Argumente, die in keiner Weise präzisiert werden, diejenigen des Physikers ergänzen, gerade weil davon auszugehen ist, dass sie sich als heterogen verstehen und doch zu ihnen in Bezug stehen..

7. Luc Brisson ha notato che nel passo di *De motu animalium* 700 b, 4-11, la filosofia prima sembra menzionata come il titolo di un trattato: *en tois perites protes philosophias*, «negli [scritti o nei discorsi] intorno alla filosofia prima»¹⁰. In ogni caso, anche qui l'oggetto della filosofia prima viene definito in opposizione a quelli che «restano da indagare» dopo di essa: «A proposito dell'anima e se si muova o no e, se si muove, come si muove, ne abbiamo già parlato nelle analisi che la concernono. Poiché, d'altra parte, tutti gli esseri inanimati sono mossi da altro e, intorno al primo mosso sempre mosso, in che modo sia mosso e come il primo lo muova, lo abbiamo già trattato negli [scritti o nei discorsi] concernenti la filosofia prima, resta da indagare [*loipon esti theoresai*] come l'anima muova il corpo e quale sia il principio del moto animale». Il compito della filosofia prima – l'indagine sul primo motore – implica quello di una filosofia seconda – l'investigazione sul moto animale.

7. Wie Luc Brisson bemerkt, scheint im Abschnitt aus *De motu animalium* 700 b, 4-11 die erste Philosophie als Titel einer Abhandlung erwähnt zu sein: *en tois perites protes philosophias*, „in den [Schriften oder Reden] über die erste Philosophie“.¹⁰ Auf jeden Fall wird auch hier der Gegenstand der ersten Philosophie im Gegensatz zu denen definiert, die nach ihr „noch zu untersuchen“ sind: „Über die Seele und ob sie sich bewegt oder nicht und, wenn sie sich bewegt, wie sie sich bewegt, haben wir bereits in den sie betreffenden Analysen gesprochen. Da andererseits alle unbelebten Wesen von etwas anderem bewegt werden und wir in den [Schriften oder Reden] über die erste Philosophie bereits behandelt haben, wie das erste, immer bewegte Wesen bewegt wird und wie das Erste es bewegt, bleibt zu untersuchen [*loipon esti theoresai*], wie die Seele den Körper bewegt und was das Prinzip der Bewegung der Lebewesen ist“. Die Aufgabe der ersten Philosophie – die Untersuchung des ersten Bewegers – impliziert die einer zweiten Philosophie – die Untersuchung der Bewegung der Lebewesen.

8. L'idea di una filosofia seconda è contenuta nel passo di Met. Γ, 1004 a, 3-4, in cui una filosofia prima è ellitticamente, ma chiaramente evocata: «Vi sono

8. Die Idee einer zweiten Philosophie ist in der Passage aus Met. Γ, 1004 a, 3-4 enthalten, in der eine erste Philosophie unvollständig, aber deutlich angesprochen

altrettante parti [*mere*] della filosofia quante sono le esistenze [*ousiai*]; pertanto è necessario che vi sia una prima [filosofia] e una che la segue [*einai tina prote kai echomenen auton*] [...] Il filosofo è detto come il matematico, poiché anche questa scienza ha parti, e vi è una prima e una seconda scienza e altre successivamente nelle matematiche». La prima filosofia ne presuppone necessariamente una seconda ed esiste soltanto nella misura in cui anche questa esiste.

In un passo di poco successivo (1005 a, 33 – b, 2) Aristotele aggiunge, nello stesso senso: «Poiché vi è un [filosofo] più alto [*anotero*] del fisico, la ricerca su questi argomenti spetta al teoreta che studia l'universale e la prima esistenza; anche la fisica è infatti una sapienza [*sophia*], ma non la prima».

L'espressione *on hei on*, l'esistente in quanto esistente, è tecnicamente aristotelica. Platone, in un senso simile, usa piuttosto il sintagma *ontos* o *alethos on*, ciò che è veramente. La traduzione dell'avverbio *ontos* non è agevole, ma certo renderlo con «realmente» come si fa solito, quasi a sottolinearne la realtà oggettuale, non è corretto. Nel *Fedro*, in cui l'espressione appare più volte, l'*ousiaontos* è priva di colore e di forma e, tuttavia, proprio di essa vi è vera scienza e conoscenza (una «*episteme* che è in ciò che è *ontos on*» [247 e, 1]). Nella *Settima lettera*, al «quinto» che sta a cuore a Platone, definito come «ciò che (o ciò attraverso cui qualcosa) è conoscibile ed è veramente [*gnoston te kai alethos estin on*]», si può giungere soltanto tramite un itinerario attraverso gli altri quattro, che sono il nome, il discorso, l'esistente sensibile e la scienza. È probabile che Aristotele abbia inteso precisare il sintagma del maestro, sciogliendo l'avverbio *ontos* nell'iterazione «in quanto esistente». In ogni caso, ciò che gli preme non è soltanto la conoscibilità, ma innanzitutto l'esistenza *aplos*, il puro fatto dell'esserci di qualcosa, indipendentemente dalle sue proprietà particolari. Egli estrae, cioè, dall'elenco platonico, il terzo, l'oggetto sensibile, e lo coglie nella sua pura esistenza, indipendentemente dalle sue proprietà; nello stesso tempo, elimina come inutile duplicazione il quinto (l'idea). L'esistente in quanto esistente è una sorta di contrazione del terzo e del quinto dell'elenco platonico.

9. L'indagine sul concetto di filosofia prima è stata messa fuori strada dall'ampio studio che Mansion ha dedicato al problema nel 1958. La stessa formulazione del tema del saggio – se sia possibile identificare nel pensiero di Aristotele la filosofia prima con la metafisica – è viziata da un singolare anacronismo, in quanto mette a confronto un concetto di cui il filosofo si serve, come abbiamo visto, più volte con un termine

wird: „Es gibt ebenso viele Teile [*mere*] der Philosophie wie es Existenzen [*ousiai*] gibt; daher muss es eine erste [Philosophie] und eine ihr folgende geben [*einai tina prote kai echomenen auton*] [...] Der Philosoph wird wie der Mathematiker bezeichnet, denn auch diese Wissenschaft hat Teile, und es gibt eine erste und eine zweite Wissenschaft und weitere nachfolgende in der Mathematik“. Die erste Philosophie setzt notwendigerweise eine zweite voraus und existiert nur in dem Maße, wie auch diese existiert.

In einem kurz darauf folgenden Abschnitt (1005 a, 33 – b, 2) fügt Aristoteles in demselben Sinne hinzu: „Da es einen [Philosophen] gibt, der höher [*anotero*] steht als der Physiker, obliegt die Erforschung dieser Themen dem Theoretiker, der das Universale und die erste Existenz untersucht; auch die Physik ist ja eine Weisheit [*sophia*], aber nicht die erste“.

Der Ausdruck *on hei on*, das Existierende als Existierendes, stammt technisch gesehen von Aristoteles. Platon verwendet in ähnlicher Bedeutung eher den Ausdruck *ontos* oder *alethos on*: das, was wirklich ist. Die Übersetzung des Adverbs *ontos* ist nicht einfach. Es mit „wirklich“ wiederzugeben, wie es üblich ist, um sozusagen die objektive Realität zu betonen, ist jedenfalls nicht korrekt. Im *Phaidros*, wo der Ausdruck mehrmals vorkommt, ist die *ousiaontos* ohne Farbe und Form, und doch liegt gerade in ihr die wahre Wissenschaft und Erkenntnis (eine „*episteme*, die in dem liegt, was *ontos on* ist“ [247 e, 1]). Im *Siebten Brief* ist das „Fünfte“, das Platon am Herzen liegt, definiert als „das, was (oder das, durch das etwas) erkennbar und wirklich ist [*gnoston te kai alethos estin on*]“. Es kann nur erreicht werden, indem man die anderen vier durchschreitet: der Name, die Rede, das sinnhaft Existierende und die Wissenschaft. Wahrscheinlich wollte Aristoteles die Wortverbindung seines Lehrers präzisieren, indem er das Adverb *ontos* in der Wiederholung „als existierend“ auflöst. In jedem Fall geht es ihm nicht nur um die Erkennbarkeit, sondern vor allem um die Existenz *aplos*, die reine Tatsache, dass etwas existiert, unabhängig von seinen besonderen Eigenschaften. Das heißt, er entnimmt der platonischen Liste das dritte Element, das sinnlich wahrnehmbare Objekt, und erfasst es in seiner reinen Existenz, unabhängig von seinen Eigenschaften; Gleichzeitig streicht er das fünfte Element (die Idee) als unnötige Doppelung. Das Existierende als Existierendes ist eine Art Zusammenziehung des dritten und fünften Elements der platonischen Liste.

9. Die Untersuchung des Begriffs der ersten Philosophie wurde durch die umfangreiche Studie, die Mansion 1958 diesem Problem gewidmet hat, in die Irre geführt. Die Formulierung des Themas für den Aufsatz selbst – ob es möglich ist, im Denken des Aristoteles die erste Philosophie mit der Metaphysik zu identifizieren – ist durch einen einzigartigen Anachronismus verfälscht, da sie einen Begriff, den der Philosoph, wie wir gesehen haben, mehrfach verwendet, mit einem Begriff ver-

che nel lessico aristotelico semplicemente non esiste. E quanto meno sorprendente che l'autore possa citare in Aristotele «diversi passi in cui sono in questione la metafisica e il metafisico»¹¹, senza rendersi conto di star così proiettando – secondo un'abitudine purtroppo non infrequente fra gli storici della filosofia – sul testo che si propone di interpretare un concetto elaborato molti secoli dopo. Il fatto è che egli trasforma in categorie sistematiche la distinzione cronologica che Jaeger (e Natorp prima di lui), in uno studio che peraltro non manca di citare, stabiliva fra le concezioni diverse a cui lo Stagirita aveva aderito nel corso dell'evoluzione del suo pensiero: da una parte la filosofia prima, il cui oggetto non è altro che il soprasensibile, e, dall'altra, la metafisica come scienza dell'essere in quanto essere.

Secondo Mansion, Aristotele definisce nel libro E la filosofia prima innanzitutto come scienza del separato e dell'immobile, il cui oggetto per eccellenza è Dio; poiché tuttavia la concepisce poche righe dopo come una scienza universale, non poteva che cercare di ricondurla alla metafisica, «fondandosi sulla considerazione che la filosofia prima, avendo a oggetto l'essere assolutamente primo, deve fornire la spiegazione ultima di tutto ciò che è. A questo punto, la filosofia prima, scienza dell'immateriale, si trova assunta in qualche modo nella metafisica dell'essere in quanto essere: è forse per uno scrupolo di unità che Aristotele afferma senza restrizioni, ma a spese dell'esattezza e del rigore, che la filosofia prima è anche la scienza filosofica pienamente universale»¹².

10. Una semplice rilettura del passo del libro E mostra che la tesi di Mansion non ha alcuna base filologica. Aristotele non solo non distingue in alcun modo la filosofia prima dalla metafisica, ma esordisce definendola rispetto alla matematica e alla fisica, che «si occupano di un certo ente e un certo genere [*on ti kai genos ti*]», poiché essa studia piuttosto «l'essere *aplos* e l'ente in quanto ente» (1025 b, 9-10). In questione sono cioè due diversi modi di considerare l'esistenza dell'oggetto, una volta come un certo ente con le sue proprietà, e un'altra *aplos*, assolutamente. Decisiva è qui la contiguità fra *on aplos* e *on hei on*: considerare un esistente in quanto esistente significa

gleich, der im aristotelischen Wortschatz einfach nicht existiert. Umso mehr überrascht es, wenn der Autor bei Aristoteles „verschiedene Stellen, in denen es um Metaphysik und Metaphysisches geht“¹¹ zitiert, ohne sich bewusst zu sein, dass er damit – wie es unter Philosophiegeschichtlern leider nicht selten vorkommt – einen viele Jahrhunderte später entwickelten Begriff auf den Text projiziert, den er zu interpretieren versucht. Tatsächlich hat er die chronologische Unterscheidung, die Jaeger (und vor ihm Natorp) in einer Studie, die er übrigens nicht versäumt zu zitieren, zwischen den verschiedenen Konzepten, denen der Stagirit im Laufe der Entwicklung seines Denkens anhing, verfestigte, zu einer systematischen Kategorie transformiert: einerseits die erste Philosophie, deren Gegenstand nichts anderes als das Übersinnliche ist, und andererseits die Metaphysik als Wissenschaft des Seienden als Seiendes.

Gemäß Mansion definiert Aristoteles in Buch E die erste Philosophie in erster Linie als Wissenschaft vom Abgetrennten und Unbewegten, deren Gegenstand par excellence Gott ist; da er sie jedoch wenige Zeilen später als eine universale Wissenschaft versteht, konnte er nur versuchen, sie auf die Metaphysik zurückzuführen, „basierend auf der Überlegung, dass die erste Philosophie, da sie das absolut Erste zum Gegenstand hat, die letzte Erklärung für alles, was ist, liefern muss. An diesem Punkt wird die erste Philosophie, die Wissenschaft des Immateriellen, in gewisser Weise in die Metaphysik des Seienden als Seiendes aufgenommen: Vielleicht aus einem Bedürfnis nach Einheit heraus behauptet Aristoteles ohne Einschränkungen, aber auf Kosten der Genauigkeit und Strenge, dass die erste Philosophie auch die vollständig universale philosophische Wissenschaft ist“.¹²

10. Eine einfache erneute Lektüre des Abschnitts aus dem Buch E zeigt, dass die These von Mansion keine philologische Grundlage hat. Aristoteles unterscheidet nicht nur in keiner Weise die erste Philosophie von der Metaphysik, sondern beginnt damit, sie in Bezug auf Mathematik und Physik zu definieren, die „sich mit einem bestimmten Wesen und einer bestimmten Gattung [*on ti kai genos ti*] befassen“, da sie vielmehr „das einfache [*aplos*] Sein und das Seiende als Seiendes“ untersucht (1025 b, 9-10). Es geht also um zwei verschiedene Arten, die Existenz des Objekts zu betrachten, einmal als ein bestimmtes Seiendes mit seinen Eigenschaften und ein anderes Mal als *aplos*, absolut.

considerarlo assolutamente, senza alcun riferimento ai suoi attributi particolari: «La filosofia, – scriverà nel passo citato del libro K, – non indaga le cose particolari in quanto hanno un certo attributo, ma contempla in ciascuna di esse l'ente in quanto ente». Per questo, in quanto cioè l'*on hei on* non è un altro oggetto, ma è «ciascun oggetto» considerato *aplos*, nella sua pura esistenza, senz'altra determinazione ontologica, esso può essere definito come universale e divino (in 1001 a, 23, *on* è definito, insieme a *hen*, «il termine più universale di tutti» [*catholou malista panton*]). Pensare un esistente in quanto esistente significa in questo senso pensare un'esistenza prima e assoluta e «la filosofia sarà prima [*prote*] e universale in quanto prima. Ed essa contemplerà l'ente in quanto ente e il che cos'è e a ciò che inerisce in esso in quanto ente» (1026 a, 7-33). In questo senso definire l'*on hei on* come divino non significava in alcun modo per Aristotele trasformarlo in un ente particolare.

Quel che Natorp non sembra capire è che per Aristotele (e, in generale, per una mente greca) non vi è alcuna «inaccettabile contraddizione» fra l'*on aplos* e il *theion* e che il dio del libro Λ non è un *on ti kai genos ti*. Se una tale sostanza *aplos* è definita separata e immobile, ciò è perché solo una sostanza che sia separata tanto dalla materia che dal movimento può essere semplice e universale, cioè sottratta alla particolarità degli oggetti della fisica e della matematica. Contrariamente a quanto pensano gli studiosi moderni, non vi è qui alcuna opposizione fra l'essere separato e immobile (oggetto della filosofia prima o della teologia) e l'esistente in quanto esistente, oggetto di una metafisica che per Aristotele semplicemente non esiste. L'oggetto della filosofia prima non è scisso fra ontologia e teologia: in questione è soltanto una distinzione e, insieme, un'articolazione fra la prima filosofia e le altre due scienze teoretiche, cioè la fisica e la matematica.

È in questo senso che Aristotele può rivendicare come suo compito proprio quello di porre la domanda «in antico, ora e sempre cercata» (*to palai te kai nyn kai aei zetoumenon*) e «che sempre ci mette in una strada senza uscita [*aei aporoumenon*, *aporia* è letteralmente un'assenza di via]: che cos'è l'esistente [*ti to on*]?» (1028 b, 3-4) e può rispondere: l'*ousia*, l'esistenza pura. E, tuttavia, ancora una volta l'*ousia*, «attraverso

Entscheidend ist hier die Nähe zwischen *on aplos* und *on hei on*: Ein Existierendes als solches zu betrachten bedeutet, es absolut zu betrachten, ohne Bezugnahme auf seine besonderen Eigenschaften: „Die Philosophie“, schreibt er in dem zitierten Abschnitt aus Buch K, „untersucht nicht die einzelnen Dinge, weil sie eine bestimmte Eigenschaft haben, sondern betrachtet in jedem von ihnen das Seiende als Seiendes“. Da das *on hei on* kein anderes Objekt ist, sondern „jedes Objekt“, als *aplos* betrachtet, in seiner reinen Existenz, ohne weitere ontologische Bestimmung, kann es als universal und göttlich definiert werden (in 1001 a 23 wird *on* zusammen mit *hen* als „der universalste Begriff von allen“ [*catholou malista panton*] definiert). Ein Existierendes als existierend zu denken, bedeutet in diesem Sinne, eine erste und absolute Existenz zu denken, und „die Philosophie wird erste [*prote*] und universal sein, weil sie erste ist. Und sie wird das Seiende als Seiendes betrachten und das, was ist, und das Was-es-ist, das ihm als Seiendem innewohnt“ (1026 a, 7-33). In diesem Sinne bedeutete die Definition von *on hei on* als göttlich für Aristoteles keineswegs, es in ein besonderes Wesen zu verwandeln.

Natorp scheint nicht zu verstehen, dass es für Aristoteles (und allgemein für einen griechischen Geist) keinen „inakzeptablen Widerspruch“ zwischen *on aplos* und *theion* gibt und dass der Gott des Buches Λ kein *on ti kai genos ti* ist. Wenn eine solche einfache (*aplos*) Substanz als abgetrennt und unbeweglich definiert wird, dann deshalb, weil nur eine Substanz, die sowohl von der Materie als auch von der Bewegung getrennt ist, einfach und universal sein kann, d.h. der Besonderheit der Objekte der Physik und Mathematik entzogen ist. Entgegen der Meinung moderner Gelehrter gibt es hier keinen Widerspruch zwischen dem abgetrennten und unbeweglichen Seienden (als Gegenstand der ersten Philosophie oder der Theologie) und dem Existierendem als Existierendem (als Gegenstand einer Metaphysik, die für Aristoteles einfach nicht existiert). Der Gegenstand der ersten Philosophie ist nicht zwischen Ontologie und Theologie aufgespalten: Es geht nur um eine Unterscheidung und zugleich eine Verknüpfung zwischen der ersten Philosophie und den beiden anderen theoretischen Wissenschaften: Physik und Mathematik.

In diesem Sinne kann Aristoteles es als seine Aufgabe beanspruchen, die Frage zu stellen, „die in der Antike, heute und immer gestellt wird“ (*to palai te kai nyn kai aei zetoumenon*) und „die uns immer in eine Sackgasse führt [*aei aporoumenon*; *aporia* bedeutet wörtlich „Weglosigkeit“]: Was ist das Existierende [*ti to on*]?“ (1028 b, 3-4), und sie beantworten kann: die *ousia*, die reine Existenz. Und dennoch definiert sich die *ousia*,

la quale ciascun esistente esiste», si definisce negativamente attraverso il suo essere non un *ti on*, un certo ente particolare, oggetto della fisica e della matematica, ma un assolutamente esistente (*ou ti on all'on aplos he ousia an eie* [1028 a, 30]).

Che non vi sia contraddizione fra l'affermare che il soggetto della metafisica è l'esistente in quanto tale e definirla nello stesso tempo come «scienza divina», è quanto Avicenna intende perfettamente, scrivendo che «spesso le cose sono infatti chiamate secondo la loro parte più nobile, cioè da quella parte che è come il loro fine. Questa scienza sarebbe dunque quella la cui perfezione e la cui parte più nobile è la conoscenza di ciò che è in ogni senso separato dalla natura [cioè Dio e le sostanze separate]». Altrettanto chiara è in Avicenna la coscienza del nesso che lega la filosofia prima alla matematica, alla fisica e alle altre scienze particolari: «L'utilità di questa scienza [la metafisica] è di far acquisire la certezza per quanto concerne i principi delle scienze particolari e di fornire la verifica della quiddità delle cose che sono loro comuni»¹⁴. Ma che la relazione fra la metafisica e le scienze sia tutt'altro che semplice risulta con ogni evidenza dal fatto che Avicenna si rende conto che potrebbe esservi in essa un circolo vizioso, dal momento che, come egli precisa, lo studio della fisica e della matematica precede quello della metafisica. «Qualcuno potrebbe infatti chiedere: se i principi della metafisica e della matematica sono dimostrati solo in questa scienza e, tuttavia, i problemi di queste scienze [la matematica e la fisica] si dimostrano all'interno di esse attraverso principi propri, si avrebbe un circolo vizioso e si verrebbe a dimostrare una cosa attraverso se stessa»¹⁵. Per questo Avicenna deve concedere che i principi della matematica e della fisica sono evidenti di per se stessi e, in questo senso, non hanno bisogno, all'interno di esse, di una dimostrazione ulteriore attraverso la metafisica. «È proprio di questa scienza – conclude Avicenna –, di precedere tutte le altre, ma di essere, relativamente a noi, posteriore a tutte le scienze». E tuttavia, anche se il suo nome la definisce come «ciò che è dopo la natura» (*ma ba'd al-tabi'a*), essa meriterebbe, se la si considera in se stessa, di chiamarsi «scienza di ciò che è prima della natura»¹⁶.

E bene sgombrare il campo dagli equivoci prodotti dall'acritica proiezione dei concetti giudaico-cristiani di Dio e di teologia sulla scienza teologica di Aristotele. Una elementare cautela filologica mostra che Aristotele preferisce al sostantivo *theos* l'aggettivo *theion*, che appare molto più spesso del sostantivo e significativamente anche al comparativo e al superlativo (*De coelo* 269 a, 31: *ousia theiotera kai protera*; a, 35: *theioteron*; 292 b, 22: *theiotate arke*; Met. 982 b, 32: *theiotate kai timiotate*) e in forma avverbiale (Met. 1074 b, 10: *theios*). L'affermazione di Heidegger secondo cui la filosofia prima dovrebbe essere

„durch die jedes Existierende existiert“, erneut negativ, indem sie nicht ein *ti on* ist, ein bestimmtes individuelles Wesen, ein Gegenstand der Physik und Mathematik, sondern ein absolut Existierendes (*ou ti on all'on aplos he ousia an eie* [1028 a, 30]).

Dass es keinen Widerspruch gibt zwischen der Behauptung, das Subjekt der Metaphysik sei das Existierende als solches, und ihrer gleichzeitigen Definition als „göttliche Wissenschaft“, versteht Avicenna vollkommen, wenn er schreibt: „Oft werden die Dinge nämlich nach ihrem edelsten Teil benannt, d.h. nach dem Teil, der ihrem Zweck entspricht. Diese Wissenschaft wäre also jene, deren Vollkommenheit und edelster Teil die Erkenntnis dessen ist, was in jeder Hinsicht von der Natur getrennt ist [d.h. Gott und die getrennten Substanzen]“. Ebenso klar ist bei Avicenna das Bewusstsein für den Zusammenhang zwischen der ersten Philosophie und der Mathematik, der Physik und anderen besonderen Wissenschaften: „Der Nutzen dieser Wissenschaft [der Metaphysik] besteht darin, Gewissheit über die Prinzipien der einzelnen Wissenschaften zu erlangen und die Überprüfung des Waseins der Dinge zu liefern, die ihnen gemeinsam sind“¹⁴. Die Beziehung zwischen Metaphysik und Wissenschaften ist jedoch alles andere als einfach. Das geht eindeutig aus der Tatsache hervor, dass Avicenna sich bewusst ist, dass es sich dabei um einen Teufelskreis handeln könnte. Denn – wie er präzisiert – das Studium der Physik und Mathematik geht dem der Metaphysik voraus. „Man könnte ja fragen: Wenn die Prinzipien der Metaphysik und der Mathematik nur in dieser Wissenschaft bewiesen werden und die Probleme dieser Wissenschaften [Mathematik und Physik] jedoch innerhalb dieser Wissenschaften durch eigene Prinzipien bewiesen werden, hätte man einen Teufelskreis und würde eine Sache durch sich selbst beweisen“¹⁵. Aus diesem Grund muss Avicenna zugestehen, dass die Prinzipien der Mathematik und der Physik für sich selbst offensichtlich sind und in diesem Sinne innerhalb dieser Wissenschaften keiner weiteren Beweisführung durch die Metaphysik bedürfen. „Es ist das Wesen dieser Wissenschaft“, schließt Avicenna, „allen anderen voranzugehen, aber in Bezug auf uns allen Wissenschaften nachgeordnet zu sein“. Und doch, auch wenn ihr Name sie als „das, was nach der Natur kommt“ (*ma ba'd al-tabi'a*) definiert, würde sie, wenn man sie in sich selbst betrachtet, es verdienen, „Wissenschaft von dem, was vor der Natur kommt“ genannt zu werden“¹⁶.

Es ist angebracht, die Missverständnisse auszuräumen, die durch die unkritische Übertragung der jüdisch-christlichen Konzepte von Gott und von der Theologie auf die theologische Wissenschaft des Aristoteles entstanden sind. Eine elementare philologische Vorsicht zeigt, dass Aristoteles dem Substantiv *theos* das Adjektiv *theion* vorzieht, das viel häufiger als das Substantiv und bezeichnenderweise auch im Komparativ und Superlativ auftaucht (*De coelo* 269 a, 31: *ousia theiotera kai protera*; a, 35: *theioteron*; 292 b, 22: *theiotate arke*; Met. 982 b, 32: *theiotate kai timiotate*) sowie in adverbialer Form (Met. 1074 b, 10: *theios*). Heideggers Behauptung

chiamata piuttosto teologia che teologia¹⁷ vale anche per la scienza teologica aristotelica: non vi è in Aristotele una teologia, ma soltanto una teologia. Aristotele del resto non si serve del termine *theologia*, ma si limita a chiamare la scienza in questione *theologike*, un aggettivo che implica un «significato tecnico-scientifico»¹⁸. Anche quando è nominato come tale, il dio (*theos*) non designa l'ente supremo di una teologia monoteista, ma un'apposizione o un predicato che serve a marcare l'eccellenza *dell'ousia prote* e dell'*on aplos*. Quando nel *De coelo* (270 b, 5-10) Aristotele descrive il cielo come l'*ousia* anteriore a tutte le cose, la chiama «più divina», perché gli uomini, «che siano barbari o greci, assegnano al divino il luogo più alto». E che il divino sia semplicemente l'aggettivo che più si addice alla prima *ousia*, è asserito al di là di ogni dubbio nel passo del libro Λ (1074 b, 1ff.) in cui Aristotele, dopo aver affermato che «il divino abbraccia tutta la natura», evoca i racconti mitici in cui gli dèi hanno forma umana e aggiunge: «Se lasciamo da parte questi racconti e prendiamo solo il primo, che cioè le prime *ousiai* siano dèi, allora questo lo si dovrebbe giudicare detto divinamente». A ragione, pertanto, nel corso del 1926 su *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Heidegger può scrivere che il *theion* in Aristotele «non ha nulla a che fare con Dio e con la religiosità»¹⁹, ma «è un concetto ontologico neutrale»²⁰.

E significativo che il termine «dio» appaia per la prima volta nella *Metafisica* proprio a proposito della scienza «più divina», che indaga i principi e le cause ed è anche la «sola scienza libera» (982 b, 25ff.):

«Si potrebbe a ragione ritenere che la sua acquisizione non sia cosa umana, poiché la natura degli uomini è per molti aspetti servile, per cui, come dice Simonide, “solo dio può avere questo dono” [...] ma, come dice il proverbio, “i poeti dicono molte menzogne” e non dobbiamo ritenere che vi sia una scienza più pregevole [*timioteran*]; la scienza più pregevole è anche la più divina [*theiotate*].»

11. Il termine «separato» (*choristos*), attraverso il quale Aristotele definisce l'oggetto della filosofia prima, non significa soltanto separato dalla materia, ma, come mostra Met. 1028 a, 34-35, va inteso anche e innanzitutto rispetto al linguaggio: «Nessuna delle altre categorie – scrive qui Aristotele, ricollegandosi al trattato sulle *Categorie* –, può essere separata [*outhen choriston*], ma solo l'esistenza [*he ousia*], che sarà prima secondo il linguaggio». Il carattere primario *dell'ousia* è affermato con forza in Cat. 2 b, 5: «Se non esistessero le *ousiai* prime, non potrebbero esistere

tung, dass die erste Philosophie eher als Theologie denn als Theologie bezeichnet werden sollte¹⁷, gilt auch für die theologische Wissenschaft des Aristoteles: Bei Aristoteles gibt es keine Theologie, sondern nur eine Theologie. Aristoteles verwendet übrigens nicht den Begriff *theologia*, sondern beschränkt sich darauf, die betreffende Wissenschaft als *theologike* zu bezeichnen, ein Adjektiv, das eine „technisch-wissenschaftliche Bedeutung“ impliziert.¹⁸ Selbst wenn er als solcher bezeichnet wird, bezeichnet der Gott (*theos*) nicht das höchste Seiende einer monotheistischen Theologie, sondern eine Apposition oder ein Prädikat, das dazu dient, die Vortrefflichkeit der *ousia prote* und des *on aplos* zu kennzeichnen. Wenn Aristoteles in *De coelo* (270 b, 5-10) den Himmel als die allen Dingen vorausgehende *ousia* beschreibt, nennt er ihn „göttlicher“, weil die Menschen, „ob Barbaren oder Griechen, dem Göttlichen den höchsten Platz zuweisen“. Und dass das Göttliche einfach das Adjektiv ist, das am besten zur ersten *ousia* passt, wird zweifelsfrei in der Passage des Buches Λ (1074 b, 1ff.) bestätigt, in dem Aristoteles nach der Behauptung, dass „das Göttliche die gesamte Natur umfasst“, die mythischen Erzählungen heraufbeschwört, in denen die Götter menschliche Gestalt haben, und hinzufügt: „Wenn wir diese Erzählungen beiseite lassen und nur das Erste betrachten, und zwar dass die ersten *ousiai* Götter sind, dann sollte man dies als göttlich gesagt beurteilen“. Zu Recht kann Heidegger daher im Laufe des Jahres 1926 in *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* schreiben, dass das *theion* bei Aristoteles „nichts mit Gott und Religiosität zu tun hat“, sondern „ein ontologisch neutraler Begriff“ ist.²⁰

Bezeichnenderweise taucht der Begriff „Gott“ in der *Metaphysik* zum ersten Mal gerade im Zusammenhang mit der „göttlichsten“ Wissenschaft auf, die die Prinzipien und Ursachen erforscht und auch die „einzige freie Wissenschaft“ ist (982 b, 25ff.):

„Man könnte zu Recht annehmen, dass ihr Erwerb keine menschliche Angelegenheit ist, da die Natur des Menschen in vielerlei Hinsicht unterwürfig ist, und deshalb, wie Simonides sagt, kann „nur Gott diese Gabe haben“ [...] doch, wie das Sprichwort sagt, „Dichter sagen viele Lügen“, und wir dürfen nicht glauben, dass es eine wertvollere Wissenschaft gibt [*timioteran*]; die wertvollste Wissenschaft ist auch die göttlichste [*theiotate*].“

11. Der Begriff „abgetrennt“ (*choristos*), mit dem Aristoteles den Gegenstand der ersten Philosophie definiert, bedeutet nicht nur getrennt von der Materie, sondern ist, wie Met. 1028 a, 34-35 zeigt, auch und vor allem in Bezug auf die Sprache zu verstehen: „Keine der anderen Kategorien“, schreibt Aristoteles hier unter Anknüpfung an die Abhandlung über die Kategorien, „kann abgetrennt werden [*outhen choriston*], sondern nur die Existenz [*he ousia*], die gemäß der Sprache an erster Stelle steht“. Der primäre Charakter der *ousia* wird in Cat. 2 b, 5 nachdrücklich bekräftigt: „Wenn es die er-

nemmeno le altre; tutte le altre infatti sono dette sulla sup-posizione di quelle [*cath'hypokeimenon touton*]. In questo senso, la trattazione dell'*ousia prote* nelle *Categorie* (che coincide col deittico «questo certo uomo, questo certo cavallo») è inseparabile dalla trattazione dello stesso problema nella *Metafisica*. Non si può intendere correttamente lo statuto della filosofia prima in Aristotele se non si comprende il nesso fra ontologia e linguaggio implicito nella tesi secondo cui «l'essere si dice in molti modi»: prima ancora della molteplicità del suo dirsi, essenziale è che l'essere si dica. In 1028 a, 10ff., l'*ousia* è così definita dal punto di vista del linguaggio, come nel trattato sulla *Categorie*: non è ciò che designiamo con un predicato accidentale come «buono» o «bianco» (*leukon*) o «alto tre cubiti [*tripeky*]», ma un sostantivo come «uomo» o «dio». L'oggetto della filosofia prima si esprime nel linguaggio negli stessi termini in cui nelle *Categorie* si esprime l'*ousia*, in quanto altra rispetto alla quantità e alla qualità (gli esempi sono qui gli stessi che nella *Metafisica*: «bianco, alto tre cubiti»). Ed è bene ricordare che la dottrina dell'*ousia* elaborata nelle *Categorie* si fonda su un'analisi del significato dei nomi («ciò che si dice senza connessione [*aneu symploke*]» ... come «uomo, bue, corre, vince»), cioè del lessico e non del discorso in atto.

Se si può parlare in Aristotele di qualcosa come una scissione dell'oggetto della filosofia prima, questa non va cercata nella dualità di *on* e *theos*, metafisica e teologia, ma nella partizione fondamentale definita nel trattato sulle *Categorie*, fra le *ousiai protai* e le *ousiai deuterai*, fra ciò che non si dice su un soggetto presupposto (*hypokeimenon*) e non è in un soggetto presupposto e ciò che si dice su un soggetto presupposto e è in un soggetto presupposto. Il primato della filosofia prima nella *Metafisica* corrisponde puntualmente al primato delle sostanze prime nelle *Categorie*, così come l'essere della *Metafisica* corrisponde all'*ousia* del nome proprio o del deittico delle *Categorie*.

12. Che le *Categorie* siano un'analisi di ciò che si dice senza connessione, cioè del lessico e non del discorso in atto, è ribadito da Aristotele subito dopo l'elencazione delle dieci categorie: «Ciascuno dei detti

sten *ousiai* non gäbe, könnten auch die anderen nicht existieren; alle anderen werden ja auf der Grundlage dieser [*cath'hypokeimenon touton*] bezeichnet.“ In diesem Sinne ist die Behandlung der *ousia prote* in den Kategorien (gleichbedeutend mit dem Deiktikum „dieser bestimmte Mann, dieses bestimmte Pferd“) untrennbar mit der Behandlung desselben Problems in der Metaphysik verbunden. Man kann den Status der ersten Philosophie bei Aristoteles nicht richtig verstehen, wenn man nicht den Zusammenhang zwischen Ontologie und Sprache begreift, der in der These impliziert ist, dass „das Sein auf viele Arten gesagt wird“: Noch bevor es vielfältig ausgesagt wird, ist es wesentlich, dass das Sein gesagt wird. In 1028 a, 10ff. wird die *ousia* aus sprachlicher Sicht wie in der Abhandlung über die Kategorien definiert: Sie ist nicht das, was wir mit einem zufälligen Prädikat wie „gut“ oder „weiß“ (*leukon*) oder „drei Ellen hoch [*tripeky*]“ bezeichnen, sondern ein Substantiv wie „Mensch“ oder „Gott“. Der Gegenstand der ersten Philosophie drückt sich in der Sprache in denselben Begriffen aus, in denen sich die *ousia* in den Kategorien ausdrückt, da sie sich von Quantität und Qualität unterscheidet (die Beispiele sind hier dieselben wie in der Metaphysik: „weiß, drei Ellen hoch“). Dabei ist zu bedenken, dass die in den Kategorien entwickelte Lehre von der *ousia* auf einer Analyse der Bedeutung von Wörtern („das, was ohne Zusammenhang [*aneu symploke*] gesagt wird“ ... wie „Mensch, Ochse, rennt, gewinnt“) beruht, also auf dem Wortschatz und nicht auf dem Vollzug der Rede.

Wenn man bei Aristoteles von einer Aufspaltung des Gegenstands der ersten Philosophie sprechen kann, so ist diese nicht in der Dualität von *on* und *theos*, Metaphysik und Theologie zu suchen, sondern in der grundlegenden Aufteilung, die in der Abhandlung über die Kategorien zwischen den *ousiai protai* und den *ousiai deuterai* definiert wird, zwischen dem, was nicht über ein vorausgesetztes Subjekt gesagt wird (*hypokeimenon*) und dem, was über ein vorausgesetztes Subjekt gesagt wird und in einem vorausgesetzten Subjekt ist. Der Vorrang der ersten Philosophie in der *Metaphysik* entspricht genau dem Vorrang der ersten Substanzen in den Kategorien, so wie das Sein der *Metaphysik* der *ousia* des Eigennamens oder des Deiktikums der Kategorien entspricht.

12. Die Kategorien sind eine Analyse dessen, was ohne Verbindung gesagt wird, d.h. vom Wortschatz und nicht vom Vollzug der Rede. Das wird von Aristoteles unmittelbar nach der Aufzählung der zehn Kategorien bekräf-

in sé e per sé [*ekaston de ton eiremenon auto men cath'auto*; la traduzione corrente "ciascuna delle cose che sono dette in sé e per sé", introducendo il termine "cosa", suggerisce indebitamente che Aristotele si stia riferendo alle cose e non anche e innanzitutto alle parole] non si dice in nessuna enunciazione [*kataphasei*, discorso su qualcosa], poiché l'enunciazione si produce solo attraverso la connessione [*teisymplokei*] reciproca di questi. Ogni enunciazione è infatti o vera o falsa, dei detti senza connessione nessuno è vero o falso» (2 a, 5-10). Già Platone nel *Sofista* aveva osservato nello stesso senso che «da soli nomi detti l'uno di seguito all'altro non risulta mai un discorso [*oudeis po syneste logos*], né risulta da verbi senza l'accompagnamento dei nomi [...]. Le parole non manifestano né un'azione né una non-azione né l'esistenza [*ousian*] di un ente né di un non-ente se non si mischiano ai nomi i verbi» (262 c).

Questa divisione fondamentale del piano del linguaggio corrisponde alla distinzione della linguistica moderna fra *langue* e *parole* e fra significazione e denotazione: un termine ha un significato sul piano del lessico (Aristotele lo chiama *logos tes ousias*), ma acquista una denotazione (un riferimento reale) solo in un discorso. Sarà bene non dimenticare che i Greci erano perfettamente consapevoli di queste scissioni, anche se – in questo del resto non dissimili dalla maggioranza dei moderni – non ne hanno sempre tratto le conseguenze che esse implicano sul piano del pensiero.

13. Benveniste, in un saggio esemplare, ha mostrato che le categorie aristoteliche riproducono le strutture proprie della lingua greca e sono pertanto categorie di lingua prima che di pensiero. La prima categoria, l'*ousia*, corrisponde così alla classe dei sostantivi²¹, che del resto i grammatici antichi hanno chiamato con questo nome proprio in riferimento all'*ousia* aristotelica. Decisivo è, però, che Aristotele introduca nella prima categoria quella scissione fra *ousiai protai* e *ousiai deuterai*, sostanze prime e sostanze seconde, che risulterà determinante per la storia della metafisica. La scissione è, infatti, tanto più problematica, in quanto essa mette in qualche modo in questione la divisione del piano del linguaggio in lessico e discorso, significazione e denotazione su cui si fonda il trattato sulle *Categorie*. L'*ousia prote*, esemplificata in questo senso con «questo certo uomo, questo certo cavallo»,

tigt: „Jede der Aussagen an sich und für sich [*ekaston de ton eiremenon auto men cath'auto*; die gängige Übersetzung „jedes der Dinge, die an sich und für sich gesagt werden“, die den Begriff „Ding“ einführt, suggeriert zu Unrecht, dass Aristoteles sich auf Dinge und nicht auch und vor allem auf Wörter bezieht] wird in keiner Äußerung [*kataphasei*, Rede über etwas] gesagt, da die Äußerung nur durch die gegenseitige Verbindung [*teisymplokei*] dieser Dinge entsteht. Jede Äußerung ist nämlich entweder wahr oder falsch, von den Aussagen ohne Verknüpfung ist keine wahr oder falsch“ (2 a, 5-10). Bereits Platon hatte in *Sophistes* in diesem Sinne bemerkt: „Aus Substantiven, die nacheinander ausgesprochen werden, entsteht niemals eine Rede [*oudeis po syneste logos*], ebenso wenig wie aus Verben ohne die Begleitung von Substantiv [...] Die Worte drücken weder eine Handlung noch eine Nicht-Handlung noch die Existenz [*ousian*] eines Seienden oder eines Nicht-Seienden aus, wenn sie nicht mit Substantiven und Verben gemischt werden“ (262 c).

Diese grundlegende Unterteilung der Sprachebene entspricht der Unterscheidung der modernen Linguistik zwischen *langue* und *parole* sowie zwischen Bezeichnung und Bedeutung: Ein Ausdruck bezeichnet etwas auf der Ebene des Wortschatzes (Aristoteles nennt dies *logos tes ousias*), erhält aber erst in einer Rede eine Bedeutung (einen realen Bezug). Man sollte nicht vergessen, dass sich die Griechen dieser Aufspaltungen durchaus bewusst waren, auch wenn sie – in diesem Punkt übrigens nicht anders als die meisten Menschen der Moderne – nicht immer die Konsequenzen zogen, die sich daraus für das Denken ergeben.

13. Benveniste hat in einem beispielhaften Aufsatz gezeigt, wie die aristotelischen Kategorien die Strukturen der griechischen Sprache widerspiegeln und daher eher Kategorien der Sprache als des Denkens sind. Die erste Kategorie, *ousia*, entspricht somit der Klasse der Substantive²¹, die übrigens die Grammatiker der Antike unter Bezug auf die aristotelische *ousia* auch so bezeichneten. Entscheidend ist jedoch, dass Aristoteles in die erste Kategorie die Aufspaltung zwischen *ousiai protai* und *ousiai deuterai* einführt, zwischen ersten und zweiten Substanzen. Diese Unterscheidung sollte für die Geschichte der Metaphysik von entscheidender Bedeutung sein. Die Aufspaltung ist insofern umso problematischer, als sie in gewisser Weise die Trennung der Sprache in Wortschatz und Rede, Bezeichnung und Bedeutung in Frage stellt, auf der die Abhandlung über die Kategorien basiert. Die *ousia prote*, in diesem Sinne

scinde, cioè, il piano dei nomi (dei sostantivi), secondo che essi fungano da «soggetto ultimo» (*hypokeimenon*, giacente sotto come pre-supposto) in un discorso o siano invece predicati di un soggetto: le sostanze prime sono dette sostanze in senso principale «per il fatto che sono pre-supposte [*hypokeisthai*, fungono da soggetto] a tutte le altre [categorie] e che tutte queste si predicano di esse» (2 b, 15). La sostanza prima è, cioè, «il soggetto ultimo [*hypokeimenon eschaton*] che non si può predicare di altro» (Met. 1017 b, 23). Le sostanze prime definiscono, cioè, in qualche modo la soglia fra la *langue* e la *parole* (fra i nomi e il discorso) e fra la significazione e la denotazione. Se un sostantivo può essere inserito come soggetto ultimo in una proposizione, esso è allora «detto *ousia* nel senso più proprio e primario e principale [*kyriotata te kai protos kai malista legamene*]» (2 a, 11). In quanto questa soglia non viene tematizzata come tale nel trattato sulle *Categorie*, il problema che essa lascia irrisolto non potrà che presentarsi nella trattazione dell'*ousia* nella *Metafisica*.

E il primato dell'*ousia prote* che Aristotele metterà infatti in questione in Met. 1029 a, 9-12, scrivendo che la determinazione dell'*ousia* prima nelle *Categorie* è «inadeguata e oscura» e introducendo in suo luogo il *ti en einai*. Rudolf Boehm ha mostrato che questa nuova definizione dell'*ousia* introduce nell'essere una scissione, per cui esso si divide in un esistente inessenziale (un giacente-al-fondo inaccessibile) e in un'essenza comprensibile ma inesistente. «Essenza ed esistenza cadono l'una fuori dell'altra e, in questo modo, rompono con l'altra, nel doppio senso del termine: rompono con l'altra e cadono in pezzi»²². L'essere delle *Categorie* diventa così nella *Metafisica* un passato: «*to ti en einai*, ciò che *era* [*en*] [per un certo ente] essere»; il che si comprende senza difficoltà se si ricorda che le categorie sono ciò che si dice senza alcuna connessione e corrispondono quindi a un'analisi dei nomi, del linguaggio in quanto lessico, mentre nella *Metafisica* è in questione il linguaggio come *logos*, come discorso. Per questo la domanda *ti to on* è aporetica e deve ogni volta essere sempre di nuovo indagata: se *on hei on* significa «il termine "esistente" in quanto denota un esistente in un discorso», la domanda sull'*ousia* in sé non potrà che assumere la forma: «che cos'era per quel certo soggetto [*hypokeimenon*] esistere?»

veranschaulicht durch „dieser bestimmte Mann, dieses bestimmte Pferd“, teilt also die Ebene der Namen (der Substantive) danach ein, ob sie als „letztes Subjekt“ (*hypokeimenon*, als Voraussetzung zugrunde liegend) in einem Diskurs fungieren oder stattdessen Prädikate eines Subjekts sind: Die ersten Substanzen werden im hauptsächlichen Sinne als Substanzen ausgesagt, „weil sie allen anderen [Kategorien] vorausgesetzt sind [*hypokeisthai*, als Subjekt fungieren] und alle diese von ihnen prädiziert werden“ (2 b, 15). Die erste Substanz ist also „das letzte Subjekt [*hypokeimenon eschaton*], das nicht von etwas anderem prädiziert werden kann“ (Met. 1017 b, 23). Die ersten Substanzen definieren also in gewisser Weise die Schwelle zwischen *langue* und *parole* (zwischen den Worten und der Rede) und zwischen Bedeutung und Bezeichnung. Wenn ein Substantiv als letztes Subjekt in einen Satz eingefügt werden kann, dann wird es „*ousia* im eigentlichen, primären und wichtigsten Sinne [*kyriotata te kai protos kai malista legamene*]“ (2 a, 11). Da diese Grenze in der Abhandlung über die Kategorien nicht als solche thematisiert wird, kann das dadurch ungelöste Problem nur in der Behandlung der *ousia* in der Metaphysik auftauchen.

Und den Vorrang der *ousia prote* wird Aristoteles tatsächlich in Met. 1029 a, 9-12 infrage stellen, indem er schreibt, die Bestimmung der ersten *ousia* in den *Kategorien* sei „unangemessen und unklar“, und an ihrer Stelle das *ti en einai* einführt. Wie Rudolf Boehm gezeigt hat, führt diese neue Definition der *ousia* eine Spaltung des Seins ein: Es teilt sich in ein nicht-wesentliches Existierendes (ein unzugängliches Grundlegendes) und in ein verständliches, aber inexistentes Wesen. „Wesen und Existenz fallen voneinander ab und brechen so im doppelten Sinne des Wortes mit dem anderen: Sie brechen mit dem anderen und fallen in Stücke“.²² Das Sein der *Kategorien* wird so in der Metaphysik zu einer Vergangenheit: „*to ti en einai*, das, was es [für ein bestimmtes Wesen] war [*en*], zu sein“. Das wird ohne Schwierigkeiten verständlich, wenn man sich daran erinnert: Die Kategorien werden ohne jede Verbundenheit ausgesagt und entsprechen somit einer Analyse der Worte, der Sprache als Wortschatz, während es in der *Metaphysik* um die Sprache als Logos, als Diskurs geht. Aus diesem Grund ist die Frage *ti to on* aporetisch und muss jedes Mal neu untersucht werden: Wenn *on hei on* bedeutet: „der Begriff „Existierendes“, insofern er ein Existierendes in einem Diskurs bezeichnet“, dann kann die Frage nach der *ousia* an sich nur die Form annehmen: „Was bedeutete für dieses bestimmte Subjekt [*hypokeimenon*] das Existieren?“

Se, proseguendo le analisi di Benveniste, interroghiamo la forma linguistica che Aristotele ha scelto per la sua domanda sull'essere, non apparirà certamente casuale che si tratti di un participio (*on*), cioè di una forma intermedia fra il nome e il verbo, che deve il suo nome al fatto che partecipa dei caratteri di entrambi (Apollonio Discolo nella sua *Sintassi* ne parla come di una terza parte del discorso, dopo il nome e il verbo, e lo definisce come la trasformazione del verbo in una forma flessiva, cioè in un nome). E forse per questa sua natura ibrida che il participio non figura nell'elenco delle categorie, in cui gli esempi delle forme verbali figurano all'infinito (giacere, avere, fare) e la prima categoria è rappresentata da un termine che è la sostantivazione di una forma verbale: *ousia*, l'«essenza», cioè il fatto o l'azione di essere (*einai*). E nemmeno sarà casuale che, quando cerca di definire che cosa è l'*ousia*, Aristotele non si serva del participio, ma dell'infinito: *to ti en einai*, che cos'era l'essere. La domanda *ti to on*, che cos'è l'ente, è aporetica anche perché problematica è la forma stessa in cui si esprime. L'*on hei on*, in quanto partecipa tanto del nome che del verbo, definisce una soglia di indifferenza fra il significato e la denotazione.

14. Essenziale per la comprensione dell'oggetto della filosofia prima è pertanto un esame della concezione del linguaggio in essa implicita. Qui la differenza tra il modo aristotelico e quello platonico di porre il problema dell'essere appare in tutta la sua rilevanza. Nel passo citato della *Settima lettera*, Platone afferma che non si può cogliere il «veramente esistente» se non si sono colti i primi quattro, cioè il nome, il discorso, l'esistente sensibile e la scienza, ma ha subito cura di precisare che è impossibile separare nel linguaggio l'essere dalle sue qualità e proprietà («per via della debolezza del linguaggio, i primi quattro manifestano non meno la qualità [*to poion ti*] che l'essere [*to on*]» [342 e]). Il nome non fa eccezione, anzi Platone precisa che in esso non vi è alcuna certezza e nulla impedisce di scambiare un nome con un altro. Aristotele ritiene invece di disporre di un linguaggio che, in quanto «significa uno» (*hen semanei*), è in grado di dire immediatamente l'*ousia*. La dimostrazione per confutazione del più certo di tutti i principi, il principio di non contraddizione, si fonda proprio sul fatto che in ultima istanza in ogni discorso il nome può essere ricondotto a un significato. «Non è possibile – scrive nel libro Γ (1006 b, 10) –, pensare qualcosa senza pensare qualcosa di uno [*hen*], ma anche se ciò fosse possibile, si può assegnare un nome a questa cosa una» e il nome in ultimo significa qualcosa e qualcosa di uno (*semainon ti to onoma kai semainon hen* [1006 b, 13]). Se infatti (il nome) significa uno, allora questo è l'*ousia* della

Wenn wir die Analyse von Benveniste fortsetzen und die sprachliche Form hinterfragen, die Aristoteles für seine Frage nach dem Sein gewählt hat, erscheint es sicherlich nicht als Zufall, dass es sich um ein Partizip (*on*) handelt, also eine Zwischenform zwischen Substantiv und Verb. Sie verdankt ihren Namen der Tatsache, dass sie Merkmale von beiden aufweist (Apollonius Dyskolos spricht in seiner Syntax von ihr als einem dritten Teil der Sprache nach dem Substantiv und dem Verb und definiert sie als die Umwandlung des Verbs in eine flektierte Form, also in ein Substantiv). Und vielleicht erscheint das Partizip aufgrund dieser hybriden Natur nicht in der Liste der Kategorien, in der die Beispiele für Verbformen im Infinitiv stehen (liegen, haben, tun) und die erste Kategorie einen Ausdruck darstellt, der eine Verbform substantiviert: *ousia*, das „Wesen“, d.h. die Tatsache oder Handlung des Seins (*einai*). Und es ist wohl auch kein Zufall, dass Aristoteles im Versuch zu definieren, was die *ousia* ist, nicht das Partizip, sondern den Infinitiv verwendet: *to ti en einai*, was das Sein war. Die Frage *ti to on* – Was ist das Sein? – ist auch deshalb aporetisch, weil die Form selbst, in der sie ausgedrückt wird, problematisch ist. Das *on hei on*, das sowohl am Substantiv als auch am Verb teilhat, definiert eine Schwelle der Indifferenz zwischen Bedeutung und Bezeichnung.

14. Um den Gegenstand der ersten Philosophie zu verstehen, ist es daher wesentlich, deren implizite Sprachauffassung zu untersuchen. Hier zeigt sich der Unterschied zwischen der aristotelischen und der platonischen Problemstellung in Bezug auf das Sein in ihrer ganzen Bedeutung. In der zitierten Passage aus dem *Siebten Brief* stellt Platon fest: Das „wirklich Existierende“ kann man nicht erfassen, wenn man nicht die ersten vier erfasst hat, d.h. der Name, die Rede, das sinnlich Vorhandene und die Wissenschaft. Er weist jedoch sofort darauf hin: Es ist unmöglich, in der Sprache das Sein von seinen Eigenschaften und Merkmalen zu trennen („aufgrund der Schwäche der Sprache zeigen die ersten vier nicht weniger die Eigenschaft [*to poion ti*] als das Sein [*to on*]“ [342 e]). Der Name bildet keine Ausnahme, vielmehr präzisiert Platon: In ihm gibt es keine Gewissheit, und nichts hindert daran, einen Namen durch einen anderen zu ersetzen. Aristoteles hingegen glaubt, über eine Sprache zu verfügen, die „eines bedeutet“ (*hen semanei*) und insofern in der Lage ist, sofort die *ousia* zu benennen. Der Beweis durch Widerlegung des sichersten aller Prinzipien, des Prinzips des Nichtwiderspruchs, basiert gerade auf der Tatsache, dass letztendlich in jeder Rede der Name auf ein Bedeutetes zurückgeführt werden kann. „Es ist nicht möglich“, schreibt er im Buch Γ (1006 b, 10) – „etwas zu denken, ohne etwas von einem [*hen*] zu denken, aber selbst wenn dies möglich wäre, kann man diesem einen Ding einen Namen zuweisen“, und der Name bedeutet letztendlich etwas und etwas von einem (*semainon ti to*

cosa («vi sarà dunque qualcosa che significa l'*ousia*» [1007 b, 16]). Un fatto linguistico – il carattere semantico del nome – funge da fondamento a un teorema ontologico.

Mentre Aristotele può così interrogare l'esistente in quanto esistente, Platone pensa che non si possa porre la domanda sull'essere senza mettere insieme in questione il linguaggio in cui la domanda viene posta. Nei termini di Aristotele, si potrebbe dire che egli interroga l'«in quanto», lo *hei* fra i due *on* (l'esistente in quanto è *detto* esistente) che Aristotele, concentrandosi solo sull'*on*, lascia ininterrogato.

La tesi di Bubner, secondo cui «l'ontologia è la dottrina della costruzione di quella realtà, che è necessaria per l'adempimento di determinate strutture linguistiche»²³, è, in questo senso, certamente corretta; essa dovrebbe, tuttavia, essere letta anche in senso inverso, secondo il quale il linguaggio è costruito in modo tale da permettere la comprensione della realtà. La struttura di una determinata lingua storica, non è, infatti, soltanto un dato naturale, ma è essa stessa in buona parte condizionata dalla riflessione filosofica e grammaticale, cioè dal processo attraverso il quale i parlanti diventano progressivamente consapevoli di che cosa stanno facendo quando parlano e trasformano così il *factum loquendi* in una lingua, cioè in uno strumento di conoscenza e di dominio sulla realtà. In questione nella filosofia è, cioè, un incessante corpo a corpo fra il pensiero e il linguaggio, nel quale nessuno dei due contendenti può pretendere di essere venuto a capo delle ragioni e delle condizioni che l'altro non cessa di imporgli e proporgli.

15. Il libro Γ si apre con la tesi secondo cui «vi è una scienza che studia [*theorei*, contempla] l'esistente in quanto esistente e le affezioni che ineriscono di per sé a questo». Questa scienza, egli prosegue, non è identica alle scienze che sono dette particolari (*en merei*). «nessuna di queste, infatti, indaga in modo universale resistente in quanto esistente, ma, avendo ritagliato (*apotemomenai*) una parte di esso, ne studia gli accidenti, come fa la matematica» (1003 a, 20-26). In questione sono l'unità e, insieme, le divisioni – i tagli, le partizioni regionali – della filosofia come scienza dell'essere. Subito dopo, infatti, Aristotele enuncia il teorema che, a partire dal libro di Brentano, è diventato l'insegna della sua ontologia: *to on legetai pollachos*, «l'essere [l'esistente] si dice in molti modi, ma in riferimento a una unità e a una natura una, ma non in modo omonimo [*pros hen kai mian physin, kai*

onoma kai semainon hen [1006 b, 13]]. Wenn nämlich (der Name) eines bedeutet, dann ist dies die *ousia* des Dinges („es wird also etwas geben, das die *ousia* bedeutet“ [1007 b, 16]). Eine sprachliche Tatsache – der semantische Charakter des Namens – dient als Grundlage für ein ontologisches Theorem.

Während Aristoteles das Existierende als Existierendes hinterfragen kann, ist Platon der Meinung: Man kann die Frage nach dem Sein nicht stellen, ohne gleichzeitig die Sprache, in der die Frage gestellt wird, infrage zu stellen. In den Worten von Aristoteles könnte man sagen: Er hinterfragt das „als“, das *hei* zwischen den beiden *on* (das Existierende, insofern es als existierend *ausgesagt* wird), das Aristoteles, indem er sich nur auf das *on* konzentriert, unhinterfragt lässt.

Bubners These, wonach „die Ontologie die Lehre von der Konstruktion jener Realität ist, die für die Erfüllung bestimmter Sprachstrukturen notwendig ist“²³, ist in diesem Sinne sicherlich richtig; sie sollte jedoch auch umgekehrt gelesen werden: Die Sprache ist so konstruiert, dass sie das Verständnis der Realität ermöglicht. Die Struktur einer bestimmten historischen Sprache ist ja nicht nur eine natürliche Gegebenheit, sondern selbst weitgehend von philosophischen und grammatikalischen Überlegungen geprägt, d.h. von dem Prozess, durch den sich die Sprechenden nach und nach bewusst werden, was sie tun, wenn sie sprechen, und so das *factum loquendi* in eine Sprache verwandeln, d.h. in ein Instrument der Erkenntnis und Beherrschung der Realität. In der Philosophie geht es also um einen unaufhörlichen Kampf zwischen Denken und Sprache, in dem keiner der beiden Kontrahenten behaupten kann, die Gründe und Bedingungen, die der andere ihm unaufhörlich auferlegt und vorlegt, überwunden zu haben.

15. Das Buch Γ beginnt mit der These: „Es gibt eine Wissenschaft, die das Existierende als Existierendes und die ihm innewohnenden Eigenschaften untersucht [*theorei*, betrachtet]“. Diese Wissenschaft, so fährt er fort, ist nicht identisch mit den sogenannten Teilwissenschaften (*en merei*). „Keine von ihnen untersucht ja das Bestehende auf universale Weise, sondern sie schneiden (*apotemomenai*) einen Teil davon heraus und untersuchen dessen Akzidentien, wie es die Mathematik tut“ (1003 a, 20-26). Es geht um die Einheit und zugleich um die Unterteilungen – die Schnitte, die Teilungen in Bereiche – der Philosophie als Wissenschaft des Seins. Unmittelbar danach formuliert Aristoteles das Theorem, das seit Brentanos Buch zum Leitmotiv seiner Ontologie geworden ist: *to on legetai pollachos*, „das Sein [das Existierende] wird auf viele Arten ausgesagt, doch in Bezug auf eine Einheit und eine einzige

ouch homonymos (1003 a, 33)]»; Aristotele chiama omonime le cose che hanno lo stesso nome e una diversa definizione, sinonimo quelle che hanno stesso nome e stessa definizione. Si tratta, cioè, come Alessandro di Afrodisia intuisce nel suo commento, di definire la speciale unità, né omonima né sinonimica, che appartiene all'essere: «Dopo aver detto che vi è una scienza dell'esistente in quanto esistente, dei suoi principi e delle sue cause, e averla costituita col nome di saggezza, egli [Aristotele] mostra come sia possibile che vi sia dell'esistente una scienza unica, benché l'esistente sia considerato come omonimo e che nelle cose omonime non vi può essere né una natura unica né una scienza o un'arte unica, né uno stesso principio. Egli divide, cioè, le cose raccolte sotto un termine comune in omonime, sinonime e, infine, nominate secondo una unità o qualcosa di uno [*aph' henos tinos e pros hen ti legomena*]²⁴. Aristotele, suggerisce Alessandro, concepisce cioè l'esistente come qualcosa di medio tra gli omonimi e i sinonimi, inserendo fra di essi quelle cose che considera «in riferimento a un'unità e a una natura una». A queste non compete né l'identità rispetto al predicato che definisce i sinonimi né la radicale eterogeneità propria degli omonimi: «ma vi è fra di esse una certa comunità, che consiste nel fatto che, se esse sono ciò che il loro nome esprime, lo devono all'esistenza di una certa natura della cosa che è il loro principio, rispetto alla quale sono in un certo rapporto [*logon*] e a causa del quale partecipano dello stesso nome»²⁵.

Se si ricorda che Aristotele, nella sua esposizione della teoria platonica, aveva definito il rapporto tra le cose sensibili e le idee con la formula: «la molteplicità dei sinonimi è omonima per partecipazione rispetto alle idee» (987 b, 10), ciò che egli sta cercando nel libro Γ è appunto lo statuto di unità che, al di là dell'omonimia e della sinonimia, appartiene in proprio all'*on hei on*; ed è questo che egli chiamerà *ousia*. Ricœur ha suggerito che l'unità in questione è quella dell'analogia, ma ciò non semplifica in alcun modo il problema, dato che, com'è stato autorevolmente osservato, «Aristotele non dedica all'analogia che un interesse distratto, marginale e, almeno in sede analitica, chiaramente derogativo»²⁶. Nessuna delle fugaci definizioni che Aristotele dà dell'analogia (uguaglianza di rapporti fra almeno quattro termini [Eth. Nic. 1131, 31]; particolare rispetto al particolare

Natur, allerdings nicht in homonymer Weise [*pros hen kai mian physin, kai ouch homonymos* (1003 a, 33)]»; Aristoteles nennt Dinge, die denselben Namen, aber eine unterschiedliche Definition haben, homonym, solche, die denselben Namen und dieselbe Definition haben, synonym. Alexander von Aphrodisias erkennt intuitiv in seinem Kommentar: Es geht also darum, die besondere Einheit zu definieren, die weder homonym noch synonym ist und zum Sein gehört: „Nachdem er gesagt hat, dass es eine Wissenschaft vom Existierenden als Existierendem, von seinen Prinzipien und Ursachen gibt und sie unter dem Namen Weisheit zusammengefasst hat, zeigt er [Aristoteles], wie es möglich ist, dass es vom Existierenden eine einzige Wissenschaft gibt, obwohl das Existierende als homonym betrachtet wird, und dass es in homonymen Dingen weder eine einzige Natur noch eine einzige Wissenschaft oder Kunst noch ein und dasselbe Prinzip geben kann. Er unterteilt also die unter einem gemeinsamen Ausdruck zusammengefassten Dinge in homonyme, synonyme und in Dinge, die gemäß einer Einheit oder auf ein Eines hin benannt werden [*aph' henos tinos e pros hen ti legomena*].²⁴ Aristoteles, so suggeriert Alessandro, begreift das Existierende als etwas Mittleres zwischen den homonymen und den synonymen Dingen und fügt zwischen ihnen jene Dinge ein, die er „in Bezug auf eine Einheit und eine Natur“ betrachtet. Diese weisen weder die Identität in Bezug auf das Prädikat auf, das die Synonyme definiert, noch die radikale Heterogenität der Homonyme: „Doch zwischen ihnen gibt es eine gewisse Gemeinsamkeit, die darin besteht, dass sie, wenn sie das sind, was ihr Name ausdrückt, dies der Existenz einer bestimmten Natur der Sache verdanken, die ihr Prinzip ist, zu der sie in einer bestimmten Beziehung stehen [*logon*] und aufgrund dessen sie dasselbe Nomen tragen“.²⁵

Erinnern wir uns, dass Aristoteles in seiner Darstellung der platonischen Theorie die Beziehung zwischen den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und den Ideen mit der Formel definiert hatte: „Die Vielfalt der Synonyme ist homonym durch Teilhabe an den Ideen“ (987 b, 10). Folglich ist das, was er in Buch Γ sucht, genau der Status der Einheit, der über die Homonymie und Synonymie hinaus dem *on hei on* eigen ist; und genau das wird er *ousia* nennen. Ricœur hat vorgeschlagen, dass es sich bei der fraglichen Einheit um die analog Einheit handelt, aber das vereinfacht das Problem in keiner Weise, denn es wurde treffend bemerkt: „Aristoteles widmet der Analogie nur ein flüchtiges, marginales und, zumindest in analytischer Hinsicht, eindeutig abwertendes Interesse“.²⁶ Keine der flüchtigen Definitionen der Analogie, die Aristoteles gibt (Gleichheit der Beziehungen zwischen mindestens vier Begriffen [Eth. Nic. 1131, 31];

[An. pr. 69 a, 13-16]; altro rispetto ad altro [Met. 1016 b, 34]) si applica infatti all'esistente in quanto esistente. D'altra parte, malgrado il fatto che a volte sembri parlare di genere e di specie, Aristotele esclude esplicitamente che l'esistente possa costituire un genere (An. post. 92 b: *ou gar genos to on*). La sola conclusione possibile è che l'unità della prima filosofia resta fino alla fine problematica e che la sua relazione ai « tagli » delle scienze particolari non può essere inequivocamente definita.

E possibile, allora, che in quella che i moderni chiamano analogia, nel *pros hen* cui si riferiscono i vari significati dell'essere, si nasconda in realtà il problema della scissione originaria dell'*ousia* di cui la metafisica cerca di venire a capo. In questione nel *pros hen* è, cioè, il puro fatto che l'essere si dica, al di qua o al di là del *pollachos*, dei molti modi in cui esso si dice. Possiamo allora definire l'«uno» al quale si possono ricondurre i molteplici modi del dire come l'«esser-detto», il mero fatto di avere un nome nel linguaggio. Ed è evidente che un tale esser-detto (l'ente in quanto è detto ente) non è né un significato né una denotazione, non è integralmente ascrivibile né alla *langue* né alla *parole*, ma si riferisce allo statuto originario del linguaggio al di qua o al di là della scissione in senso e denotazione. Come tale, esso non può mai essere raggiunto come «uno», non ha un luogo proprio, ma si dà ogni volta nella molteplicità dei detti (*legomena*).

16. Possiamo allora provare a definire con maggior precisione la posta in gioco in quella che agli studiosi moderni appare come la non coincidenza nel pensiero di Aristotele di metafisica e filosofia prima. In questione in questo scarto è, piuttosto, l'unità della conoscenza filosofica, che Aristotele pone in modo problematico fin dall'inizio del libro Γ. Se «studiare gli enti in quanto enti compete infatti a una sola scienza» (1003 b, 15), ciò non esclude, tuttavia, che questa scienza una si articoli poi in varie specie (1003 b, 22). E se, nel passo sopra citato, si afferma che vi sono «altrettante parti [mere] della filosofia quante sono le sostanze [ousiai]», nel libro E le tre «filosofie

das Besondere im Verhältnis zum Besonderen [An. pr. 69 a, 13-16]; das Andere im Verhältnis zum Anderen [Met. 1016 b, 34]), bezieht sich auf das Existierende als Existierendes. Andererseits scheint Aristoteles zwar manchmal von Gattung und Art zu sprechen, schließt jedoch ausdrücklich aus, dass das Existierende eine Gattung bilden kann (An. post. 92 b: *ou gar genos to on*). Die einzig mögliche Schlussfolgerung lautet: Die Einheit der ersten Philosophie bleibt bis zum Ende problematisch, und ihre Beziehung zu den „Schnitten“ der einzelnen Wissenschaften kann nicht eindeutig definiert werden.

Möglicherweise verbirgt sich also in dem, was die Moderne als Analogie bezeichnet, in dem *pros hen*, auf das sich die verschiedenen Bedeutungen des Seins beziehen, in Wirklichkeit das Problem der ursprünglichen Spaltung der *ousia*, das die Metaphysik zu lösen versucht. Im *pros hen* geht es also um die reine Tatsache, dass das Sein ausgesagt wird diesseits oder jenseits des *pollachos*, d.h. der vielen Arten, wie es ausgesagt wird. Wir können dann das „Eine“, auf das die vielfältigen Arten des Sagens zurückgeführt werden können, als das „Gesagtsein“ definieren, als die bloße Tatsache, dass es einen Namen in der Sprache hat. Und offensichtlich ist ein solches Gesagtsein (das Seiende, insofern es als Seiendes *ausgesagt* wird) weder ein Bedeutetes noch ein Bezeichnetes, es ist weder vollständig der *langue* noch der *parole* zuzuschreiben, sondern bezieht sich auf den ursprünglichen Status der Sprache diesseits oder jenseits der Spaltung in Sinn und Bezeichnung. Als solches kann es niemals als „eins“ erreicht werden, es hat keinen eigenen Ort, sondern gibt sich jedes Mal in der Vielfalt der Gesagten (*legomena*).

16. Wir können also versuchen, genauer zu definieren, was auf dem Spiel steht, wenn moderne Gelehrte meinen, Metaphysik und Erste Philosophie fielen im Denken des Aristoteles nicht zusammen. Bei dieser Diskrepanz geht es vielmehr um die Einheit der philosophischen Kenntnis, die Aristoteles seit Beginn des Buches Γ als problematisch darstellt. Wenn „das Studium der Seienden als Seiende einer einzigen Wissenschaft zukommt“ (1003 b, 15), schließt dies jedoch nicht aus, dass diese eine Wissenschaft sich dann in verschiedene Arten gliedert (1003 b, 22). Und wenn in der oben zitierten Passage behauptet wird, dass es „ebenso viele Teile [mere] der Philosophie gibt, wie es Substanzen

teoretiche», matematica, fisica e teologia, sono articolate insieme secondo una relazione complessa che include il primato della teologia e, insieme, l'impossibilità di definire il suo oggetto se non rispetto a quello delle altre due. La filosofia prima nomina, cioè, uno spazio epistemico la cui unità è da una parte apertamente rivendicata e dall'altra incessantemente messa in questione. E il nesso fra questi due gesti è così stretto, che si è potuto scrivere che la filosofia prima si costituisce per differenziazione rispetto alla fisica e che pertanto «il concetto di filosofia prima è un concetto di filosofia seconda»²⁷. Quella che la tradizione dell'Occidente ha finito col chiamare metafisica non è tanto una disciplina autonoma, quanto il luogo in cui si decidono i confini fra la filosofia e le altre scienze, allo scopo di assicurare l'unità del sapere e, insieme, di governare i conflitti che nascono dalle partizioni interne a questa pretesa unità.

Se il pensiero occidentale non ha fatto «in antico, ora e sempre» che porre la domanda «che cosa è l'ente?» e se questa domanda l'ha messo in una strada senza uscita, ciò è forse perché l'oggetto della filosofia prima è, già a partire dalle *Categorie* aristoteliche, scisso, non è propriamente *un* oggetto. Nel momento in cui l'*ousia* delle *Categorie* cade in un discorso e diventa «quel che era per quel certo ente determinato essere [to ti en einai]», il suo *ergon* non può essere che la posizione di una pluralità di discorsi e di saperi, ciascuno definito da un oggetto determinato. Il problema della filosofia prima non è, cioè, la pretesa scissione di metafisica e teologia, quanto piuttosto l'intima partizione della conoscenza teoretica in almeno tre scienze o «filosofie». Essa si costituisce in questo modo come la dimensione primaria, rispetto alla quale le scienze – in particolare la matematica e la fisica – sono *mere*, cioè, secondo il significato originale del termine, regioni o parti assegnate come destino (*moirai*). La filosofia prima ha assegnato all'Occidente come destino le scienze fisiche e matematiche e, insieme, nello stesso gesto, ricavando da questa destinazione un oggetto residuale quanto problematico, si è posta come sovrana (*kyriotate* [1064 b, 1]) rispetto a esse.

[ousiai] gibt", werden in Buch E die drei „theoretischen Philosophien“, Mathematik, Physik und Theologie, in einer komplexen Beziehung miteinander verbunden. Das schließt den Vorrang der Theologie ein sowie zugleich die Unmöglichkeit, deren Gegenstand ohne Bezug auf die beiden anderen zu definieren. Die erste Philosophie benennt also einen epistemischen Raum, dessen Einheit einerseits offen beansprucht und andererseits unaufhörlich in Frage gestellt wird. Und die Verbindung zwischen diesen beiden Gesten ist so eng, dass man schreiben konnte: Die erste Philosophie konstituiert sich durch Differenzierung gegenüber der Physik, und daher ist „der Begriff der ersten Philosophie ein Begriff der zweiten Philosophie“.²⁷ Was die westliche Tradition schließlich als Metaphysik bezeichnet hat, ist weniger eine eigenständige Disziplin als vielmehr der Ort, an dem die Grenzen zwischen der Philosophie und den anderen Wissenschaften festgelegt werden, um die Einheit des Wissens zu gewährleisten und gleichzeitig die Konflikte zu regeln, die aus den inneren Spaltungen dieser behaupteten Einheit entstehen.

Wenn das westliche Denken „in der Antike, heute und immer“ nur die Frage „Was ist das Seiende?“ gestellt hat und wenn diese Frage in eine Sackgasse geführt hat, dann vielleicht deshalb, weil der Gegenstand der ersten Philosophie bereits seit den aristotelischen *Kategorien* gespalten ist und eigentlich nicht *ein* Gegenstand ist. In dem Moment, in dem die *ousia* der *Kategorien* in einen Diskurs fällt und zu „dem wird, was dieses bestimmte Wesen war [to ti en einai]“, kann ihr *ergon* nur darin bestehen, eine Vielzahl von Diskursen und Wissensformen zu etablieren, die jeweils durch ein bestimmtes Objekt definiert sind. Das Problem der ersten Philosophie ist also nicht die behauptete Spaltung von Metaphysik und Theologie, sondern vielmehr die innerste Aufteilung des theoretischen Wissens in mindestens drei Wissenschaften oder „Philosophien“. Auf diese Weise konstituiert sie sich als die primäre Dimension, in Bezug auf welche die Wissenschaften – insbesondere Mathematik und Physik – *mere* sind, d.h. gemäß der ursprünglichen Wortbedeutung Bereiche oder Teile, die als Schicksal (*moirai*) zugewiesen sind. Die erste Philosophie hat dem Westen die physikalischen und mathematischen Wissenschaften als Schicksal zugewiesen und sich gleichzeitig gegenüber diesen Wissenschaften als Herrscherin (*kyriotate* [1064 b, 1]) positioniert, indem sie aus dieser Bestimmung ein restförmiges und damit problematisches Objekt gewonnen hat.

Nella cultura occidentale è, cioè, in corso una *palaia diaphora* non soltanto, come asseriva Platone (Rep. 607 b), fra la filosofia e la poesia, ma innanzitutto fra la filosofia e la scienza, il cui esordio coincide con la posizione aristotelica della filosofia prima. Non sorprende allora che l'unità del sapere occidentale, fin dall'inizio incerta e minacciata, sia giunta a una rottura di cui cominciamo appena a misurare tutta la gravità. L'articolazione della conoscenza teoretica, che pretendeva di mantenere l'unità attraverso una tripartizione che assicurava alla filosofia una sovranità sulle altre scienze, si è rivelata precaria, forse proprio perché perseguiva a tutti i costi una coerenza inesistente. Sarebbe stata, infatti, certamente possibile un'altra statuizione delle frontiere, che, separando più nettamente e con chiarezza gli ambiti rispettivi e rinunciando eventualmente a porsi come scienza, avrebbe assicurato tanto alla filosofia che alle scienze non sovranità o dipendenza, ma una piena e reciproca autonomia. La filosofia, volendo assicurare il suo primato sulle scienze e, insieme, assegnandole come destino all'Occidente, ha finito invece senza avvedersene con l'asservirsi a esse, e dopo essersi a lungo configurata come *ancilla theologiae* è ora, secondo ogni evidenza, semplicemente una impotente *ancilla scientiarum*.

In der westlichen Kultur findet also nicht nur, wie Platon (Rep. 607 b) behauptete, ein alter Streit (*palaia diaphora*) zwischen Philosophie und Poesie statt, sondern vor allem zwischen Philosophie und Wissenschaft. Der Beginn dieses Streites fällt mit der aristotelischen Etablierung der ersten Philosophie zusammen. Es überrascht daher nicht, dass die Einheit des westlichen Wissens, die von Anfang an unsicher und bedroht war, zu einem Bruch gelangt ist, dessen ganze Schwere wir gerade erst zu ermessen beginnen. Die Gliederung der theoretischen Kenntnis, die vorgab, die Einheit durch eine Dreiteilung aufrechtzuerhalten, die der Philosophie die Vorherrschaft über die anderen Wissenschaften sicherte, hat sich als prekär erwiesen, vielleicht gerade weil sie um jeden Preis eine nicht existente Kohärenz anstrebte. Tatsächlich wäre sicherlich eine andere Festlegung der Grenzen möglich gewesen, die durch eine klarere und deutlichere Trennung der jeweiligen Bereiche und den Verzicht der Philosophie, sich als Wissenschaft zu positionieren, sowohl der Philosophie als auch den Wissenschaften keine Vorherrschaft oder Abhängigkeit gesichert hätte, sondern die volle gegenseitige Autonomie. Die Philosophie, die ihren Primat gegenüber den Wissenschaften sichern und diese gleichzeitig als Schicksal dem Westen zuweisen wollte, hat sich, ohne es zu merken, ihnen unterworfen. Nachdem sie sich lange Zeit als *ancilla theologiae* verstanden hat, ist sie nun allem Anschein nach einfach eine machtlose *ancilla scientiarum*.

Capitolo secondo La filosofia divisa

1. Il termine «metafisica», nella sua forma latina *metaphysica*, è stato inventato da Domenico Gundissalino (o Gondisalvi, ca. 1110-1190), un personaggio della cui vita sappiamo poco, ma che ha svolto una funzione singolare nella storia della filosofia come traduttore dall'arabo di Ibn Gabirol, di Farabi e soprattutto della sezione metafisica del *Kitàb ash-Shifà'* di Avicenna (col titolo *Liber de philosophia prima*, in collaborazione, secondo la prassi dei traduttori toledani, con un ebreo, Avendauth). Il suo gesto è tanto più decisivo, in quanto fino a quel momento il sintagma *ta meta ta physika* veniva usato soltanto per designare un'opera di Aristotele, mentre la disciplina corrispondente veniva comunemente designata come teologia. Così Boezio, che nei suoi commenti usa quattro volte l'espressione come riferimento bibliografico, quando deve designare la disciplina corrispondente si serve invece del sintagma «scienza teologica». «Vi sono tre parti della scienza speculativa, – scrive nel *De Trinitate* (cap. 11) –, la *naturale*, che si occupa delle cose non astratte [*inabstracta*], cioè le forme dei corpi con la materia, che non può essere separata in atto dai corpi [...], la *matematica*, che si occupa delle cose senza movimento ma non astratte [...], la *teologica*, che si occupa delle cose senza movimento e astratte e separabili, poiché la sostanza di Dio non ha materia né movimento». Anche gli autori arabi usano la traslitterazione *matâtâfusîqâ* o la traduzione letterale «ciò che è dopo la natura» per il libro e chiamano invece la materia corrispondente *al-'ilm al-ilâhî*, cioè «scienza delle cose divine»¹. Se in alcuni manoscritti di Abelardo la formula *meta ta physika* viene abbreviata in *meta physika*, l'espressione si riferisce però sempre al libro di Aristotele.

E nel Prologo al *De divisione philosophiae*, che Gundissalino apre con un elogio del buon tempo antico («felice l'età antica, che ha prodotto così tanti sapienti, simili a stelle che illuminano le tenebre del mondo»), che il termine *metaphysica* fa discretamente la sua comparsa, come sinonimo di

Zweites Kapitel Die geteilte Philosophie

1. Der Begriff „Metaphysik“, in seiner lateinischen Form *metaphysica*, wurde von Domenico Gundissalinus (oder Gondisalvi, ca. 1110-1190) geprägt, einer Persönlichkeit, über deren Leben wir wenig wissen, die jedoch in der Geschichte der Philosophie eine einzigartige Rolle als Übersetzer aus dem Arabischen von Ibn Gabirol, Al-Farabi und vor allem des metaphysischen Teils von Avicennas *Kitàb ash-Shifà'* (unter dem Titel *Liber de philosophia prima*, in Zusammenarbeit – gemäß der Praxis der toledanischen Übersetzer – mit einem Juden, Avendauth) spielte. Seine Geste ist umso entscheidender, als man bis zu diesem Zeitpunkt der Ausdruck *ta meta ta physika* nur zur Bezeichnung eines Werkes von Aristoteles verwendete, während die entsprechende Disziplin gemeinhin als Theologie bezeichnet wurde. So verwendet Boethius, der in seinen Kommentaren den Ausdruck viermal als bibliografischen Verweis nutzt, stattdessen den Ausdruck „theologische Wissenschaft“, wenn er die entsprechende Disziplin bezeichnen muss. „Es gibt drei Teile der spekulativen Wissenschaft“, schreibt er in *De Trinitate* (Kap. 11), „die Naturwissenschaft, welche die nicht abstrakten Dingen [*inabstracta*] behandelt, d.h. die Formen der Körper mit der Materie, die nicht tatsächlich von den Körpern getrennt werden können [...], die Mathematik, die sich mit den unbewegten, aber nicht abstrakten Dingen befasst [...], die theologische, die sich mit Dingen ohne Bewegung und abstrakten und abtrennbaren Dingen befasst, da die Substanz Gottes weder Materie noch Bewegung hat“. Auch die arabischen Autoren verwenden für das Buch die Transliteration *matâtâfusîqâ* oder die wörtliche Übersetzung „das, was nach der Natur kommt“ und bezeichnen das entsprechende Fachgebiet hingegen als *al-'ilm al-ilâhî*, also „Wissenschaft von den göttlichen Dingen“.¹ Auch wenn in einigen Handschriften Abaelards die Formel *meta ta physika* zu *meta physika* abgekürzt wird, bezieht sich der Ausdruck dennoch immer auf das Buch des Aristoteles.

Und im Prolog zum Werk *De divisione philosophiae*, das Gundissalinus mit einer Lobeshymne auf die gute alte Zeit eröffnet („glücklich das antike Zeitalter, das so viele Gelehrte hervorgebracht hat, gleich Sternen, die die Finsternis der Welt erhellen“), taucht der Begriff *meta-physica* diskret auf, als Synonym für die erste Philoso-

filosofia prima e, con un'inaspettata inversione dell'ordine aristotelico, come «terza» dopo la fisica e la matematica: «La prima parte della divisione è detta scienza fisica ovvero naturale, che è la prima e infima; la seconda si chiama scienza matematica o disciplinare, che è la media; la terza si chiama teologia ovvero scienza prima, ovvero filosofia prima, ovvero metafisica [*tercia dicitur theologia sive scienza prima sive philosophia prima sive metaphysica*]»². Più avanti, i nomi filosofia prima e metafisica sono così spiegati: «Viene detta filosofia prima, poiché è la scienza della prima causa dell'essere, e viene anche detta causa delle cause, perché in essa si tratta di Dio, che è causa di tutto. Viene anche detta metafisica, cioè dopo la fisica [*post physicam*], perché tratta di ciò che è dopo la natura [*de eo quod est post naturam*].³ Questa posteriorità (*posteritas*) della metafisica rispetto alla fisica non si riferisce alla scienza stessa, ma all'ordine della nostra facoltà conoscitiva: «considerata in se stessa questa scienza dovrebbe piuttosto essere chiamata "prima della natura" [*ante naturam*] poiché ciò che essa indaga essenzialmente come scienza è prima della natura».⁴

2. La definizione della filosofia prima come scienza in cui si tratta di Dio (*quia in ea agitur de Deo*) sembra contraddire quanto Gundissalino aveva scritto subito prima, precisando che la materia di questa scienza non è Dio, ma «ciò che è di tutto più comune ed evidente, cioè l'ente».⁵ La contraddizione si risolve almeno in parte, se si considera che la prima definizione era contenuta nella spiegazione del nome della metafisica (*quare sic vocatur*), mentre la seconda si riferisce alla sua materia. Ripetendo una tesi di Avicenna, Gundissalino afferma qui che coloro che posero come materia della metafisica Dio si sono ingannati, perché, «secondo quanto dice Aristotele, nessuna scienza può indagare [l'esistenza della] sua materia, mentre in questa scienza si indaga se Dio esista. Pertanto Dio non è la sua materia».⁶ La contraddizione tuttavia non scompare, perché a proposito del genere a cui ascrivere la scienza prima Gundissalino afferma senza riserve che, in quanto si occupa di ciò che è separato dalla materia e dal movimento, essa «tratta della causa delle cause e del principio dei principi, che è Dio».⁷ È stato suggerito che egli cercava probabilmente di venire a capo di un'aporia presente già in Aristotele, che afferma più volte che l'ente non è un genere e sembra tuttavia implicare che ogni scienza abbia un genere presupposto (*genos ypokeimenon*) (*An. post.* 75 a, 42) e, in *Met.* 1026 a, 21, definisce

philie und, in einer unerwarteten Umkehrung der aristotelischen Reihenfolge, als „dritte“ nach der Physik und der Mathematik: „Der erste Teil der Einteilung wird physische oder Naturwissenschaft genannt, die die erste und unterste ist; der zweite Teil wird mathematische oder disziplinäre Wissenschaft genannt, die die mittlere ist; der dritte Teil wird Theologie oder erste Wissenschaft oder erste Philosophie oder Metaphysik genannt [*tercia dicitur theologia sive scienza prima sive philosophia prima sive metaphysica*]“. Weiter unten werden die Bezeichnungen „erste Philosophie“ und „Metaphysik“ wie folgt erläutert: „Sie wird erste Philosophie genannt, da sie die Wissenschaft von der ersten Ursache des Seins ist, und sie wird auch Ursache der Ursachen genannt, weil es in ihr um Gott geht, der die Ursache von allem ist. Sie wird auch Metaphysik genannt, das heißt nach der Physik [*post physicam*], weil sie sich mit dem befasst, was nach der Natur ist [*de eo quod est post naturam*].³ Diese Nachordnung (*posteritas*) der Metaphysik gegenüber der Physik bezieht sich nicht auf die Wissenschaft selbst, sondern auf die Ordnung unseres Erkenntnisvermögens: „Für sich genommen müsste diese Wissenschaft eher als „vor der Natur“ [*ante naturam*] bezeichnet werden, da das, was sie als Wissenschaft im Wesentlichen erforscht, vor der Natur steht“.⁴

2. Die Definition der ersten Philosophie als Wissenschaft, in der es um Gott geht (*quia in ea agitur de Deo*), scheint dem zu widersprechen, was Gundissalinus unmittelbar zuvor geschrieben hatte, als er präzierte: Der Gegenstand dieser Wissenschaft ist nicht Gott, sondern „das, was von allem am allgemeinsten und offensichtlichsten ist, nämlich das Seiende“.⁵ Der Widerspruch löst sich zumindest teilweise auf, wenn man bedenkt, dass die erste Definition in der Erklärung des Namens der Metaphysik (*quare sic vocatur*) enthalten war, während sich die zweite auf ihren Gegenstand bezieht. In Anlehnung an eine These von Avicenna behauptet Gundissalino hier, dass diejenigen, die Gott als Gegenstand der Metaphysik setzten, sich getäuscht haben, denn „nach Aristoteles kann keine Wissenschaft [die Existenz] ihres Gegenstands untersuchen, während in dieser Wissenschaft untersucht wird, ob Gott existiert. Daher ist Gott nicht ihr Gegenstand“.⁶ Der Widerspruch verschwindet jedoch nicht, denn in Bezug auf die Gattung, der die erste Wissenschaft zuzuordnen ist, bekräftigt Gundissalinus vorbehaltlos, dass sie sich mit dem befasst, was von Materie und Bewegung getrennt ist, und daher „von der Ursache der Ursachen und vom Prinzip der Prinzipien handelt, das Gott ist“.⁷ Es wurde vermutet, dass er wahrscheinlich versuchte, eine Aporie zu lösen, die bereits bei Aristoteles vorhanden war, der mehrfach feststellt, dass das Seiende keine Gattung ist,

l'oggetto della filosofia prima come il «genere più onorevole [*timiotaton genos*]». Ancora una volta, la scissione dell'oggetto della filosofia prima non è tanto fra l'ente e il divino in quanto tali, quanto piuttosto fra i vari significati del termine *on* e il *pros hen*, l'unità alla quale essi analogicamente si riferiscono. Se, secondo *Met.* 1016 b, 34, si può chiamare analogica l'unità fra elementi che non appartengono allo stesso genere, questa unità non è con ciò in alcun modo definita.

und dennoch zu implizieren scheint, dass jede Wissenschaft eine vorausgesetzte Gattung (*genos ypokeimēnon*) hat (*An. post.* 75 a, 42), und in *Met.* 1026 a, 21 den Gegenstand der ersten Philosophie als die „ehrenwertere Gattung [*timiotaton genos*]“ definiert. Wiederum liegt die Spaltung des Gegenstands der ersten Philosophie nicht so sehr zwischen dem Seienden und dem Göttlichen als solchen, sondern vielmehr zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs *on* und dem *pros hen*, der Einheit, auf die sie sich analog beziehen. Wenn man gemäß *Met.* 1016 b, 34 die Einheit zwischen Elementen, die nicht derselben Gattung angehören, als analog bezeichnen kann, ist diese Einheit damit in keiner Weise definiert.

3. È bene riflettere sul titolo del libro, che dà per scontato che la filosofia sia costitutivamente divisa in parti. L'*incipit* dei manoscritti è, quanto all'essenzialità di questa partizione, decisamente eloquente: *Incipit liber de divisione philosophie in partes suas et parcium in partes suas secundum philosophos*. E che questa divisione implichi, nello stesso tempo, il primato gerarchico della filosofia è enunciato con forza nel teorema «non vi è nessuna scienza che non sia una parte della filosofia [*nulla est sciencia que philosophie non sita aliqua pars*]»⁸: non solo la filosofia è costitutivamente compartita, ma in questa partizione sono comprese non soltanto la fisica e la matematica, ma in qualche modo tutte le scienze. Ogni sapere è parte della conoscenza prima (o ultima), a cui afferisce «tutto ciò che illumina l'anima umana alla conoscenza della verità e l'infiama all'amore del bene».⁹ Per questo il trattato sulla *Divisione della filosofia* include un'analisi di tutte le scienze e le arti, dalla grammatica alla medicina, dall'astronomia alla musica, che, se non sono tecnicamente parti della scienza dell'essere, sono «sotto la scienza che tratta dell'essere [*sub sciencia, que tractat de ente*]».¹⁰

3. Es lohnt sich, über den Titel des Buches nachzudenken, der voraussetzt, dass die Philosophie konstitutiv in Teile gegliedert ist. Der Anfang der Handschriften ist, was die Wesentlichkeit dieser Gliederung betrifft, ausgesprochen aussagekräftig: *Incipit liber de divisione philosophie in partes suas et parcium in partes suas secundum philosophos*. Und dass diese Einteilung zugleich den hierarchischen Vorrang der Philosophie impliziert, wird nachdrücklich zum Ausdruck gebracht im Theorem: „Es gibt keine Wissenschaft, die nicht ein Teil der Philosophie ist [*nulla est sciencia que philosophie non sita aliqua pars*]“⁸: Die Philosophie ist nicht nur konstitutiv unterteilt, sondern in dieser Einteilung sind nicht allein die Physik und die Mathematik enthalten, sondern in gewisser Weise alle Wissenschaften. Jedes Wissen ist Teil des ersten (oder letzten) Wissens, zu dem „alles gehört, was die menschliche Seele zur Erkenntnis der Wahrheit erleuchtet und sie zur Liebe zum Guten entflammt“.⁹ Aus diesem Grund enthält die Abhandlung über die Einteilung der Philosophie eine Analyse aller Wissenschaften und Künste, von der Grammatik bis zur Medizin, von der Astronomie bis zur Musik, die, wenn sie technisch gesehen keine Teile der Wissenschaft vom Sein sind, sich „unter der Wissenschaft befinden, die sich mit dem Sein befasst [*sub sciencia, que tractat de ente*]“.¹⁰

Il primato della metafisica rispetto alle altre scienze si fonda infatti nella sua capacità di certificare i loro principi. «Poiché i principi delle scienze non sono in sé manifesti, è necessario che si manifestino in un'altra scienza, o particolare come essa stessa o in una di essa più comune. In questo modo si giunge in ultimo senza dubbio a quella scienza che è più comune di tutte le altre. Dunque i principi delle altre scienze dovranno essere certificati [*certificentur*] da questa scienza [...]

Der Vorrang der Metaphysik gegenüber den anderen Wissenschaften gründet ja in ihrer Fähigkeit, deren Prinzipien zu bestätigen. „Da die Prinzipien der Wissenschaften an sich nicht offensichtlich sind, ist es notwendig, dass sie sich in einer anderen Wissenschaft kundtun, sei es in einer ebenso speziellen wie sie selbst oder in einer, die allgemeiner ist. Auf diese Weise gelangt man schließlich zweifellos zu jener Wissenschaft, die allgemeiner ist als alle anderen. Daher müssen die Prin-

la filosofia prima è più comune di tutte le scienze particolari a causa della comunità del suo soggetto». ¹¹

Nel momento in cui riceve il nome che non si separerà più da essa, la filosofia prima di Aristotele, divenuta ormai metafisica, continua a essere definita da un'intima scissione e, insieme, dall'incondizionata pretesa di sovranità sulle altre scienze.

4. La traduzione in latino delle opere di Avicenna e di Averroè coincide con la divisione della filosofia prima in due campi, secondo che il suo oggetto sia *ens*, come afferma Avicenna, o Dio e le intelligenze separate, come sostiene Averroè. L'opposizione fra ontologia e teologia che i moderni hanno proiettato sul testo di Aristotele sembra trovare qui la sua formulazione più radicale. È sufficiente, tuttavia, considerare le argomentazioni dei singoli autori per constatare che non si tratta in alcun modo di un'alternativa perentoria, in cui i due termini si escludono a vicenda. Tommaso, come il suo maestro Alberto Magno, appartiene al numero di coloro che affermano con Avicenna che il *subiectum* della metafisica è l'ente in quanto ente e non Dio. Se si legge il suo commento al *De Trinitate* di Boezio, si scopre però che non solo Dio non è escluso dalla metafisica, ma che la conoscenza di Dio ne costituisce anzi il fine proprio. Ogni scienza deve infatti presupporre come dato il suo soggetto, al quale tutti gli oggetti possono essere ricondotti o attraverso una deduzione dalla causa conosciuta agli effetti ignoti (*propter quid*) o attraverso una deduzione dagli effetti conosciuti alla causa sconosciuta (*propter quia*). Ma poiché il nostro intelletto si riferisce alle cose divine come l'occhio della nottola alla luce del sole (*ut oculus noctuae ad lucem solis*), noi possiamo giungere alla conoscenza delle cose divine solo nel secondo modo. Per questo i filosofi possono trattare delle cose divine non come del soggetto della loro scienza, ma solo in quanto esse sono il principio sconosciuto degli enti di cui si occupa la scienza dell'ente in quanto tale. La scienza divina è per questo doppia: «una scienza nella quale si considerano le cose divine non in quanto soggetto della scienza, ma in quanto principio del soggetto, e questa è la teologia di cui si occupano i filosofi, che si chiama anche metafisica. L'altra scienza, che considera le cose divine in se stesse come soggetto della scienza, è la teologia che viene trasmessa dalla

zipien der anderen Wissenschaften von dieser Wissenschaft bestätigt [certificiert] werden [...] Die erste Philosophie ist aufgrund der Gemeinsamkeit ihres Gegenstands allgemeiner als alle Einzelwissenschaften“. ¹¹

In dem Moment, in dem sie den Namen erhält, der fortan untrennbar mit ihr verbunden sein wird, wird die erste Philosophie des Aristoteles – nun zur Metaphysik geworden – weiterhin durch eine innere Spaltung und zugleich durch den bedingungslosen Anspruch auf Vorrang gegenüber den anderen Wissenschaften geprägt.

4. Die lateinische Übersetzung der Werke von Avicenna und Averroes fällt mit der Aufteilung der ersten Philosophie in zwei Bereiche zusammen, je nachdem, ob ihr Gegenstand das Sein (*ens*) ist, wie Avicenna behauptet, oder Gott und die abgetrennten Intelligenzen, wie Averroes erklärt. Der Gegensatz zwischen Ontologie und Theologie, den die Modernen auf den Text des Aristoteles projiziert haben, scheint hier seine radikalste Formulierung zu finden. Es genügt jedoch, die Argumente der einzelnen Autoren zu betrachten, um festzustellen, dass es sich keineswegs um eine zwingende Alternative handelt, in der sich die beiden Begriffe gegenseitig ausschließen. Thomas gehört, wie sein Lehrer Albertus Magnus, zu denen, die mit Avicenna behaupten, dass das *subiectum* der Metaphysik das Seiende als Seiendes und nicht Gott ist. Liest man jedoch seinen Kommentar zu Boethius' *De Trinitate*, so stellt man fest, dass Gott nicht nur nicht aus der Metaphysik ausgeschlossen ist, sondern dass die Erkenntnis Gottes vielmehr deren eigentlichen Zweck darstellt. Jede Wissenschaft muss ja ihr Subjekt als gegeben voraussetzen, auf das alle Objekte zurückgeführt werden können, entweder durch eine Ableitung von der bekannten Ursache zu den unbekannten Wirkungen (*propter quid*) oder durch eine Ableitung von den bekannten Wirkungen zur unbekannten Ursache (*propter quia*). Da sich aber unser Verstand auf die göttlichen Dinge bezieht wie das Auge der Eule auf das Sonnenlicht (*ut oculus noctuae ad lucem solis*), können wir zur Erkenntnis der göttlichen Dinge nur auf die zweite Weise gelangen. Deshalb können die Philosophen die göttlichen Dinge nicht als Gegenstand ihrer Wissenschaft behandeln, sondern nur insofern, als sie das unbekannte Prinzip der Wesen sind, mit denen sich die Wissenschaft vom Sein als solchem befasst. Die göttliche Wissenschaft ist daher zweifach: „eine Wissenschaft, in der die göttlichen Dinge nicht als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet werden, sondern als Prinzip des Gegenstands, und dies ist die Theologie, mit der sich die Philosophen beschäftigen, die auch Meta-

sacra scrittura» (*In Boeth. De Trinitate*, V, 4).

Johannes di Parigi, detto Quidort («il Dormiente», *qui dort*) – un autore indubbiamente originale, che rischiò una condanna per aver messo in dubbio la dottrina della transustanziazione –, comincia col distinguere fra il soggetto (*subiectum*) e la materia (*materia*) di una scienza: «Si può chiamare materia di una scienza tutto ciò di cui in essa si tratta e si definisce, mentre si chiama soggetto soltanto ciò che si presuppone a essa già noto». ¹² Dio non può essere pertanto oggetto della metafisica, perché questa non può presupporlo come noto, ma lo ricerca a partire dalle creature; può essere, però, pensato come una parte del suo soggetto, cioè dell'ente. «Il soggetto della metafisica – conclude audacemente il Dormiente –, è pertanto superiore al soggetto della teologia», anche se deve aggiungere cautamente che, «ciò malgrado, la teologia non è subalterna alla metafisica». ¹³

In Duns Scoto il problema del duplice oggetto della metafisica trova la sua formulazione cruciale. Egli comincia con l'evocare le due opposte posizioni di Avicenna e di Averroè, per concludere: *neutrum probo*, non sono d'accordo né con l'una né con l'altra. Le ragioni di questa «neutralità» sono così complesse che Scoto, dopo aver indagato in che misura sarebbe possibile considerare Dio come soggetto della metafisica, come vuole Averroè, sembra invece affermare con Avicenna che il soggetto della metafisica non può essere Dio, ma solo l'ente in quanto ente.

Come Tommaso, egli afferma che il soggetto di una scienza può essere oggetto di una conoscenza *propter quid* o *propter quia*, cioè procedendo dagli effetti alla causa. Una deduzione *propter quid* rispetto a Dio non è possibile, poiché l'intelletto umano non può conoscere Dio attraverso una causa che gli fosse anteriore («una tale metafisica – scrive Scoto –, la possiede Dio o potrebbero forse averla gli angeli, se si trovassero a lungo nella condizione terrena» ¹⁴). La sola conoscenza possibile è *propter quia*, ed è proprio secondo questo paradigma che Scoto considera nuovamente, contro Avicenna, la possibilità che Dio sia soggetto della metafisica. Ma anche in questo caso, in cui si risale dagli enti a Dio, la conoscenza degli enti come tali è necessariamente anteriore a

physik genannt wird. Die andere Wissenschaft, die die göttlichen Dinge an sich als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet, ist die Theologie, die durch die Heilige Schrift überliefert wird» (*In Boeth. De Trinitate*, V, 4).

Johannes von Paris, genannt Quidort („der Schlafende“, *qui dort*) – ein zweifellos origineller Autor, der eine Verurteilung riskierte, weil er die Lehre von der Transsubstantiation in Frage stellte –, beginnt damit, zwischen dem Subjekt (*subiectum*) und der Materie (*materia*) einer Wissenschaft zu unterscheiden: „Als Materie einer Wissenschaft kann man alles bezeichnen, womit sie sich befasst und was sie definiert, während man als Gegenstand nur das bezeichnet, was ihr bereits als bekannt vorausgesetzt wird“. ¹² Gott kann daher nicht Gegenstand der Metaphysik sein, da diese ihn nicht als bekannt voraussetzen kann, sondern ihn ausgehend von den Geschöpfen erforscht; er kann jedoch als Teil ihres Gegenstands, d.h. des Seienden, gedacht werden. „Das Subjekt der Metaphysik“, so schließt der „Schlafende“ kühn, „ist daher dem Subjekt der Theologie überlegen“, auch wenn er vorsichtig hinzufügen muss, dass „die Theologie dennoch der Metaphysik nicht untergeordnet ist“. ¹³

Bei Duns Scotus findet das Problem des doppelten Gegenstands der Metaphysik seine entscheidende Formulierung. Er beginnt damit, die beiden gegensätzlichen Positionen von Avicenna und Averroes anzuführen, um zu folgendem Schluss zu gelangen: *neutrum probo*, ich stimme weder der einen noch der anderen zu. Die Gründe für diese „Neutralität“ sind so komplex, dass Scotus, nachdem er untersucht hat, inwieweit es möglich wäre, Gott als Gegenstand der Metaphysik zu betrachten, wie es Averroes will, stattdessen mit Avicenna zu behaupten scheint, der Gegenstand der Metaphysik könne nicht Gott sein, sondern nur das Seiende als Seiendes.

Wie Thomas bekräftigt er, dass das Subjekt einer Wissenschaft Gegenstand einer Erkenntnis *propter quid* oder *propter quia* sein kann, d.h. indem man von den Wirkungen zur Ursache gelangt. Eine *propter-quid*-Schlussfolgerung in Bezug auf Gott ist nicht möglich, da der menschliche Verstand Gott nicht durch eine ihm vorausgehende Ursache erkennen kann („eine solche Metaphysik“, schreibt Scotus, „besitzt Gott oder vielleicht könnten die Engel sie besitzen, wenn sie sich lange Zeit im irdischen Zustand befänden“ ¹⁴). Die einzig mögliche Erkenntnis ist *propter quia*, und genau nach diesem Paradigma erwägt Scotus erneut, entgegen Avicenna, die Möglichkeit, dass Gott Gegenstand der Metaphysik sei. Doch auch in diesem Fall, in dem man von den Wesen zu Gott zurückgeht, geht die Erkenntnis

quella che li riconduce a Dio. Alla metafisica che ha Dio come soggetto dovrà precedere «un'altra metafisica» (*alia metaphysica*), che tratterà degli enti in quanto enti. La metafisica può porsi come scienza dell'ente in quanto ente solo a patto di presupporre e, insieme, trascendere le altre scienze, che diventano ora tre, cioè, oltre alla matematica e alla fisica, anche la teologia (ovvero, la metafisica che ha per soggetto Dio). La filosofia prima diventa così costitutivamente *scientia transcendens*, sia nel senso che essa ha per oggetto, come vedremo, i predicati trascendentali, sia perché essa si definisce costitutivamente attraverso il suo trascendere le altre scienze speciali: *Ita metaphysica transcendens est tota prior scientia divina, et ita essent quatuor scientiae speculativae, una transcendens et tres speciales*.¹⁵ Ancora una volta, la metafisica si definisce sempre in relazione ad altri saperi «speciali», che a un tempo supera e presuppone.

der Wesen als solche notwendigerweise derjenigen voraus, die sie auf Gott zurückführt. Der Metaphysik, die Gott zum Gegenstand hat, muss „eine andere Metaphysik“ (*alia metaphysica*) vorausgehen, die sich mit den Seienden als Seienden befasst. Die Metaphysik kann sich nur dann als Wissenschaft vom Seienden als Seienden darstellen, wenn sie die anderen Wissenschaften voraussetzt und zugleich über sie hinausgeht; diese sind nun drei, und zwar neben der Mathematik und der Physik auch die Theologie (d.h. die Metaphysik, die Gott zum Gegenstand hat). Die erste Philosophie wird so konstitutiv zur *scientia transcendens*, sowohl in dem Sinne, dass sie, wie wir sehen werden, die transzendentalen Prädikate zum Gegenstand hat, als auch weil sie sich konstitutiv dadurch definiert, dass sie die anderen Spezialwissenschaften übersteigt: *Ita metaphysica transcendens est tota prior scientia divina, et ita essent quatuor scientiae speculativae, una transcendens et tres speciales*.¹⁵ Wieder einmal definiert sich die Metaphysik stets in Beziehung zu anderen „speziellen“ Wissenschaften, die sie zugleich übersteigt und voraussetzt.

Capitolo terzo Critica del trascendentale

Metaphysicus est artifex universalis et transcendens
atque primus philosophus per se passiones entis in

quantum ens inquirens.

NICOLAUS BONETUS, *Metaphysica*.

A partire dal secolo xiv il concetto di metafisica subisce una trasformazione le cui conseguenze nella storia del pensiero occidentale non sono state ancora compiutamente valutate. Questa trasformazione, che coincide con l'invenzione dei termini trascendentali – e, in particolare, con l'emergenza del trascendentale (o supertrascendentale) *res* –, ha per effetto uno spostamento dell'oggetto della filosofia prima dall'esistente alla rappresentazione, dalla sfera dell'essere a quella della conoscenza (o come dirà Enrico di Gand e altri dopo di lui, à *objectum*, l'oggetto reale, *objectum*, il puro correlato di ogni atto di conoscenza, indipendentemente dalla sua esistenza al di fuori della mente). Conseguentemente si modifica anche il rapporto fra la metafisica e le altre scienze che abbiamo cercato di ricostruire in Aristotele. Se la metafisica non delimita più un ambito dell'essere, il più ampio e comune, del quale le scienze ricevono in carico una regione, ma una sfera della conoscenza, la più generica e indeterminata, tanto più si rafforza l'autonomia dei saperi che a questa conoscenza vuota di oggetti sostituiscono delle operazioni efficaci e dei contenuti determinati.

Si suole identificare la prima trattazione dei trascendentali, che avrà una così tenace discendenza nella storia della filosofia non solo fino a Kant, nella *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere (circa 1230). In realtà il termine *transcendens*, che è quello che useranno costantemente i filosofi medievali, nel testo manca; ma già nel Prologo, subito dopo aver enunciato il tema del trattato (*de bono autem intendimus, principaliter quod ad theologiam pertinet*), Filippo evoca i futuri trascendentali nell'ordine che resterà costante: «i [termini] più comuni [communissima] sono questi: ente, uno, vero, buono [ens, unum, verum, bonum]»³. Poco dopo, l'unità, la verità e la bontà sono definite come «le tre condizioni concomitanti dell'essere. La prima di queste è l'unità, la seconda la verità, la terza la bontà» (*dicendum quod sunt tres conditiones concomitantes esse: unitas, veritas, bonitas*). Il fatto è, prosegue l'autore, che «ogni essenza ha tre condizioni che accompagnano il suo essere in quanto esiste a partire del primo ente [quae concomitantur esse eius secundum quod est a primo ente]»⁴.

Filippo è piuttosto un compilatore che un pensatore originale. Le nozioni attraverso le quali egli caratterizza le sue «condizioni» – la comunità e la concomitanza – derivano dalla *Metafisica* di Avicenna (*ens*, *res* e *aliquis* sono qui definiti «comuni a tutte le cose [*communia (...) omnibus rebus*]» e «concomitanti [*comitantia*] fra loro»), sulla cui importanza fondamentale per l'elaborazione della dottrina scolastica dei trascendentali avremo modo di tornare. Essenziale è, però, che siano presenti entrambi i caratteri che definiranno i trascendentali: l'essere i termini più generali e comuni a tutte le cose e il loro essere inseparabili dall'essere fin quasi a coincidere con esso. La scolastica preciserà che questi termini sono detti trascendenti perché trascendono ciascuna delle categorie di Aristotele e il termine tecnico per definire la loro relazione reciproca non sarà più la concomitanza, ma la convertibilità: *ens*, *unum*, *verum*, *bonum* si convertono (*convertuntur*) l'uno nell'altro. Dire *ens*, dire che qualcosa è, significa anche dire che è uno, vero e buono, così come dire uno, vero e buono significa nello stesso tempo riferirsi a un esistente.

La prima apparizione del termine *transcendentia* è nel commento al *Peri hermeneias* di Giovanni Pao (scritto tra il 1231 e il 1235), che menziona come *nomina transcendentia aliquid et unum, res et ens*, e nella *Summa theologiae* di Rolando da Cremona (circa 1244), dove figurano nell'ordine *ens*, *unum*, *aliquid* e *res*. In entrambi i casi, l'elenco aggiunge a due dei termini presenti in Filippo il Cancelliere (*ens* e *unum*) la «cosa» e il «qualcosa». Ma già in Tommaso ai quattro termini registrati da Filippo (*ens*, *unum*, *verum*, *bonum*) si aggiungono *res* e *aliquid*. Il capitolo n del trattato *De natura generis* (tradizionalmente attribuito a Tommaso) esordisce con le parole: *Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur*.

Il lessico trecentesco che porta il titolo significativo «Chiarimento dei termini difficili» (*Declaratio difficilium terminorum*) a proposito del termine *transcendens* (esemplificato in *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *verum et bonum*) afferma che si tratta «di quei nomi che esprimono il modo dell'ente che inerisce in modo generale a ogni ente» e aggiunge che «trascendente significa per così dire al di là di ogni ente [*quasi trans omne ens*] o anche oltrepassante ogni ente [*transiens*]

omne ens] »⁴. Questo si può intendere rispetto all'esistenza, e allora si dice trascendente Dio, «perché per la nobiltà della esistenza attuale trascende ogni ente»; ma il lessico ha cura di precisare che non è questo il senso in cui si usa comunemente il termine, che si riferisce piuttosto al carattere comune della predicazione {*a praedicationis communitatē*} e designa « ciò che si può predicare di ogni ente». È stato suggerito che, in quanto si situa sul piano della significazione, che spinge al suo limite estremo e più in generale, la trascendenza che è qui in questione è una «trascendenza semantica», ma a patto di precisare che «semantica» va qui inteso a partire dalla scissione fra significazione e denotazione. E a questa scissione, infatti, che si possono ricondurre tanto l'opposizione fra i due significati del termine *transcendens* nella *Declaratio* che, più in generale, quella fra l'ente in quanto ente e Dio come oggetti della filosofia prima.

VENTIMIGLIA, pp. 219, 214.

⁴ ARMANDO DI BELLOVISO, p. 319.

Il fondamento della dottrina medievale dei trascendentali è in Aristotele. In *M.et.* (1003 b, 22 sgg.) poco prima della dimostrazione per confutazione del principio di non contraddizione, si legge che «esistente [*to on*] e uno [*to hen*] sono identici e hanno una sola natura, per via del loro conseguire l'uno all'altro [*akolou- thein allelois* – è il verbo che gli scolastici tradurranno con *converti*] [...] infatti un uomo [*eis anthropos*] e uomo o un uomo esistente [*on anthropos*] e uomo sono la stessa cosa e il raddoppiamento della dizione “è un uomo” e “è un uomo esistente” non manifesta nulla di altro». Nel libro K (1061 a, 15-17) Aristotele aggiunge che «non fa differenza se il riferimento [*anagogen*, il riportare indietro, che i medievali tradurranno *reductio*] dell'ente si produce rispetto all'ente o all'uno [*pros to on e pros to hen gignesthai*], infatti anche se [i termini] non sono gli stessi, in qualche modo infatti l'uno si inverte [*antistrephei*, lett. gira in senso contrario – i medievali tradurranno con *converti*] nell'ente e l'ente è uno [*to te on en*]». E in *Eth.Nic.* (1096 a, 24) anche del bene (*aga- thon*) si afferma che «si dice nello stesso modo dell'ente» {*isachos legetai toi onti*}. È stato opportunamente osservato⁵ che questo non significa che vi sia in Aristotele una dottrina sistematica dei trascendentali e che nessun testo aristotelico permette di porre l'uno e il bene sullo

stesso piano dell'ente in quanto oggetto della filosofia prima. In modo non meno pertinente si è, però, notato che «il concetto aristotelico di *akolouthēin* e più ancora quello di *antistrephein* aprono piuttosto chiaramente la via alla nozione scolastica di convertibilità»⁶.

L'ingresso della «cosa» nella filosofia prima e in quella che diverrà la dottrina dei trascendentali ha il suo luogo topico in Avicenna. In un passo della *Metafisica*, che sarà costantemente commentato dai filosofi medievali, egli aveva affermato che «cosa» (*res*, arabo: *shay*) e «ente» (*ens*) sono originarie e immediatamente conoscibili (nella traduzione latina: *statim im-primuntur in anima prima impressione*), comuni a tutte le cose (*communia [...] omnibus rebus*) e non derivabili da altre nozioni più note (*quae non acquiritur ex aliis notioribus se*) e pertanto non definibili se non in modo circolare (*nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis*). «In che modo infatti, – egli chiede ironicamente, – si potrà conoscere “la cosa”, dal momento che tutto si può conoscere solo attraverso di essa?»⁷.

Se i due concetti «ente» e «cosa» sono estensionalmente identici, essi differiscono però intenzionalmente, cioè secondo il modo di significare: mentre «ente» concerne le cose considerate in quanto esistenti, «cosa» si riferisce piuttosto alla loro essenza. «Ogni cosa, – scrive Avicenna, – ha una essenza [arabo: *haqiqa*-, latino: *cer-titudo*] attraverso la quale è ciò che è, come il triangolo ha una essenza che lo definisce come triangolo e la bianchezza una essenza che la definisce come tale»⁸. Egli forgia così da *shay* il termine *shay'iyya*, «cosalità», che, per un errore di comunicazione fra Domenico Gundis-salino e Avendauth, che gli traduceva oralmente dall'arabo in spagnolo, fu reso in latino con *causalitas*, invece che con *realitas* o col neologismo «cosalitas». Forse anche per via di questo errore di traduzione, la cosa è, nel pensiero di Avicenna, un termine ambiguo, che designa da una parte l'impressione primordiale da cui nasce ogni conoscenza e, dall'altra, l'essenza o ciò che i latini chiameranno *quidditas* (il «che cos'è»), quasi che la «cosa» precedesse la distinzione fra essenza ed esistenza e, insieme, ne fosse in qualche modo parte. Avicenna si rende infatti conto che la «cosa» non è soltanto ciò che «per prima si imprime nell'anima», ma è anche ciò che sta alla base di ogni enunciazione

vera (nella traduzione latina: *res est res* – si noti l'inevitabile tautologia: la cosa è la cosa – *de qua vere potest aliquid enuntiari*). In questo senso essa è presupposta e già sempre inclusa non solo in ogni enunciazione, ma anche in ogni definizione – necessariamente circolare – che se ne voglia dare. E nondimeno, pur distinguendola in questo senso dall'ente, egli può affermare che la cosa non è separabile dall'esistenza, «perché l'intelligenza dell'ente l'accompagna costantemente»⁹.

Come Gilson ha suggerito, ciò che Avicenna intende affermare «è l'esistenza di un trascendentale, cioè di un universale più universale delle categorie»¹⁰. L'ipotesi che si può già a questo punto formulare è che *res*, la «cosa», nomina, in una cultura che non può ancora tematizzare il problema del linguaggio come tale, la pura intenzionalità del linguaggio, cioè il fatto che ogni enunciato si riferisce a qualcosa, indipendentemente dalla sua esistenza fattuale o, in qualche modo, prima della distinzione fra l'esistenza nella mente o nella realtà («la cosa, – scrive Avicenna, – può avere l'essere nell'intelletto e non nella realtà esterna» [*potest res habere esse in intellectu et non in exterioribus*]?). Si consideri il passo citato in cui Avicenna definisce l'essenza (*haqiqa*): «ogni cosa [unaquaeque res] ha una essenza attraverso la quale è ciò che è»; la «cosa» è qui secondo ogni evidenza presupposta all'essenza che la definisce, ma ciò non è perché essa designa l'oggetto di una percezione, bensì perché, prima ancora della distinzione fra essenza ed esistenza, essa nomina il correlato intenzionale del linguaggio. E significativo, in questo senso, che gli scolastici useranno più tardi espressioni come *existentia rei* ed *essenza rei* senza chiedersi che statuto di essere ha in esse la *res*, dal momento che tanto l'essenza che l'esistenza si riferiscono a essa.

Ancora una volta Avicenna è in qualche modo consapevole di questa ambiguità quando, in conclusione del passo citato, scrive: «Ora dunque hai compreso in che modo differiscono ciò che si comprende con essere [esse] e ciò che si comprende con qualcosa [*aliquid*], benché queste due nozioni siano concomitanti [*comitantia*]. Mi è stato riferito che vi sono alcuni che dicono che qualcosa è qualcosa, anche se non ha esistenza, e che “qualcosa” è la forma di una cosa, che non è una cosa e che né è né non è e che questo significa altro da ciò che significa “cosa” [res]. Costoro tuttavia non fanno parte di coloro che

intendono»¹³. Secondo ogni evidenza, Avicenna cerca qui di affermare la differenza fra la cosa e l'ente e, insieme, di escludere che la cosa possa essere ridotta, come insegnava il *kalam* mu'tazilita, a qualcosa di non esistente o al puro oggetto in generale della conoscenza.

È stato giustamente osservato¹⁴ che la distinzione fra «ente» e «cosa» non corrisponde in Avicenna, contrariamente all'interpretazione che prevarrà fra gli interpreti medievali e moderni, alla differenza fra l'esistenza e l'essenza, ma a quella fra ciò che è oggetto di un discorso (*de qua vere potest aliquid enuntiar*) e ciò di cui si afferma

" *Ibid.*, p. no.

¹⁴ DE LIBERA, p. 583.

l'esistenza. Il fatto è che, se la nostra ipotesi è corretta, a ciò che la «cosa» designa – cioè la stessa intenzionalità del linguaggio, il correlato di ogni nome e di ogni intellesione – inerisce costitutivamente una unidualità anteriore a quella distinzione fra essenza ed esistenza che la tradizione della filosofia si ostinerà per secoli a trarre da essa. L'essere è sempre già scisso ed è di questa scissione originaria che la filosofia cerca di venire a capo.

All'inizio del *De ente et essentia*, Tommaso riscontra nello stesso senso nel termine *ens* una costitutiva duplicità. *Ens* si dice infatti in due modi diversi (*ens per se dicitur dupliciter*), il primo dei quali si riferisce alla realtà, il secondo al linguaggio: «Nel primo modo, – egli scrive, – *ens* presuppone un'esistenza nella realtà [*primo modo non potest dici ens, nisi quod aliquid in re ponit*], nel secondo invece, si dice *ens* tutto ciò di cui si può formare una proposizione affermativa [*potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formaripotesti*]. Tommaso precisa, tuttavia, che il termine «essenza» si dice soltanto nel primo modo, cioè in riferimento a una sostanza esistente (*sumitur essentia ab ente primo modo ditto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei*).

L'interpretazione della differenza fra ente e cosa in Avicenna nei termini della differenza ontologica fra esistenza ed essenza è evidente nel passo del *De ventate* (q. 1, art. 1), in cui Tommaso elabora la sua dottrina dei trascendentali. «Non esiste nulla che si dica affermativamente in modo assoluto che possa essere attribuito a ogni ente, se non la sua essenza, secondo la quale esso si dice essere; in questo modo

si impone il nome “cosa” [r[^]], il quale differisce da “ente”, secondo quanto afferma Avicenna al principio della *Metafisica*, in ciò che questo si riferisce all’atto di essere [*ens sumitur ad actum essendo*, mentre il nome “cosa” esprime l’essenza o la quiddità dell’ente [*nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis*]]. Quanto al termine «uno», continua Tommaso, esso esprime la negazione che inerisce in modo assoluto a ogni ente, cioè il suo essere non diviso:

«ed è questo che viene espresso dal nome “uno”, poiché “uno” non è altro che l’ente indiviso». Se poi si considera l’ente in quanto è diviso dagli altri, «ciò è espresso dal nome “qualcosa” [*aliquid*]-. infatti *aliquid* significa quasi un altro *quid* [*dicitur enim aliquid quasi aliud quid*], per cui come l’ente si dice “uno” in quanto è da sé indiviso, così si dice “qualcosa” in quanto è diviso dagli altri».

Nello scritto sulle *Sentenze* (*Super librum Sent.* II, d. 37, q. 1, art. 1), Tommaso, giocando sui due significati del verbo *reor* (accertare e pensare), distingue nella nozione stessa di «cosa», intesa come essenza, due sensi diversi, il primo dei quali si riferisce all’ente in quanto è una cosa esistente in natura e il secondo che si riferisce soltanto alla sua conoscibilità, in quanto cioè è qualcosa che può essere oggetto di conoscenza, indipendentemente dalla sua esistenza in natura. «Cosa significa semplicemente ciò che ha un’esistenza accertata e confermata in natura [*quod habet esse ratum et fir- mum in natura*]', e si dice in questo modo, usando il nome “cosa” nell’accezione di una certa quiddità ò essenza [...] come fa Avicenna distinguendo il significato di ente e cosa. Ma poiché la cosa è per sua essenza conoscibile, il termine “cosa” è stato trasposto a significare tutto ciò che può cadere nella conoscenza o nell’intelletto [*omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest*, nel senso in cui *res* deriva da *reor, reris* [io penso, tu pensi]. In questo modo sono dette le cose di ragione che non hanno un’esistenza accertata in natura [*quae in natura ratum esse non habent*]\». Nel primo libro della stessa opera (I, d. 25, q. 1, art. 4) la distinzione fra l’essenza e l’esistenza, che è in questione nel termine «cosa», è ancora più nettamente affermata. Cosa differisce da ente, perché in essa convivono ambiguamente due significati: la cosa in quanto è pensata e la cosa in quanto esiste: «Poiché la quiddità può consistere sia in un singolare che esiste al di fuori dell’anima che

nell'anima in quanto è compresa dall'intelletto, per questo il termine "cosa" si riferisce a entrambi, tanto a ciò che è nell'anima, nel senso in cui deriva da *reor, reris*, quanto a ciò che esiste al di fuori di essa, nel senso in cui si dice *res* qualcosa di ratificato e confermato in natura».

Una analoga distinzione fra un aspetto logico-semantico e uno ontologico si trova nel commento di Tommaso al *De hebdomadibus* di Boezio. Commentando l'assioma boeziano secondo cui «l'essere è diverso da ciò che è [*id quod est*], l'essere stesso infatti non è ancora [*nondum est*], ma ciò che è, una volta ricevuta la forma dell'essere [*accepta forma essendi*] è e sussiste», Tommaso interpreta questa prima formulazione della scissione dell'essere nel senso che essa non deve essere riferita «alle cose, di cui non sta ancora parlando, ma alle stesse definizioni o intenzioni», come se si trattasse soltanto di una questione di significato delle parole: «Noi significhiamo altro dicendo "essere" e altro quando diciamo "ciò che è", così come significhiamo una cosa quando diciamo "correre" [*currere*] e un'altra quando diciamo "colui che corre" [*currens*]. Corriere ed essere significano in astratto come anche bianchezza; ma ciò che è, cioè l'ente e il corrente, significano in concreto, come bianco» (*In librum Boethii De hebdomadibus, lect. 2*). Ancora una volta, in questione è la distinzione fra il piano dei nomi e della significazione e quello del discorso e della denotazione.

La distinzione fra i due significati di *res* si trova quasi negli stessi termini nel libro sulle *Sentenze* di Bonaventura¹⁵: «*Res*, come comunemente si intende, si dice da *reor reris* e, in questo senso, comprende tutto ciò che cade nella conoscenza [*omne illud quod cadit in cognitione*], sia che esista all'esterno o nella sola opinione. Propriamente *res* si dice da *ratus, rata, ratum* nel senso in cui si dice *ratum* ciò che non esiste solo nella conoscenza, quanto piuttosto nella natura [*in rerum natura*]».

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, p. 876.

Nella forma anodina di un gioco etimologico fra due sensi del verbo *reor*, io penso e io certifico, si delinea qui il processo che porterà a spostare progressivamente e più o meno consapevolmente l'oggetto della filosofia prima dalla sfera dell'esistente a quella della conoscenza e del linguaggio. In questo processo una funzione decisiva sarà svolta proprio dal termine «cosa», che acquisterà una sorta di primato

fra i trascendentali, fino a costituirsi nel secolo xvi come una sorta di «supertrascendentale»¹¹. Questo processo non è sempre consapevole e l'ambiguità del termine «cosa», sospeso per così dire fra l'essere e la conoscenza, non sparirà mai completamente; ma è significativo che l'opposizione fra i due significati di *res* sia ricondotta alle due accezioni di un verbo (*reor*), che appartiene integralmente alla sfera del ragionare e del giudicare e dal quale deriva il termine che traduce in latino il greco *logos-*, *ratio*. Se l'essere a partire da Aristotele è qualcosa che si dice (*to on legetai pollachos*), non è certo indifferente se si metta l'accento sull'essere o sul dire, se nell'onto-logia l'enfasi cada sulla prima o sulla seconda parte della parola. In ogni caso, il primato della cosa come oggetto di una metafisica convertita in una scienza trascendentale coincide a tal punto con un'eclisse dell'essere, che si è potuto parlare di una «detronizzazione del concetto di essere» a opera di quello di *res*¹. La domanda «in antico, ora e sempre cercata, *ti to on*, che cosa è l'esistente?» si converte in quella «che cos'è la cosa?»

Un passo decisivo nella definizione della «cosa» come oggetto della metafisica si compie in Enrico di Gand. Da una parte, in quanto puro oggetto di pensiero e termine «più comune», esso trova una prima determinazione nel fatto che a esso nulla si oppone, se non il puro nulla (*purum nihily*. «Occorre sapere che la cosa o il qualcosa [*res sive aliquid* – Enrico forgerà per essa il termine tecnico «qualcosità», *aliquitas*^ è di tutti il più comune, che tutto contiene in un certo ambito analogo, considerato in modo che nulla gli si oppone se non il puro nulla [*nisi purum nikil*^ che non è né può essere in una cosa al di fuori dell'intelletto e nemmeno nel concetto di un qualche intelletto, dal momento che nulla può^muovere l'intelletto se non ha una qualche realtà»¹².

È stato osservato¹³ che Enrico distingue due statuti della cosa, uno cognitivo e uno ontologico, e che il termine designa pertanto «il contenuto di una rappresentazione qualsiasi, astraendo dalla sua realtà *extra intel- lectum*, ma non dalla realtà intesa come la consistenza propria del *cogitabile* e dell'intelletto»¹⁴. Enrico muove, però, un passo ulteriore, in cui la «cosa» sembra riferirsi piuttosto al linguaggio che al pensiero. Nella *Summa* egli precisa, infatti, il primo significato di questo più comune fra i trascendentali, definendolo non come una conoscenza in senso

proprio, ma come una « nuda precognizione» (*praecognitio nuda*), una sorta di intuizione confusa di ciò che è significato da un nome: «La precognizione è una cognizione nuda e semplice, una intellesione confusa, che non determina nulla nel significato del nome, né se sia un ente nella natura né se sia un non ente, ma soltanto il fatto che vi sia di esso un qualche concetto, in modo che *res* non sia qui da *ratitudine*, ma da *reor reris* [...]. Pertanto per conoscenza, nel senso di una precognizione di ciò che qualcosa è, occorre qui intendere solo il fatto che qualcosa è detto attraverso un nome [*solum quod dicitur per nomen intelligere oportet*] [...] e questo è ciò che per primo si apprende attraverso una parola [*primum quod per vocem apprehenditur*] e precede ogni altra notizia e scienza di qualsiasi cosa»¹⁵. Si direbbe che qui la *res* designi, ancor prima di un puro pensabile (*cogitabile*), un semplice dicibile come tale; ma la dicibilità in questione è quella che compete a un nome come tale, al significato di un termine lessicale indipendentemente dalla sua denotazione.

Enrico introduce la nozione di *aliquitas* (qualcosità) nelle *Questioni quodlibetali*, a proposito della distinzione boeziana fra *esse* e *id quod est*. Mentre Dio non è altro che essere puro, l'essere della creatura è composto dall'essere e da qualcosa (*aliquid*) a cui compete l'essere (*creaturae essentia quod non tantum nominat esse, sed etiam aliud cui conventi esse*). Questa parte del composto che non coincide con l'essere, Enrico la chiama «qualcosità» (*aliquitas*). *creatura continet esse et aliquitatem*. Può così concludere che «in questo modo si deve intendere il detto di Boezio *diversum est esse et id quod est*»²¹. L'essere è scisso in qualcosità ed esistenza.

La teoria medievale dei trascendentali raggiunge in Duns Scoto la sua formulazione compiuta. L'essere e gli altri trascendentali si predicano univocamente tanto di Dio che delle creature e «questa unità fondamentale del concetto "essere" assicura l'unità e la scientificità della metafisica»²⁵, anche di quella *metaphysica specialis* che è per Scoto la teologia. In quanto ha per oggetto i trascendentali come ciò che massimamente si può conoscere (*maxime scibilis*), la metafisica si costituisce essa stessa come *scientia transcendere*: «Ciò che massimamente si può conoscere è il più comune, e tale è l'ente in quanto ente e gli altri che seguono l'ente in quanto ente. Dal fatto che i più comuni [*communissima*] sono

conosciuti per primi, come è provato da Avicenna, ne consegue che le altre cose più particolari [*specialiora*] non possono essere conosciute, se prima non si conoscono quelle comuni e la conoscenza di questi comuni non può essere trasmessa in una scienza particolare; pertanto è necessario che esista una scienza universale che considera questi trascendenti in sé e questa scienza la chiamiamo metafisica, che si dice così da *meta*, che significa “al di là”, e *ycos*, che significa “scienza”, quasi scienza trascendente, poiché tratta i trascendenti [*quasi transcendere scientia, quia est de transcendentibus*]\»²\ Com’è stato osservato, come primo oggetto della filosofia non si deve qui intendere un «ente primo», sia esso Dio o la sostanza, ma ciò che è primo nell’ordine della nostra conoscenza [*maxime scibile*]¹⁶.

D’altra parte, Duns Scoto critica la teoria di Enrico di Gand sulla *res sive aliquid* come il termine più comune, semplice oggetto indeterminato della conoscenza. Una tale «qualcosità», in quanto realtà puramente opinabile, è in sé un puro nulla, e se se ne fa, come pretende Enrico, il fondamento dei trascendentali, questi risulteranno fondati su un nulla: «Chiedo allora che cosa intenda per qualcosità [*Quaero tunc, quid intelligat per aliqui- tatem?* Se si tratta di una realtà opinabile, poiché essa è comune tanto a qualcosa che a nulla, allora di fatto sarà nulla. E se la *res* come *ratitudo* si fonda sulla qualcosità così concepita, si fonderà su nulla [*fundatur in nihilo*]\»¹⁷. Pur facendo della metafisica la scienza dei trascendentali, Scoto, secondo un’ambiguità che accompagnerà sempre la loro definizione, non abbandona mai una concezione della cosa come realmente esistente. La *res a reor* mantiene sempre un’ambigua relazione con la *res rata*.

Una volta definita la metafisica come scienza trascendente, Scoto si interroga però con estrema lucidità sul rapporto fra questa e le altre scienze. Nella misura stessa in cui afferma che essa è prima rispetto a queste quanto alla chiarezza della conoscenza (*in ordine sciendi distincte*), ammette che, nell’ordine dell’insegnamento (*in ordine doctrinae*), essa è invece intesa come ultima: «La metafisica secondo Avicenna è prima secondo l’ordine del sapere distinto, poiché essa deve certificare i principi delle altre scienze [...] ma Avicenna non si contraddice quando la pone come ultima nell’ordine dell’insegnamento e prima nel conoscere distintamente, poiché [...] i principi delle

altre scienze sono per sé noti a partire dalla concezione confusa dei loro termini [*ex conceptu terminorum confuso*]²¹. Così «il geometra, in quanto geometra», non ha bisogno per esercitare la sua scienza di principi conosciuti di per sé, «tranne di quelli che sono immediatamente evidenti attraverso una conoscenza confusa, che si produce a partire dalle cose sensibili, come ad esempio “la linea è una lunghezza ecc.”». Spetta al «metafisico geometra», cioè al filosofo che si ponga a studiare la geometria, di «cercare la quiddità di quei termini confusi». La relazione fra la metafisica e le scienze è così presa in una sorta di circolo, in cui ciò che si pretende primo rispetto a esse segue in realtà le scienze particolari: «Una volta conosciuta la geometria e le altre scienze speciali, la metafisica segue per quanto riguarda i concetti comuni, a partire dai quali può far ritorno, per via di divisione, alla ricerca della quiddità dei termini delle scienze speciali che ha

²⁷ *Ibid.*, d. Ili, pars 2, n. 8i. conosciuto»¹⁸. «E manifesto in questo modo, – conclude Scoto, – in che senso la metafisica è prima e in che senso non lo è [*quomodo metaphysica est prima et quomodo non est prima*]²³. La precarietà del primato della filosofia prima sulle scienze seconde appare qui con particolare evidenza: se il fine della metafisica consiste nel certificare i principi delle altre scienze, se il metafisico deve farsi per questo ogni volta geometra, allora essa non è veramente prima. E che le scienze non abbiano in verità bisogno di una certificazione metafisica si farà evidente man mano che la crescita della loro complessità renderà obsoleta la figura del «metafisico geometra».

Lo slittamento dell'ente verso la «cosa» (*res a reor reris* e non *a ratum*) è evidente in Giovanni Buridano. *Ens*, come soggetto della metafisica è, infatti, innanzitutto un termine (*Iste terminus «ens» est subiectum proprium ipsius metaphysicaeTM*), conseguentemente egli analizza puntigliosamente l'espressione *ens in quantum ens* dal punto di vista del linguaggio. L'analisi che egli intraprende si pone immediatamente, com'è stato osservato, in una dimensione metalinguistica¹⁹. Già Scoto, le cui opere mostra di aver letto con attenzione, aveva precisato che «in quanto» non doveva essere inteso in senso duplicativo (*non intelligitur ly «in quantum» reduplicative*), cioè causativo in senso universale, «come se si dicesse l'uomo in quanto uomo è

razionale», il che implica che tutti gli uomini sono razionali. L'«in quanto» deve invece essere inteso in senso specificativo (*specificative*), poiché esso specifica appunto la ragione per cui il predicato inerisce al primo termine, come nell'espressione «la materia in quanto è in potenza si muove verso la forma».

Buridano riprende quasi alla lettera l'argomentazione di Scoto, ma la sposta decisamente sul piano del linguaggio. Decisivo è che egli precisi che il termine *ens* come soggetto della metafisica va inteso nella sua denotazione materiale (*ita quod esset supposito materia- lis*), cioè, secondo la terminologia dei logici medievali, in quanto si riferisce alla parola stessa e non a una cosa *extra animam*, come avviene nella *supposito personalis*. Esso non va inteso pertanto *reduplicative*, il che implicherebbe la falsa conseguenza che tutti gli enti sono oggetto della metafisica, ma «in senso specifico o determinativo, cioè per esprimere la ragione secondo la quale questo termine “ens” viene posto come soggetto proprio di questa scienza [*ad exprimendum rationem secundum qua iste terminus²⁰ ens ” ponitur subiectum proprium huius scientiae*] »⁵².

Quale sia questa ragione Buridano lo precisa subito dopo: si tratta di intendere *ens* non nel senso del participio verbale, che, come tale, si riferisce solo al presente, ma in senso nominale, cioè come sinonimo di cosa o qualcosa (*nominaliter, tunc est nomen synonymum cum isto termino «res» velcum isto termino «aliquid»*) «ed è in questo senso che può costituire l'oggetto della metafisica [*et sic estponendum subiectum in ista scientia*]». Il nesso fra semantica e metafisica, fra l'analisi del linguaggio e l'articolazione dell'essere è qui particolarmente evidente, anche se non tematizzato come tale.

no la loro sfera di significato a partire dalla «cosa» e dal «qualcosa», dalla *res* e *aliquid*, è la natura stessa della filosofia prima che viene progressivamente trasformandosi. *E'on hei on*, come oggetto primo di questa scienza, non è più una presenza effettiva, com'era certamente in Aristotele e come è forse ancora – almeno in parte – in Tommaso, ma diventa il correlato oggettivo di una rappresentazione, qualcosa che corrisponde al significato affatto indeterminato del nome indefinito «cosa». La trascendentalizzazione dell'essere coincide, cioè, con la fondazione della dottrina dell'ente come ontologia. Quando il termine «ontologia» fa la sua comparsa nel vocabolario della filosofia nel secolo xvn, l'ente in quanto ente che è oggetto di questa scienza è non ciò che esiste nella realtà, ma l'*esse obiectivum*, cioè, nella terminologia scolastica, il suo essere oggetto di una

rappresentazione nell'intelletto. Così negli *Elemento, Phi- losophiae sive Ontosophia* (1647) di Johannes Clauberg, una delle prime opere in cui il termine compare, l'oggetto della filosofia prima è articolato in tre gradi: *XIntelligibile*, che ha solo *l'esse objectivum* nell'intelletto; *l'Ali- quid*, al quale competono tanto *l'esse objectivum*, l'essere in una rappresentazione, che *l'esse reale*, l'esistenza; *l'Ens reale*, a cui convergono tanto *l'esse objectivum* che *l'esse reale*, ma in quanto sostrato degli attributi ([...] *in prima philosophia trio sibi gradatim succedunt: Intelligibile, quod habet tantum esse objectivum; Aliquid, quod esse objectivum et esse reale; Ens reale, quod esse objectivum, esse reale et attributo re alia obtinet*^{Y*}. Che il supertrascendentale «intellegibile» sia semplicemente il correlato di una rappresentazione in primo luogo linguistica e poi mentale è evidente nella definizione che Clauberg ne dà: «L'intellegibile è qualsiasi cosa, in qualsiasi modo sia, che può essere pensato o detto
CLAUBERG, § 152, p. 195.

[*quicquid quovis modo est, cogitavi ac dici potest*]. Così io dico Nulla e mentre lo dico *penso*, e mentre penso, quello è nel mio intelletto [*Ita dico Nihil, et dum dico cogito, et dum cogito, est illud in intellectu meo*]TM. Forse da nessuna parte il significato del *cogito* cartesiano è stato definito con altrettanta chiarezza nella sua irriducibile connessione col linguaggio e, insieme, con la trascendentalizzazione dell'essere della scolastica medievale. Ancora una volta, secondo la tradizione dei *trascendentia* medievali, la metafisica ha per oggetto i predicati più comuni, che convergono tanto a Dio che alle creature, ma questi predicati generalissimi esistono soltanto nel nostro intelletto: «Dio e la creatura hanno oltre al nome qualcosa di comune, che appartiene alla scienza superiore e anteriore [*priorem*] che si chiama prima filosofia, ovvero, secondo il titolo dei libri di Aristotele, Metafisica. Benché non vi sia nulla che sia superiore a Dio, nondimeno vi è nel nostro intelletto qualcosa di così comune, da comprendere in qualche modo nello stesso tempo Dio e tutte le altre cose»³⁵.

n. Si è potuto così scrivere che « la metafisica moderna non è per nulla un'ontologia, bensì una tino- logia, una scienza generale del *cogitabile*, della cosa nel senso di "qualcosa" »³⁶, del *ti* privo di essere contro il quale Platone metteva in guardia nel *Sofista* (237 d), e che, «concentrandosi sulla *res*, la metafisica raggiunge lo statuto di scienza soltanto abbandonando

il suo oggetto primo, l'essere»³⁷. Con un netto «rovesciamento del principio platonico-aristotelico che voleva che una cosa

^M *Ibid.*, § 2, p. 37.

⁵ *Ibid.*, § 4, p. 2.

⁶ COURTINE, p. 537.

" BOULNOIS, p. 5x3.

fosse tanto più conoscibile quanta più realtà ontologica comportava»²¹, alla consistenza dell'*ew* si sostituisce il semplice correlato – eventualmente privo di esistenza oggettiva – di una rappresentazione. Nella terminologia dei logici medievali, che significativamente inverte quella dei moderni, all'*subiectwum* del *hypokei- menon* e della sostanza prima di Aristotele si sostituisce *objectwum*, l'essere in una rappresentazione. Comincia così il processo che porterà progressivamente, ma inflessibilmente, a trasformare la teoria dell'essere in una dottrina della conoscenza, l'ontologia in una gnoseologia. In questione nella metafisica non è più l'essere, ma le condizioni della sua conoscenza, non la struttura del mondo, ma quella della conoscenza. Nella definizione di Baumgarten, «la metafisica è la scienza prima, che contiene i principi della conoscenza umana [*scientia prima cagniti onis humanae principia continens*]»". Se l'essere, al pari della «cosa» e degli altri termini trascendenti, entra nella metafisica solo come correlato di una rappresentazione e principio della conoscenza, allora la meraviglia perché qualcosa esiste cede sbrigativamente il passo al sapere e alla scienza. E contro questa deriva esclusivamente gnoseologica, che in Kant raggiungerà la sua massa critica, che Heidegger potrà rivendicare la sua riproposizione della questione dell'essere.

Il problema che resta qui non tematizzato è in realtà quello del modo in cui le nostre rappresentazioni si riferiscano a un oggetto. I teorici medievali sembrano dare per scontata questa capacità. La rappresentazione ha una realtà oggettiva in se stessa, che non coincide immediatamente con l'ente reale e, tuttavia, il suo nesso con questo resta ininterrogato. Non sorprende che la domanda da cui Kant partirà nella sua riproposizione del problema della metafisica sia appunto quella di che cosa fondi la relazione delle nostre rappresentazioni agli oggetti e abbia cercato – forse senza riuscirci – una risposta in una filosofia trascendentale.

E stato osservato che la scolastica medievale a partire da Scoto «dissocia la questione dell'oggetto primo

dell'intelletto da quella del soggetto della metafisica»²² e sostituisce alla *res* di Enrico di Gand come oggetto più generale della conoscenza una realtà puramente linguistica, che chiama *quid nominis* o «essere significabile con un nome» (*esse significabile per nomen*). Secondo Demange, Scoto non intenderebbe, però, in alcun modo identificare questo concetto generale con l'oggetto della metafisica. «Esso rende possibile la metafisica, senza fondarla, ma aprendo uno spazio all'interno del quale essa potrà iscriversi: la semantica»²³. Questa osservazione, in sé pertinente, va corretta nel senso che proprio la mancata consapevolezza dell'inaggirabile implicazione fra semantica e metafisica impedisce ai filosofi medievali di venire pienamente in chiaro del problema dell'oggetto della filosofia prima. Nei filosofi del xm secolo un'analisi estremamente sottile dei *modi significandi* del linguaggio convive con le definizioni propriamente ontologiche, ma la consapevolezza della loro costitutiva coappartenenza non è sempre altrettanto chiara. Se tanto Enrico di Gand che Buridano sembrano così intendere la «cosa» come qualcosa di essenzialmente legato al *modus significandi* del nome, essi non traggono tutte le conseguenze da questa implicazione fra rappresentazione linguistica e rappresentazione intellettuale, fra linguaggio e pensiero. L'ambiguità della *res*, che malgrado l'acribia delle distinzioni non scompare mai del tutto, si radica in questa inconsapevolezza. Il problema si chiarisce se lo si riporta alla distinzione fra significazione e denotazione: attraverso il trascendentale, la metafisica pensa lo statuto di essere e di realtà che compete al significato dei termini, indipendentemente dalla loro denotazione. Ma se in questione è qui soltanto il significato di un termine, cioè la relazione fra la parola e la rappresentazione, che cosa garantisce che la rappresentazione si riferisca a un oggetto reale, abbia cioè nel discorso una denotazione?

Capitolo quarto

Il nome infinito

Ogni indagine di storia del pensiero deve muoversi costantemente su due piani inseparabili: la definizione del problema e l'identificazione della concettualità a esso connessa. Un'esposizione del problema senza i concetti che ne permettono l'articolazione è altrettanto sterile che una descrizione dei concetti senza il problema al quale si riferiscono. L'analisi della concettualità della filosofia prima e della metafisica ha così acquistato un nuovo senso una volta che abbiamo provato a restituirla al contesto problematico dell'unità e della divisione dei saperi dell'Occidente. Le domande che dobbiamo allora porci a questo punto sono: qual è il problema al cui interno la concettualità trascendentale svolge la sua decisiva funzione? In che contesto problematico dobbiamo iscrivere lo slittamento dell'essere nella sfera della cosa?

Un utile indizio per rispondere a queste domande è fornito dal fatto che una delle prime apparizioni dei termini trascendenti è nei trattati della cosiddetta *Logica modernorum* già a partire dalla prima metà del secolo xm. Qui la concettualità trascendentale – in particolare quella della *res* e dell'*aliquid* – è inserita nel contesto del problema dei nomi infiniti o dell'infinitizzazione (*infinitatio*) dei termini logici. Nel commento al *Peri hermeneias* di Pietro d'Irlanda, maestro di Tommaso a Napoli, leggiamo così: «Si può dubitare se i nomi trascendenti, come uno, ente e qualcosa possano essere infinitizzati \possint infinitari\ in quanto sono convertibili, e sembra che ciò non sia possibile [...] è infatti impossibile infinitizzare questi nomi trascendenti»²⁴. Ma già qualche decennio prima il neologismo *infinitari* compare fuggevolmente nella *Summa* di Stefano Langton nella perentoria affermazione che non è possibile rendere ulteriormente infinito il significato del termine *res*, perché verrebbe a mancare ogni denotazione: *hoc nomen res non potest infinitari propter defectum suppositionis*²⁵.

L'espressione «nome infinito» proviene da un passo del *Peri hermeneias* (16 a, 30) aristotelico che recita: «Non uomo \ouk anthropos\ non è un nome, né vi è un nome con cui si debba chiamarlo; infatti non è un discorso né una negazione: ma sia allora un nome infinito [*onoma aoriston* – nella traduzione di Boezio: *nomen infinitum*]». La prestazione dei logici medievali è di trasformare il nome infinito di Aristotele nel problema del limite a cui si può spingere

l'indeterminazione del significato di un nome, oltre il quale ogni significato viene meno. I trascendentali sono appunto dei termini che non possono essere infinitizzati, perché il loro significato è già così comune e generale che l'aggiunta della negazione (*non res, non ens, non aliquid*) è semplicemente priva di denotazione. Mentre attraverso la negazione contenuta nel termine infinito non-uomo si può intendere sia l'ente che il non-ente, «l'infinitizzazione dei termini uno, ente e qualcosa, – si legge nelle *Summulae dia-lectices* di Ruggero Bacone, – non pone invece nulla né si può comprendere alcunché attraverso di essa, se ad esempio dicessi “non ente”, “non qualcosa”. E questo non è per la forza della negazione, ma per il carattere comune della cosa che questi termini significano, in quanto sono comuni a tutto ciò che è, e pertanto la loro negazione si trova soltanto nel non-ente»²⁶. E il *Tractatus Anagnini*, composto qualche decennio prima, afferma, a proposito dei «vocaboli infinitizzati», che: «Di questi occorre sapere che un vocabolo infinitizzato [*vox w-finitata*] è quello che riceve una particella negativa per entrare in una composizione discorsiva. La natura dei termini infiniti è, infatti, che essi vogliono sempre attribuire qualcosa a qualcosa. Ma i termini che già contengono tutto [*omnia continentes*] non possono essere ulteriormente infinitizzati. Pertanto dire “non-qualcosa è” o “non-cosa è” [*non-aliquid est, non-res è* dire nulla [*nichilest*]]»²⁷. Alberto Magno può a questo punto enunciare nella sua *Summa* il teorema secondo il quale «cosa, uno, qualcosa ed ente sono termini infiniti e quindi non possono essere infinitizzati [*infinitari non possunt*]]»²⁸.

L'ipotesi che intendiamo suggerire è che la concettualità trascendentale, prima ancora di essere tradizionalmente iscritta nell'ambito della metafisica e dell'ontologia, aveva a che fare col problema logico della infinitizzazione, cioè del limite estremo di indeterminazione che la significazione linguistica può raggiungere. In questa soglia, il problema dei trascendentali confina con quello del significato dei termini matematici.

Nel nome infinitizzato la significazione viene condotta fino alla soglia del nulla. Il trascendentale può essere definito in questa prospettiva come la dimensione di significato che confina col nulla, col *purum nihildi* Enrico di Gand. Quando Heidegger in *Che cos'è metafisica* formula il problema fondamentale della metafisica attraverso la domanda «Perché vi è qualcosa piuttosto che il nulla?» e afferma che l'essere

come figura del nulla resta in essa obliato, in realtà questa domanda ha senso solo a partire dal fatto che la metafisica è entrata nella dimensione del trascendentale ed è ormai inseparabile da esso. Se il «nulla si svela come appartenente all'essere dell'ente»²⁹, ciò è perché l'ente e la «cosa» come trascendentali sono al limite intellegibili solo attraverso il loro rapporto – insieme di esclusione e di inclusione – col nulla. Il senso ultimo della «cosa» è che essa è non-nulla, così come «il nulla non rappresenta solo il controconcetto \Gegenbegriff\ dell'ente»³⁰, ma gli appartiene costitutivamente.

Un significativo indizio del rapporto fra la terminologia metafisica e quella matematica è il fatto che nelle traduzioni latine dei trattati arabi di algebra a opera di Giovanni di Siviglia, Gerardo da Cremona e Leonardo da Pisa (secolo xm), il termine usato per l'incognita (arabo *shay*, lo stesso che in Avicenna designa, insieme a *ens*, il primo oggetto della conoscenza) è *re?*. A partire dalla *Summa de arithmetica* di Luca Pacioli (1494), il termine viene comunemente reso in volgare con *cosa* (o *cosso*)-. «onde per cosa è parso ali primi inventori che si debia intendere de quantità quale che sia»³¹. Cardano, nella sua *Practica arithmetica*, elenca così fra i *numeri denominativi* (che si chiamano numeri solo *per similitudinem*, in quanto non sono numeri, ma esprimono quantità variabili) *res sive radix sive la cosa, et designatur-.co™*. Il termine italiano si impone a tal punto che penetra anche nei trattati algebrici in lingua tedesca, dove assume la forma *die Coss*. Così, ristampando con questo titolo il manuale di aritmetica di Christian Rudolf, Stifel precisava che si chiamava *Coss* una quantità incognita, per la quale gli autori più antichi usavano l'espressione *ponatur una res*³². E nella sua *Arithmetica integra* (1544), egli si rende conto della particolarità dei numeri algebrici, che non sono in verità numeri, ma algoritmi: «La regola dell'algebra è tale che essa richiede dei numeri particolari, i quali devono avere un proprio algoritmo [*qui proprium Algorithmum habeant*]»³³.

Che i matematici fossero perfettamente coscienti delle implicazioni semantiche del termine, è evidente in uno dei testi più autorevoli in materia, *V Algebra* di Bombelli (1572), che proponeva di sostituire la voce «cosa», «universalissima e comune», con quella a suo parere più precisa «Tanti»: «Si meraviglieranno forse alcuni che, contro l'antico uso de' Scrittori Italiani, i quali fino a questo giorno hanno scritto di questa scientia dell'Aritmetica quando gli è occorso di trattare di quantità incognita: essi l'hanno sempre nominata sotto questa voce di cosa come voce comune a tutte le cose incognite e io chiami hora queste quantità Tanti, ma chi bene considererà il

fatto, conoscerà che più le si conviene questa voce di Tanto che di cosa, perché se diremo Tanto è voce appropriata a quantità di numero, il che non si può dire di cosa, essendo quella voce universalissima e comune a ogni sostanza nota come ignota [...] il Tanto adunque è una quantità incognita con la quale con il fine dell'operare si viene a trovare un numero che le sia pari»³⁴.

Che lo stesso termine che designa l'oggetto della filosofia prima sia usato dai matematici per le quantità incognite non è una semplice coincidenza. Nel trascendentale *res* l'oggetto della metafisica, riducendosi al vuoto correlato di una «nuda precognizione», si era a tal punto indeterminato, che quasi nulla lo separava dal concetto algebrico di incognita. La teoria della «cosa» segna in questo senso una soglia in cui la concettualità metafisica e quella matematica sembrano toccarsi.

Nei suoi studi esemplari sulla logistica greca e la nascita dell'algebra, Jacob Klein ha insistito sulle differenze concettuali che separano la matematica greca e l'algebra moderna quale si costituisce con Viète, Stevin e Descartes. Il numero greco è, secondo Klein, sempre «numero di qualcosa» (*arithmos tinos*) e gli oggetti intesi tramite il numero sono sempre quantità determinate. Anche quando in Diofanto viene elaborato il concetto di numero ignoto, definito come «un numero avente in sé una quantità indeterminata di monadi», il presupposto è che il problema ha senso solo se un numero preciso di monadi deve costituirne la soluzione⁴. Quale che sia il modo in cui si concepisce il passaggio dalla matematica greca all'algebra moderna, l'ipotesi che possiamo a questo punto suggerire è che questo passaggio è stato reso possibile dal fatto che la metafisica medievale aveva elaborato per parte sua, attraverso il trascendentale «cosa», il concetto di un oggetto generale come limite estremo della significazione linguistica. Il numero algebrico, come «grandezza in generale» indeterminata, che si può cogliere solo attraverso una procedura simbolica, ha il suo precursore nella dottrina trascendentale della «cosa».

Proviamo a precisare ulteriormente la sfera di significato della «cosa» come incognita algebrica e come termine trascendente. La teoria medievale distingue tra significazione (*significatio*) e supposizione (*suppositio* – nei termini moderni, la denotazione). La significazione è una proprietà della singola parola (*vox*) in sé, la supposizione compete a una parola in quanto

è inserita in una proposizione. «La supposizione e la significazione differiscono, – scrive Petrus Hispanus, – poiché la significazione risulta dall'imposizione di una parola per significare qualcosa [*per impositionem vocis ad rem significan-* dam\ la supposizione è invece l'accezione di un termine già di per sé significante per una cosa determinata, come quando si dice “un uomo corre”, il termine “uomo” suppone per Socrate o Platone. La significazione precede la supposizione ed esse sono diverse, perché significare compete a una parola, supporre [denotare] a un termine già composto di parola e significazione»¹⁵. Ockham distingue così tre forme di supposizione: «1) la supposizione materiale, nella quale il termine si riferisce a se stesso [*supponit prò seipso*], come nella frase “uomo è un nome”, ma non significa se stesso; 2) la supposizione semplice, in cui il termine suppone per la rappresentazione che è nella mente [*intentio animae*], ma non la significa, come nella frase “uomo è una specie”; 3) la supposizione personale, in cui il termine suppone per il suo significato [*supponit prò suo significato*], come nella frase “un uomo – o quest'uomo – corre”»¹⁶. Nei primi due casi, supposizione e significazione permangono separate, mentre nel terzo coincidono.

E sufficiente considerare con attenzione il termine algebrico «cosa» e il trascendentale omonimo per costatare che essi non si iscrivono in nessuna delle tre forme di supposizione definite da Ockham. In quanto non è un numero, ma un algoritmo, l'incognita non si riferisce a un numero determinato, ma solo al fatto che, alla fine dell'operazione, potrà darsi «un numero che le sia pari». In modo simile, il termine trascendente «cosa» non significa una cosa esistente, ma il darsi in generale di una rappresentazione linguistica o mentale, indipendentemente dall'esistenza del suo oggetto. La «cosa» pertanto né significa né suppone, ma significa per così dire la stessa sconnessione fra significazione e denotazione. In un passo importante *dell'Ordinario*¹⁷, Scoto distingue fra il *quid nominis*, la sfera di significato del nome, e l'essere o il *quid rei*, la cosa in quanto esiste: «L'esser-qualcosa del nome è più comune dell'essere e dell'essere della cosa, perché conviene a più cose di essere significate da un nome che di essere» (*Esse quid nominis est communius quam esse et quam quid rei, quia pluribus conventi significari nomine quam esse*). Occorre

“OCKHAM, pp. 177-78.

¹⁷ DUNS SCOTO 1954, d. Ili, *pars* 1, n. 16. riflettere su

questo singolare teorema, in cui Scoto afferma senza riserve un eccesso della significazione del nome rispetto all'essere, simile a quella che molti secoli dopo Lévi-Strauss definirà come l'irriducibile eccedenza del significante sul significato, che produce dei significanti liberi o fluttuanti, in se stesso vuoti di senso. La significazione eccede, cioè, costitutivamente il suo adempimento attraverso una denotazione, come la sfera del *quid nominis* supera in ogni caso quella del *quid rei*. La cosa algebrica e la cosa come termine trascendentale si situano in questo scarto fra la significazione e la supposizione.

É possibile, a questo punto, formulare l'ipotesi che a fondamento dei predicati trascendenti stia qualcosa come un arcitrascendentale presupposto, che coincide con quanto, in riferimento al *pros ben* di Aristotele, abbiamo chiamato l'«esser-detto». Nei termini di Scoto, esso corrisponde al *quid nominis*, al puro fatto di essere detto e nominato nel linguaggio. Questo arcitrascendentale, logicamente anteriore alla «cosa», non emerge alla coscienza dei filosofi che indirettamente e tuttavia resta in qualche modo presupposto alle loro definizioni.

E per colmare questo scarto fra la significazione e la denotazione che i logici medievali introducono in posizione eminente il concetto. I fondamenti del problema erano nel plesso semantico che il *Peri hermeneias* aristotelico aveva istituito fra le parole, le cose e le affezioni dell'anima. Già i commentatori antichi si chiedevano a quali di questi tre elementi il testo si riferisse e rispondevano che esso trattava delle parole in quanto designano le cose attraverso le affezioni dell'anima. Nel commento di Boezio questa interpretazione evolve nel senso di un primato di quelle che egli definisce concezioni dell'anima o intellezioni (che diventeranno più tardi i «concetti»): «la parola, – egli scrive, – significa le concezioni dell'anima o le intellezioni [*vox vero conceptiones animi intellectusque significat*] » e si riferisce alle cose solo «per mezzo di queste in modo secondario» (*secundaria significatane per intellectum mediata- te*) (*In Peri herm.* II, 33, 27)³⁵.

Ockham e i logici medievali sistematizzano questa concezione e pongono decisamente il concetto al centro del plesso logico-linguistico. Ockham distingue così dal termine detto o scritto il *terminus conceptus*, la parola concepita, che definisce come «una intenzione o affezione dell'anima che significa o consignifica naturalmente qualcosa, destinata a essere parte di una proposizione mentale [*aliquid naturaliter*

*significans vel consignificane nata esse pars propositioni mentalis]»³⁶. Con un rovesciamento dell'ordine implicito nell'enunciazione aristotelica, che iniziava dalle parole (*ta en tei pho- nei*), il concetto e la proposizione mentale di cui fa parte precedono la proposizione vocale. «Ogni volta che qualcuno proferisce una proposizione vocale forma prima dentro di sé una proposizione mentale, che non appartiene ad alcuna lingua [...]. Le parti di queste proposizioni mentali si chiamano concetti, intenzioni, similitudini o intellezioni»³⁷.*

E sulla base di questo primato del concetto che la teoria occamistica della *suppositio personalis* acquista il suo senso proprio. Il concetto o intenzione significa, infatti, naturalmente qualcosa che può insieme denotare (*est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid, prò quo potest supponere*^{f*}). In quanto in essa il concetto denota ciò che significa (*supponit prò suo significato*), la *suppositio personalis* si pone come canone della significazione logico-linguistica, di cui la denotazione semplice e quella materiale non sono che sottoclassi. La parola – che contiene in realtà sempre anche una *suppositio materialis*, un riferimento alla propria consistenza materiale – viene così di fatto eliminata e sostituita dal concetto. Una simile concezione, in cui il plesso logico-linguistico ha il suo luogo eminente nel *conceptus mentis* e non in una relazione problematica fra la parola e la cosa, prelude a quella «delinguisticizzazione» (*Entsprachlichung*) della conoscenza in cui Ruprecht Paqué, in un libro esemplare³⁸, ha visto la condizione di possibilità della scienza moderna. Se il mondo antico non ha potuto né voluto accedere alla scienza nel senso moderno del termine, ciò è perché, malgrado lo sviluppo della matematica (significativamente non in forma algebrica), la sua esperienza del linguaggio e la sua ontologia non permettevano di riferirsi al mondo indipendentemente dal modo in cui esso si rivelava nella lingua. Se la parola si risolve invece integralmente nel concetto, come avviene nella logica medievale, la via è allora aperta a una conoscenza che può fare a meno delle parole e sostituire algoritmi e numeri alle lingue naturali. E questa relazione immediata fra la parola e il concetto che il trascendentale «cosa» esprime. *Ens in quantum ens* significa, come Ockham e Buridano suggeriscono, «il termine *ens* in quanto si risolve nel concetto *ens*». Ogni termine linguistico è, cioè, in ultima analisi, in questa prospettiva un *terminus conceptus*, che denota

ciò che significa. La teoria dei trascendentali, lungi dal confondere, come Kant riteneva, la logica e la realtà, implica una logica e un'esperienza del linguaggio che prepara l'accesso a quella scienza newtoniana di cui Kant, com'è stato suggerito²⁷, intendeva per conto suo assicurare i fondamenti metafisici.

Il termine *conceptus* appare come termine tecnico in Prisciano (secolo v), nelle cui *Institutiones grammaticae*, un testo che sta a fondamento della riflessione medievale sul linguaggio, si legge che «si deve chiamare parte del discorso [*pars orationis*] una parola che indica il concetto della mente, cioè il pensiero [*vox indicans mentis conceptum, id est cogitationem*], ogni volta che si proferisce una voce articolata che significa qualcosa [*quaecumque igitur vox literata profertur significatTM aliquid*] »^M. Il termine svolge metaforicamente l'originale significato fisiologico (il feto concepito nel ventre materno) che è ancora evidente in Macrobio: «I consigli nascono da una concezione della mente» (*conceptu mentis consilia nascuntur*)^f. Il termine viene poi ripreso dai logici e dai grammatici detti modisti (secolo xm), nei quali riflessione grammaticale e riflessione filosofica sono così vicine, che una delle questioni dibattute era «se i modi di intendere, i modi di significare e i modi di essere siano affatto identici». Il significato originario è ancora percepibile in Tommaso: «Quando il nostro intelletto comprende in atto, forma un certo intellegibile, che è per così dire la sua prole, e per questo si chiama concetto della mente» (*Quandocumque autem actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur*) (*De rationibus fidei*, cap. 3). E questa «prole della mente», inventata da un grammatico del v secolo, che diventerà progressivamente, attraverso un lungo processo storico che culmina in Hegel, il vero oggetto della filosofia.

Al concetto, come elemento del discorso mentale, è connesso il tema della rappresentazione, che caratterizza in modo così decisivo il pensiero fra i secoli xm e xiv, che si è potuto affermare che è a partire da quel momento che la metafisica moderna si trasforma in una teoria della rappresentazione. Anche se il termine appare già in Tertulliano e Agostino, è infatti solo in quel periodo che *repraesentatio* e *repraesentare* diventano, in particolare in Scoto e nella sua scuola, termini tecnici fondamentali del vocabolario della filosofia. Questo primato della rappresentazione svolge un ruolo essenziale in quella

dislocazione della metafisica da una dottrina dell'es-
²⁴ PRISCIANO, p. 552.

" MACROBIO, p. 271.

sere in una dottrina della conoscenza che abbiamo più volte evocato. Le impressioni nell'anima (*en tei psychei pathemata*] del *De interpretatione* aristotelico non sono, infatti, rappresentazioni nel senso della logica medievale, ma semplicemente «similitudini» (*omoiomata*] delle cose, che dipendono da queste. Quando Tommaso analizza la concettualità dell'intelletto rispetto alle cose, ha cura di distinguere la semplice similitudine della cosa che esiste al di fuori dell'anima (*similitudo rei existentis extra animam*] dalla *conceptio* che non si riferisce immediatamente alla cosa, quanto piuttosto al modo di comprenderla (*ex modo intelligendi rem*] e aggiunge «di questa specie sono le intenzioni che il nostro intelletto scopre [*intentiones quas intellectus noster adinvenit*]» (*Sent.*, I, d. 2, q. i, a. 3). Queste rappresentazioni nascono dal fatto che «l'intelletto, riflettendo su se stesso, così come comprende le cose esistenti fuori dell'anima, le comprende in quanto sono comprese» (*ex hoc enim quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam ita intelligit eas esse intellectas*] (*De Potentia*, q. vii, a. 6). Per Tommaso, tuttavia, anche queste, che chiama «intenzioni seconde», pur avendo il loro fondamento prossimo nell'intelletto e non nella cosa, mantengono un fondamento remoto nella cosa.

Con Scoto lo statuto della rappresentazione si sviluppa ulteriormente. L'intelletto non necessita, come il senso, della presenza reale di un oggetto che imprime sugli organi di senso la sua specie; in esso piuttosto l'oggetto è presente in potenza prima dell'atto dell'intellezione, «non come l'impressione in un organo [l'intelletto non ha organi], ma per un'impressione nella potenza cognitiva: una tale impressione rappresentante, che precede nella potenza l'atto dell'intelligenza, la chiamo specie intellegibile»³⁹. Questa particolare presenza è definita come una «affezione intenzionale» distinta dall'affezione reale e paragonata alla luce che l'oggetto emana in quanto splende nella specie (*relucet in specie*): «L'intelletto non subisce realmente un'affezione dall'oggetto reale, che imprime una specie reale, ma dall'oggetto in quanto riluce nella specie subisce un'affezione intenzionale [*patitur passione intentionalif*, e questa seconda passione è la ricettività dell'intelligenza, che procede dall'intellegibile in quanto è intellegibile e riluce nella

specie intellegibile, e questo patire è l'intellezione»⁴⁰. «Viedunque, – conclude Scotto, – nella potenza cognitiva una perfezione che non dipende da altro; ma può avere in sé presente il suo oggetto indipendentemente da alcuna altra potenza»⁴¹. La rappresentazione ha, cioè, un suo proprio statuto ontologico, che Scotto e i suoi scolari chiamano «essere intenzionale», distinto dall'essere reale e definito come l'essere «che conviene alla cosa in quanto esiste rappresentativamente \repraesentativé\ e ha un essere rappresentato in un altro ente». In un geniale scolaro di Scotto, Guglielmo di Alnwick – al quale si deve la definizione citata – , la rappresentazione (la «forma rappresentante») è identica all'essere rappresentato dell'oggetto e all'intellegibilità che conviene *ab aeterno* alla creatura (*esse repraesentatum obiecti representati est idem realiter cum forma repraesentante*). E questa intellegibilità ha un fondamento teologico in quanto essa si identifica in ultimo con Dio (*teneo quod esse intelligibile creaturae ab aeterno est idem realiter cum Deo*)⁴².

Anche se vi sono autori che mettono in questione l'esistenza stessa della rappresentazione nella mente, in quanto inutile intermediario fra l'oggetto e l'intelletto, l'essere intenzionale, nella sua connessione col concetto, avrà una lunga discendenza nella filosofia occidentale almeno fino a Husserl e a Brentano.

Proviamo a fissare in alcuni punti i risultati di questa sommaria archeologia del trascendentale o quanto meno a precisare la nostra ipotesi secondo cui i termini trascendenti della logica medievale sono il correlato più o meno consapevole dell'intenzionalità del linguaggio. Essi definiscono, in questo senso, non un genere supremo e più generale rispetto alle categorie, ma risultano piuttosto dal fatto stesso che il linguaggio sia. Se le categorie ordinano e delimitano ciò che viene detto attraverso i nomi (i *legomena* senza connessione), i termini trascendentali corrispondono al fatto stesso che si dica, che si diano dei nomi; ma «che si dica» non è in alcun modo un predicato più comune e generale rispetto al detto. In questo senso si potrebbe dire che il luogo proprio del trascendentale è nello scarto fra la significazione e la denotazione. Se la nostra ipotesi è corretta, i trascendentali esprimono, cioè, senza tematizzarla consapevolmente come tale, la stessa relazione fra il linguaggio e il mondo, fra le nostre rappresentazioni e le cose.

Nella storia della metafisica, tuttavia, questa relazione viene interpretata come il significato più generale e comune, la «cosa» come margine estremo della significazione. L'esperienza dell'essere *aplos* come ciò che risponde al puro darsi del linguaggio si disloca così nella dimensione ultima e liminare che sia possibile raggiungere nel pensiero. Come Dilthey ha mostrato, il concetto metafisico di sostanza (*ousia*) non è, da questo punto di vista, che un'elaborazione del concetto di cosa³⁰. Il linguaggio raggiunge, cioè, nel trascendentale
DILTHEY, p. 510.

una soglia, oltre la quale non vi è più alcun significato, se non il puro fatto che vi sia significazione, che si dia la nuda relazione fra le rappresentazioni e le cose, indipendentemente da ogni denotazione. Per questo i termini trascendentali non possono essere infinitizzati e confinano col nulla.

L'eccedenza del significante (*quid nominis* sul significato *quid rei*) teorizzata da Duns Scoto ha in questa soglia il suo luogo e, insieme, l'ambito della sua validità. Il tentativo di mantenere in questa ambigua, estrema soglia la concezione corrente del linguaggio come voce significante è la radice delle aporie cui il trascendentale condanna il pensiero. Per restituire il trascendentale al suo luogo proprio sarebbe necessario nulla di meno che una concezione del linguaggio radicalmente altra rispetto a quella che, almeno a partire dal *De interpretatione* aristotelico, domina la nostra cultura. In questa il carattere proprio del linguaggio è definito attraverso l'intreccio di parole, concetti (affezioni dell'anima) e cose. La parola è *semantike*, significante, perché attraverso i concetti significa le cose e può riferirsi alle cose (cioè avere una denotazione) perché i concetti, di cui la parola è segno, sono a loro volta similitudini (*omoionoma- ta*) delle cose. In questa concezione né il rapporto di significazione fra le parole e i concetti, né la relazione fra i concetti e le cose sono in alcun modo spiegati. L'intervento affatto arbitrario della lettera (il *grammo*) come una sorta di *deus ex machina* che, articolando la voce, le permette di significare, tradisce l'infondatezza di una concezione del linguaggio che solo da un secolo la filosofia ha provato a revocare in questione. E non è un caso se Kant, al momento di evocare, nella lettera a Marcus Herz, «il mistero della metafisica rimasta finora nascosta a se stessa» che era all'origine delle sue ricerche, lo abbia formulato nella domanda: «su quale fondamento riposi il rapporto di ciò che in

noi chiamiamo rappresentazioni con l'oggetto». E non meno risolutamente Platone chiedeva nel *Cratilo* (422 d): «In che modo i nomi primi, ai quali in alcun modo altri nomi sono presupposti, ci manifestano gli enti?» L'esperienza del linguaggio che qui ha luogo non significa né denota, ma nomina e chiama. Insieme a questa concezione, in questione è qui quel dogma dell'intenzionalità, costantemente in atto da Aristotele a Husserl, secondo il quale ogni pensiero e ogni discorso si riferiscono sempre a qualcosa. Anche l'essere è, in questo senso, qualcosa: il qualcosa, *Valiquid*, *YETwas* o il *ti* che il pensiero e il linguaggio, spinti fino al loro estremo margine trascendentale, non possono non continuare a dire e pensare. Occorre invece attestare che – in quanto si situa nello scarto fra la significazione e la denotazione – il pensiero che il linguaggio sia o «che si dica» è del tutto privo di qualsiasi intenzionalità, non è pensiero o *logos* di *qualcosa*. Ciò che a esso corrisponde non è una dimensione-limite della significazione, nemmeno nella forma mistica di una negazione o di una notte oscura, ma una esperienza assolutamente eterogenea rispetto a quella: non una logica, ma un'etica, non un *logos*, ma un *ethos* o una forma di vita. L'etica è, cioè, innanzitutto, l'esperienza che si dischiude quando dimoriamo in un linguaggio compiutamente a-intenzionale. Lungi dall'essere muta e ineffabile, essa è la parola che troviamo quando il linguaggio si libera dalla sua pretesa suppositiva e presupponente e si rivolge a se stesso, non come oggetto di un metalinguaggio, ma come ritmo e scansione di un fare, di una *poiesis*.

Nelle ultime pagine della sua *Introduzione alle scienze dello spirito*, dedicate alla dissoluzione dell'atteggiamento metafisico nella modernità, Dilthey ha mostrato che la metafisica non può trovare nella realtà altro che un nesso logico e che l'idea oltre la quale essa non può procedere, nel suo tentativo di collegare in un tutto rappresentabile i concetti ultimi a cui giungono le scienze naturali, è quella di una «pensabilità» in generale, che non è che «un'espressione astratta per "rappresentabilità"». La nostra sommaria archeologia del trascendentale ci ha condotto a risultati non dissimili. La metafisica, divenuta ormai «regina di un regno d'ombre» si risolve in gnoseologia e in dottrina della scienza e questa trasformazione del mondo nel soggetto che lo conosce coincide secondo Dilthey con «l'eutanasia della filosofia»². I concetti trascendentali di «cosa», «pensabilità» e «rappresentabilità» sono infatti vuoti

e non soltanto non possono assicurare alcun dominio della metafisica sulle scienze della natura, ma non possono in ultimo che cedere il campo non solo e non tanto a una nuova metafisica positivista, che sostituisce gli atomi e le particelle elementari alla sostanza, quanto anche e piuttosto a un sapere che puramente e semplicemente rinuncia, come avviene nella fisica postquantica, a una rappresentazione logica del mondo.

" *Ibid.*, p. 518.

² *Ibid.*

Capitolo quinto

L'oggetto trascendentale = x

1. Nella trama concettuale della *Critica*, tre termini tornano ogni volta a sovrapporsi e a incrociarsi: puro, a priori e trascendentale. L'aggettivo «puro» (*rein*) appare per la prima volta nella *Critica* – se si prescinde dal titolo – nella Prefazione alla prima edizione, al momento in cui Kant annuncia di voler stabilire un tribunale (*Gerichtshof*) che garantisca le pretese legittime della ragione e condanni quelle prive di fondamento. «Questo tribunale, – egli scrive, riprendendo il titolo del libro, – non può essere altro che la *Critica della ragion pura* stessa»⁴³. Che cosa si debba intendere qui con «purezza» è precisato subito dopo: pura è una conoscenza «indipendente da ogni esperienza». E contro chi pretende di estendere la ragione umana al di là di ogni limite dell'esperienza possibile (*über alle Grenze möglicher Erfahrung*) egli aggiunge, a evitare confusioni: «Io modestamente confesso che ciò supera totalmente le mie capacità e ho invece a che fare soltanto con la ragione stessa e il suo puro pensiero [*ihrem reinen denken*]\»². Se sono poi menzionati dei «concetti puri dell'intelletto» e un «intelletto puro», la loro purezza si definisce ancora una volta rispetto all'esperienza: «La questione principale rimane sempre quella: che cosa e fin dove l'intelletto e la ragione, liberi da ogni esperienza, possono conoscere?»³ («libero» [*frei*] è qui contrapposto all'«al di là» *über*\ di chi vorrebbe scavalcare i limiti dell'esperienza possibile).

Il termine «puro» sembra coincidere in questo senso con a priori: «Pura, – afferma l'Introduzione, – è quella ragione che contiene i principi per conoscere qualcosa semplicemente a priori»⁴. Il rapporto fra i due termini era stato però ulteriormente precisato: se si chiamano a priori quelle conoscenze «che non dipendono assolutamente da alcuna esperienza [...] della

conoscenza a priori si chiamano poi pure quelle cui non è commisto nulla di empirico»⁵.

Subito dopo aver definito la ragion pura attraverso la conoscenza a priori, Kant introduce il concetto di trascendentale, strettamente connesso ai due termini precedenti: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma della nostra modalità di conoscenza, in quanto questa deve essere possibile a priori»⁶. E trascendentale si potrebbe chiamare quella filosofia che contiene «il sistema di tutti i concetti della ragion pura»⁷. Kant cerca puntigliosamente di distinguere ciò che sembra ogni volta coincidere: «Non bisogna chiamare trascendentale ogni conoscenza a priori, ma soltanto quelle per mezzo delle quali conosciamo che e come certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili esclusivamente a priori: cioè la possibilità della conoscenza o l'uso [*der Gebrauch*] di essa a priori»⁸.

La sottigliezza della distinzione non può sempre essere mantenuta. Così, dopo aver fornito la tavola delle

Ibid., p. 16.

Ibid., p. 62.

Ibid., p. 46.

Ibid., p. 63.

Ibid., p. 64.

Ibid., p. xoi.

categorie, cioè dei concetti puri dell'intelletto, Kant afferma che esse hanno un significato (*Bedeutung*) «semplicemente [“nudamente”, secondo il primo significato dell'aggettivo *bloss*, qui usato come avverbio] trascendentale, ma non hanno alcun uso trascendentale»⁴⁴. Anzi, precisa poche righe dopo, «poiché esse, come nude categorie pure [*bloss reine Kategorien*] non devono essere di uso empirico e non possono essere di uso trascendentale, non sono allora di alcun uso [*von gar kei- nem Gebrauch*], se si separano da ogni sensibilità, cioè non possono più essere applicate ad alcun preteso oggetto; sono piuttosto semplicemente [ancora *bloss*] la forma pura dell'uso intellettuale rispetto agli oggetti in generale e al pensiero, senza che per mezzo di esse sole si possa mai pensare o determinare alcun oggetto»⁴⁵.

Poco prima, tuttavia, Kant aveva evocato proprio un tale impossibile «uso trascendentale» a proposito di qualcosa che aveva chiamato un nudo oggetto trascendentale («Il pensiero è l'atto del riferire un'intuizione data a un oggetto. Se la specie di questa intuizione non è in alcun modo data, allora l'oggetto [*der Gegenstand*] è semplicemente [*£/oss*]

trascendentale e il concetto non ha altro uso che trascendentale»⁴⁶).

E lo statuto di questo paradossale «oggetto trascendentale» che occorre cercare di definire, poiché in questione è qui appunto quella «distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni» che dà il titolo al capitolo. Trascendentale significa qui che in esso, dal momento che si è fatta astrazione da ogni intuizione sensibile, «non viene determinato alcun oggetto [*kein Objekt*], ma viene solo espresso in vari modi il pensiero di un oggetto in generale»⁴⁷.

Nella prima edizione, il passo citato continuava spiegando come la distinzione fra fenomeni e noumeni (mondo sensibile e mondo intellegibile) si fondasse sul fatto che il nostro intelletto tende a riferire illegittimamente le nostre rappresentazioni al concetto di qualcosa in generale, «che non è altro che l'oggetto trascendentale». «Questo però, – precisava Kant, – significa un qualcosa = x, di cui non sappiamo nulla e del quale (data l'attuale condizione del nostro intelletto) non possiamo sapere assolutamente nulla, ma che può servire solo come un .correlato all'unità dell'appercezione»¹¹. Un tale «oggetto trascendentale» non è che «il pensiero assolutamente indeterminato di qualcosa in generale [*Etwas überhaupt*]». E questo «non si può chiamare un noumeno, poiché io non so di esso che cosa sia in sé e non ho di esso alcun concetto, se non soltanto [*bloss*] questo, che è l'oggetto di una intuizione in generale ed è perciò lo stesso per tutti fenomeni»⁴⁸. L'ambiguità (*Zweideutigkeit*) in cui l'intelletto in questo modo cade è che esso scambia «il concetto del tutto indeterminato di un essere intellegibile [*Verstandwesen*] per un qualcosa in generale al di là della nostra sensibilità»⁴⁹.

E evidente che «l'oggetto in generale = x» corrisponde puntualmente a quanto i logici medievali pensavano come il trascendente «cosa» (*res a reor*, distinta dalla *res rata*, dalla cosa reale – nei termini kantiani, da un'intuizione data dalla sensibilità). Ciò è tanto più vero, in quanto il testo kantiano si chiarisce se lo si mette in relazione con la teoria della significazione linguistica di Ockham. Ciò che egli chiama «significato [*Be- deutun*^ trascendentale] è la *significario* dei medievali e ciò che egli chiama «uso» è la *suppositio* (la denotazione) di Ockham. Dal punto di vista di un'analisi linguistica – in Kant, come Hamann gli rimproverava, affatto carente – le categorie sono cioè dei termini che hanno un significato, ma non una denotazione e l'errore consiste appunto nel supporre

una denotazione (il riferimento a un oggetto) dove questa non può che mancare.

E a questo punto che Kant introduce il concetto di «un'illusione difficile da evitare» (*eine schwer zu vermeidende Tduschung*⁶, che diventerà poco dopo «un'apparenza trascendentale inevitabile e tale che non cessa quand'anche sia stata svelata e ne sia stata scorta la nullità mediante la critica trascendentale»⁵⁰.

La causa di questa illusione è che la nostra ragione scambia dei principi soggettivi per una determinazione oggettiva delle cose e pretende di fare illecitamente un *uso* trascendentale di un concetto che ha soltanto un *significato* trascendentale. Kant torna in seguito a insistere sul carattere inevitabile e addirittura naturale di questa illusione (*natürliche und unvermeidliche Illusionen*, che è inscindibilmente legata all'umana ragione e che non cesserà pertanto «di adescarla e metterla instancabilmente fuori strada [*in Verirrungen zu stossen* – quasi una citazione dell'*aei aporoumenon* di Aristotele]»⁵¹.

Se si toglie, infatti, ai concetti puri dell'intelletto «l'unica intuizione per noi possibile» che ci è data dalla sensibilità, essi sono solo delle forme del pensiero (*Gedankenformen*), con le quali non ci è dato alcun oggetto; e tuttavia l'illusione trascendentale ci spinge a pensare, al di là degli esseri sensibili (*phaenomena*), degli esseri intellegibili [*noumena*] e pretende di avere di essi una «specie di conoscenza»²⁰. «Ma qui si presenta subito una ambiguità [*Zweideutigkeit*] che può produrre un grosso malinteso, poiché l'intelletto, quando chiama fenomeno un oggetto che è in una relazione, si fa a un tempo, fuori di questa relazione, una rappresentazione di un oggetto in sé [*Gegenstand an sich selbst*] [...] ma così è indotto a considerare il concetto affatto indeterminato di un essere intellegibile, cioè un qualcosa in generale [*einem Etwas überhaupt*] al di fuori della nostra sensibilità, come il concetto determinato di un essere, che possiamo conoscere per mezzo dell'intelletto»²¹.

Occorre rileggere in questa prospettiva la digressione sulla «filosofia trascendentale degli antichi» che Kant ha introdotto nella seconda edizione della *Critica* subito dopo aver fornito la tavola delle categorie. Che si tratti o meno, com'è stato suggerito²², di una «definitiva resa dei conti» con la metafisica scolastica (in particolare nella formulazione che questa aveva raggiunto in Baumgarten), è certo che egli intendeva mostrare l'eterogeneità e l'insufficienza dei trascendentali scolastici *ens unum verum bonum*

rispetto alla propria deduzione dei concetti puri dell'intelletto. «Questi presunti predicati trascendentali delle cose, – egli scrive, – non sono altro che esigenze logiche e criteri di ogni conoscenza delle cose in generale», che tuttavia gli antichi scambiavano per delle proprietà delle cose stesse²⁷. Lungi dal completare la tavola trascendentale delle categorie, quasi questa fosse incompleta, essi pertanto non le aggiungono nulla e, in quanto la relazione di questi concetti cogli oggetti è stata messa completamente da parte, essi non possono che riferirsi all'accordo della conoscenza con se stessa.

Ci si può chiedere se l'impulso polemico non abbia qui prevalso in Kant sull'obiettività storica. I filosofi scolastici come Enrico di Gand e Buridano erano, infatti, perfettamente coscienti della distinzione fra forme del pensiero *{res a reor}* e oggetti reali *{res rata}* e se un'ambiguità si è in essi prodotta, ciò non poteva essere per Kant che una conseguenza di quell'illusione trascendentale che egli stesso aveva dichiarato inevitabile.

Il problema di cui Kant sta qui cercando di venire a capo è l'inaggirabile tendenza del nostro intelletto e del nostro linguaggio a riferirsi a un oggetto anche quando esso viene a mancare. Vi è – o sembra esservi – nelle nostre rappresentazioni una capacità di riferirsi agli oggetti del cui fondamento non è facile venire in chiaro. E in questo problema che Kant, nella lettera a Marcus Herz del 21 febbraio 1772, identifica il punto di partenza delle sue ricerche sulla metafisica.

«Mentre esaminavo punto per punto la parte teorica in tutta la sua ampiezza, con i rapporti reciproci di tutte le sue parti, mi accorsi che mi mancava ancor qualcosa di essenziale, che avevo anch'io, come già altri, trascurato nelle mie ricerche metafisiche e che costituisce di fatto la chiave di tutto il mistero della metafisica rimasta finora nascosta a se stessa [*den Schlusself zum ganzen Geheimnis der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht*]. Mi chiedevo infatti su quale fondamento riposi il rapporto di ciò che in noi chiamiamo rappresentazioni con l'oggetto [*auf welchem Grund beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellungen nennt auf den Gegenstand*]».

Rispondere non incontrerebbe difficoltà se la rappresentazione contenesse soltanto il modo in cui il soggetto è impressionato passivamente dall'oggetto oppure se ciò che in noi chiamiamo rappresentazione fosse invece attiva e producesse essa stessa l'oggetto. « Senonché, – prosegue Kant, – né il nostro intelletto è la causa dell'oggetto tramite le sue rappresentazioni, né l'oggetto è la causa delle rappresentazioni dell'intelletto. I concetti puri dell'intelletto non devono dunque essere astratti dalle impressioni dei

sensi, né esprimere la ricettività delle rappresentazioni tramite i sensi, ma devono piuttosto avere le loro fonti nella natura dell'anima; tuttavia non in quanto essi sono causati dall'oggetto né in quanto lo producono». Kant ritiene di aver risposto a questa domanda con l'elaborazione trascendentale della tavola dei concetti puri dell'intelletto. «Mentre cercavo le fonti della conoscenza intellettuale, senza le quali non si possono determinare la natura e i limiti della metafisica, suddivisi questa scienza in parti essenzialmente diverse e cercai la filosofia trascendentale, ossia di ricondurre tutti i concetti della ragione interamente pura a un certo numero di categorie [*die Transzendentalphilosophie, ndmlich alle Begriffe der gdnzlich reinen Vernunft, in eine gewisse Zahl von Kategorien zu bringen*]». Trascendentale è qui definita la filosofia, in quanto riguarda «la ragione interamente pura», cioè indipendente dall'esperienza. È stato notato che Kant nella lettera sembra però riferirsi tanto all'uso di questi concetti in relazione ai dati della sensibilità, quanto al loro uso rispetto alle cose in sé. Il trascendentale è, infatti, un concetto ambiguo, che si riferisce tanto alla possibilità di una conoscenza a priori che, unita alla sensibilità, permette di pensare gli oggetti dell'esperienza, quanto all'oggetto trascendentale e al noumeno, che non sono oggetti, ma concetti vuoti di cui non è possibile alcuna conoscenza. Del trascendentale vi è, cioè, sia un uso legittimo rispetto ai dati della sensibilità, sia un uso illegittimo, che riguarda il «nudo oggetto trascendentale», perfettamente corrispondente al supertrascendentale degli scolastici. E trascendentale è anche l'illusione, su cui la critica deve instancabilmente vigilare, e che ci fa vedere un oggetto dove non c'è in realtà nulla e pretende di pensare dove non c'è più nulla da pensare. Non sorprende, pertanto, che il noumeno figuri al primo posto nella tavola del nulla che conclude la logica trascendentale, come *ens rationis* o «concetto vuoto senza oggetto», accanto alla semplice negazione (l'ombra, il freddo), all'*ews imaginarium* (lo spazio e il tempo, che non sono oggetti, ma forme dell'intuizione) e alla pura e semplice contraddizione (una figura rettilinea di due lati)⁵². Dal punto di vista linguistico, abbiamo qui a che fare con un termine che, esattamente come la «cosa» e i supertrascendentali degli scolastici, ha un significato, ma non un uso o una denotazione.

La possibilità o l'impossibilità di una metafisica in generale, su cui Kant si era proposto di decidere, coincide col venire a capo dei malintesi in cui era

caduta la ragione rispetto a se stessa. Dal momento che «l'intelletto e la sensibilità possono determinare oggetti solo nella loro unione» e, una volta separati, danno luogo «soltanto a rappresentazioni che non possono essere riferite ad alcun oggetto determinato»⁵³, la critica deve vegliare a che i concetti puri dell'intelletto restino vuoti di oggetto e i termini metafisici privi di denotazione.

Vi è, tuttavia, un ambito in cui il noumeno svolge una funzione che ne garantisce la necessità e assicura alla metafisica, che «era chiamata un tempo la regina di tutte le scienze»⁵⁴, la sua legittima pretesa regale. Si tratta della sua capacità «di limitare la validità della conoscenza sensibile», affinché questa non estenda il suo dominio alla sfera dell'intelletto puro. In questo senso va intesa la celebre definizione del noumeno come un nudo «concetto-limite [*bloss ein Grenzbegriff*] per delimitare le pretese della sensibilità»⁵⁵. In quanto traccia queste invalicabili frontiere, il concetto di noumeno, come l'illusione trascendentale, «rimane non solo ammissibile, ma anzi inevitabile»⁵⁶.

Ciò significa, a ben guardare, che i concetti puri della metafisica, presi in se stessi, sono affatto vuoti e non hanno altro scopo che quello di fornire un limite e, a un tempo, un fondamento alle scienze particolari. Un fondamento, se messi in relazione, nel loro uso empirico, con l'esperienza sensibile; un limite, nel loro nudo uso trascendentale, al di fuori di ogni rapporto con la sensibilità. Ciò che in realtà la critica stabilisce con certezza è che non vi sono altri oggetti che quelli dell'esperienza (cioè, in ultima analisi, gli oggetti delle scienze). Il noumeno e l'oggetto trascendentale non sono oggetti, ma il luogo vuoto in cui il pensiero ha letteralmente nulla da pensare. La metafisica ha senso solo se viene ogni volta a capo di un malinteso e di un'illusione di cui non può però mai definitivamente liberarsi, condannata com'è a vagare «in un vasto oceano tempestoso, regno proprio dell'apparenza, dove nebbie spesse e banchi di ghiaccio prossimi a liquefarsi danno a ogni istante l'illusione di nuove terre»⁵⁷.

Ancora una volta il primato della regina di tutte le scienze subisce una conferma e, insieme, una perentoria restrizione a favore delle scienze. Ciò spiega perché, da una parte, un anno prima della seconda edizione della *Critica*, Kant pubblichi quei *Fondamenti metafisici della scienza della natura*, nella cui Prefazione si legge che «una scienza della natura propriamente detta presuppone una Metafisica della natura» e che «una dottrina razionale della natura

merita il nome di scienza solo se le leggi naturali, che stanno a suo fondamento, sono conosciute a priori»⁵⁸; ma dall'altra, nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica* (in cui i soli nomi propri che compaiono sono, a parte la menzione incidentale di Socrate, quelli di scienziati: Galilei, Torricelli, Stahl, Copernico) egli possa assumere la matematica e la fisica come esempi della rivoluzione che la metafisica deve attraversare per mettersi «sulla via sicura della scienza», nella quale non ha avuto finora la «buona sorte [*das Schicksal*- il destino] di potersi avviare»⁵⁹.

Tanto più notevole è la singolarità del gesto kantiano. Il trascendentale è il fortilizio in cui la metafisica, di fronte al progresso incessante delle scienze, si è arroccata per mantenere in qualche modo il suo primato su di esse, pretendendo così di limitare e, insieme, fondare il loro ambito di validità. Per far questo, essa ha dovuto svuotarsi di ogni riferimento all'esperienza e vigilare sull'illusione che non cessava di fuorviarla dalla sua deserta dimora trascendentale. Quel che di fatto è avvenuto e non poteva non avvenire è che le scienze hanno proseguito il loro inarrestabile svolgimento senza curarsi né di limiti né di fondamenti e la regina ha dovuto accettare di aver perso ogni controllo sui suoi pretesi sudditi e vassalli. Di un fatto essa potrebbe però rallegrarsi e, cioè, che almeno su un punto le scienze hanno finito più o meno inconsapevolmente per attenersi alle sue prescrizioni. La fisica postquantica ha infatti rinunciato a ogni pretesa di accedere alla realtà delle cose in se stesse e ha anzi postulato l'interdipendenza fra l'operazione del ricercatore e i fenomeni su cui interviene nell'esperimento. Si tratta, tuttavia, di una ben magra consolazione, dal momento che il concetto stesso di realtà è stato messo fuori gioco e sostituito dalla probabilità. Il noumeno, che custodiva la soglia inviolabile della cosa in sé, reale, ma a noi sconosciuta, è ora sostituito da un algoritmo che acquisisce di volta in volta nell'esperimento una presenza puntuale quanto aleatoria.

La trasformazione kantiana della metafisica in scienza delle condizioni di possibilità della conoscenza ha il suo esito nella *Dottrina della scienza* di Fichte. La filosofia, che cerca a ogni costo di affermarsi come scienza, può farlo solo diventando «scienza della scienza»: «Quello che finora si è chiamato filosofia sarebbe perciò la scienza di una scienza in generale»⁶². Che, di fronte allo sviluppo delle scienze della natura, il problema fosse diventato quello dello statuto della filosofia rispetto a esse, è evidente nella tesi che nella forma di «un sapere del sapere» la metafisica

mantiene il suo dominio sul sistema delle scienze. «La dottrina della scienza deve dare la sua forma non soltanto a se stessa, ma anche a tutte le altre scienze possibili e assicurare la validità di questa forma per tutte». Le scienze si situano infatti rispetto alla dottrina della scienza « nella relazione di ciò che è fondato al suo fondamento»⁵⁴. Riappaiono a questo punto tutte le aporie che accompagnano la filosofia prima già a partire da Aristotele fino alla sua costituzione come scienza trascendentale. Se «il sistema del sapere umano è unico»⁵⁵, allora «tutte le proposizioni, che fungono da principi fondamentali in una qualsiasi scienza particolare, sono in pari tempo anche proposizioni della dottrina della scienza»⁵⁶ e non vi saranno più scienze particolari, «ma solo parti di una sola e medesima dottrina della scienza»⁵⁷. La dottrina della scienza, tuttavia, per esistere come scienza in sé, deve essere scienza di qualcosa e avere conseguentemente un oggetto proprio; ma questo può essere solo il sistema del sapere umano in generale⁵⁸. Il problema di cui la filosofia cercherà invano di venire a capo è ancora una volta quello di dare consistenza oggettiva a qualcosa che non può né deve essere concepito come un oggetto.

³² FICHTE, p. 9.

p. 16.

p. 21.

p. 27.

p. 21.

Capitolo sesto

L'animale metafisico

1. Un esame della ricezione della filosofia prima aristotelica nella storia della filosofia avrebbe potuto cominciare dalla sua fine, cioè dalla rifondazione e dal superamento heideggeriano della metafisica, in cui le difficoltà e le contraddizioni del problema sembrano giungere a uno snodo decisivo. Il rapporto privilegiato di Heidegger col pensiero di Aristotele, da lui una volta definito «più greco» di Platone, è scontato. Non sorprende pertanto che egli si confronti per tempo con quella che definirà la costituzione ontoteologica della metafisica aristotelica e continui a farlo fino alla fase più tarda del suo pensiero.

Già nel corso del 1924/25 sul *Sofista* di Platone, il problema è posto con chiarezza nei suoi elementi costitutivi. Heidegger parte dalla tesi aristotelica di una scienza che contempla l'ente in quanto ente e osserva immediatamente che a questa scienza inerisce

fin dall'inizio una duplicità: «Questa idea della filosofia prima, come la chiama Aristotele, intesa come scienza originaria dell'ente, viene da lui incrociata con un'altra scienza fondamentale, che egli chiama *theologike*»⁶⁰. Aristotele non conosce il termine «ontologia», come in seguito sarà chiamata la scienza dell'ente in quanto ente: «Tanto la teologia che l'ontologia ricevono il nome di

89 *prote philosophia*»⁶¹. Con un'allusione appena velata alle interpretazioni di Jaeger e Natorp, Heidegger definisce «sterile» ogni tentativo di trovare una mediazione fra ontologia e teologia in Aristotele. Si tratta piuttosto di comprendere per quali ragioni la «scienza greca giunse su questa via, approdando a queste due scienze fondamentali, ontologia e teologia»⁶². Queste ragioni coincidono con la concezione che i Greci avevano dell'essere come presenza (*Anwesenheit*, per essi «l'ente è ciò che è presente in senso proprio»). Se tema dell'ontologia è la presenza dell'ente in generale, «non tagliato a misura di un settore particolare», la teologia contempla invece l'ente «in ciò che esso è sin dal principio, in ciò che costituisce nel senso più proprio e supremo la presenza del mondo»⁶³. Non vi è pertanto alcuna contraddizione nella duplice articolazione della prima filosofia; piuttosto «l'evoluzione della scienza greca viene sospinta entro queste due dimensioni originarie della meditazione sull'essere». Il problema non è tanto nell'apparizione della teologia, che «all'interno di questa impostazione risulta relativamente chiara sia per i Greci che per noi», quanto nella stessa ontologia, rispetto alla quale occorre interrogare ogni volta la relazione fra i caratteri universali che spettano a ogni ente come tale e il singolo ente in concreto. Ciò che in questa interrogazione appare non è dunque nulla di meno che il problema della differenza ontologica fra l'essere e l'ente, che diventerà uno dei temi centrali del pensiero di Heidegger. Ma su questa che è la «problematica fondamentale dell'ontologia dai Greci e Aristotele fino all'età presente si può dire che di fatto non abbiamo mosso alcun passo in avanti, anzi, che la posizione che i Greci aveva raggiunto è andata per noi perduta e che quindi non comprendiamo nemmeno più tali questioni»⁶⁴.

E significativo che poco prima Heidegger ponga il problema del rapporto fra la filosofia prima e le altre scienze. Commentando l'affermazione di Aristotele secondo cui la scienza dell'ente in quanto ente è diversa dalle scienze dette particolari (*en merei*), che ritagliano una parte dell'ente e ne contemplan gli

accidenti, egli articola conseguentemente la relazione fra la filosofia prima e le altre scienze, in un modo che resterà costante nel suo pensiero. «Ci sono scienze che dall'intero dell'ente ritagliano determinati settori, si rivolgono a tali settori e li elaborano nel *legein* esclusivamente come tali. Ciascuna di queste scienze possiede, come diciamo noi, il suo ambito specifico. A ciascun settore di tali scienze corrisponde una determinata *aisthesis*, una percezione originaria in cui è afferrato, in modo più o meno esplicito, il carattere fondamentale di un certo ambito: in geometria la relazione spaziate@ posizionate; nella *physi-ke* l'ente in quanto è mosso»⁶⁵. E questa scontata determinazione della relazione fra la metafisica e le scienze particolari che occorrerebbe piuttosto mettere in questione.

. Anche nel corso del 1926 sui *Concetti fondamentali della filosofia antica*, contro Jaeger che «sostiene che Aristotele non ha saputo venire a capo del problema dell'essere» Heidegger afferma che il doppio concetto [*Doppelbegriff*] della filosofia prima è « intimamente coerente »⁶⁶. Con la posizione di una scienza dell'ente in quanto ente, «è posta necessariamente anche la domanda sull'ente nel quale l'essere autentico si mostra nel modo più puro [...] ed è una questione secondaria se tale ente sia il primo motore o il primo cielo». La teologia «non costituisce una scienza speciale, ma una scienza ontologicamente orientata: scienza di ciò che l'essere propriamente significa, nonché dell'essere che propriamente è; scienza dell'essere e dell'ente sommo»⁶⁷.

Nel corso del 1928 sui *Principi metafisici della logica*, il duplice carattere della filosofia prima è ancora una volta ribadito e, insieme, ulteriormente problematizzato: «La filosofia è o ontologia o teologia? O entrambe le cose insieme? Ciò che viene ricercato sotto la denominazione "teologia" si trova realmente nell'essenza della filosofia, concepita in modo totale e radicale? O ciò che compare in Aristotele come teologia non è che un residuo del suo periodo giovanile? [...] Questi problemi non si possono risolvere unicamente con una interpretazione storico-filologica – al contrario, anche quest'ultima ha bisogno di essere guidata da una comprensione dei problemi, che sia all'altezza di quanto ci è stato tramandato. E una tale comprensione dobbiamo prima procurarcela»⁶⁸.

Quale sia questa comprensione è suggerito più avanti in riferimento alla posizione di un'ontologia fondamentale in *Essere e tempo*, cioè attraverso la differenza fra essere ed ente e la relazione fra Tesserici

e l'essere: «La necessità interna, che l'ontologia rispinga verso là donde essa aveva preso le mosse, può venire spiegata con il fenomeno originario dell'esistenza umana: col fatto che l'ente "uomo" comprende l'essere; nella comprensione dell'essere si ha insieme l'attuazione della distinzione fra essere ed ente; c'è essere soltanto quando Tesserici comprende Tessere»⁶⁹.

La definizione della metafisica come ontoteologia appare nel corso del 1930/31 sulla *fenomenologia dello spirito di Hegel*. Qui Aristotele è evocato nel contesto di un'interpretazione di Hegel, ma decisivo è che «l'espressione onto-teo-logia deve indicarci l'orientamento più centrale del problema dell'essere, non il nesso con una disciplina chiamata "teologia" »ⁿ. Come già il corso del 1927 sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* aveva precisato, la definizione aristotelica della filosofia prima come teologia « non ha nulla a che fare col concetto odierno di una teologia cristiana come una scienza positiva. Di comune c'è solo la parola »¹². Nel corso su Hegel, Heidegger sottopone a una critica senza riserve il modo in cui viene tradizionalmente inteso il rapporto fra la filosofia e la scienza. « Perché la filosofia viene chiamata "la scienza" ? Siamo inclini – perché abituati – a spiegare così questa identificazione: la filosofia assicura alle scienze esistenti o possibili i fondamenti, cioè la delimitazione e la possibilità dei loro ambiti – ad esempio natura e storia – e la fondazione del loro procedere. In quanto fondazione di tutte le scienze, solo la filosofia può essere a buon diritto scienza, poiché non può essere da meno di ciò che da esse deve scaturire: le scienze. Questa concezione della filosofia è viva dal tempo di Descartes ed è stata da allora sviluppata in vari modi, più o meno espliciti e complessi. Essa ha condizionato i secoli successivi e ha cercato una sua giustificazione retrospettiva nella filosofia antica, pure per la quale la filosofia costituiva un sapere, anzi il sapere più alto. Questa rappresentazione della filosofia come *la* scienza ha guadagnato sempre più terreno nell'Ottocento fino ai nostri giorni; ma non in conseguenza di una sua intima pienezza o per la forza di un impulso originario del filosofare, bensì, come nel neokantismo, a causa della perplessità circa il compito proprio della filosofia, che sembrò esserle stato usurpato quando le scienze ebbero invaso tutti gli ambiti del reale. Alla filosofia restava solo il compito di farsi scienza di tutte queste scienze »¹³. La critica non risparmia il suo maestro Husserl e si conclude con la tesi radicale secondo la quale « la filosofia non può tornare ai suoi problemi

fondamentali se intende se stessa in primo luogo come fondazione del sapere e delle scienze sul filo conduttore di una scientificità rigorosa»¹⁴.

. È nell'Introduzione aggiunta nel 1949 a *Che cos'è metafisica?* col titolo *Il ritorno al fondamento della metafisica* e nella conferenza del 1964 *La fine della filosofia e il compito del pensiero* che Heidegger cerca di venire definitivamente a capo del problema della metafisica. La metafisica è qui subito definita attraverso l'oblio dell'essere in nome e a favore dell'ente: «Ovunque si pone la domanda su che cos'è l'ente, è l'ente come tale che si offre alla vista. La rappresentazione metafisica deve questa vista alla luce dell'essere. La luce, cioè quello che un tale pensiero sperimenta come luce, non appartiene alla visione di questo pensiero, poiché questo si rappresenta l'ente solo e sempre dal punto di vista dell'ente [...]. Nella misura in cui rappresenta sempre soltanto l'ente come ente, la metafisica non pensa l'essere stesso»¹⁵. Riprendendo l'immagine della lettera di Descartes a Picot che apre l'Introduzione, si tratta di pensare il suolo – l'essere – in cui la filosofia getta le sue radici metafisiche. «Il fondo è fondo per la radice», ma la radice in quanto radice non si volge verso il suolo e «si dimentica di esso a favore dell'albero». Per questo un pensiero che cerchi di restituire la metafisica e di pensare l'essere e non soltanto l'ente in quanto ente non può che abbandonare in qualche modo la metafisica (*die Metaphysik in gewisser Weise verlassen*)¹⁶. In questione per un tale pensiero è, cioè, il superamento della metafisica: «Nel pensiero che pensa la verità dell'essere, la metafisica è superata (*überwunden*). La pretesa della metafisica di dominare la relazione costituente all'essere e definire in modo normativo ogni rapporto all'ente come tale diventa caduca»¹⁵. E significativo che la pe-

HEIDEGGER 1978, pp. 361-62.

Ibid., p. 363.

Ibid.

rentorietà di questo superamento sia subito temperata e che il sintagma sia posto fra virgolette: «Questo "superamento della metafisica", – aggiunge Heidegger, – non mette tuttavia da parte la metafisica. Finché l'uomo resta l'*animairazionale*, egli è *Y animai metaphysicum*. Finché l'uomo comprende se stesso come il vivente dotato di ragione, la metafisica appartiene secondo le parole di Kant alla natura dell'uomo. Al contrario, se riesce a tornare indietro nel fondamento della metafisica, il pensiero potrebbe

permettere un mutamento dell'essenza dell'uomo, dal quale conseguirebbe una trasformazione della metafisica»⁷⁰.

E retrocedendo verso questo fondamento che Heidegger si confronta ancora una volta con la duplice configurazione della filosofia prima aristotelica. «La metafisica dice che cos'è l'ente in quanto ente [...]. Ma la metafisica rappresenta l'essenza dell'ente in una duplice modalità [*in zwiefacher Weise*]: da una parte la totalità dell'ente come tale nel senso dei suoi tratti più generali [*on katholou, koinon*], dall'altra, nello stesso tempo, la totalità dell'ente nel senso dell'ente supremo, cioè divino [*on katholou, akrotaton, theion*]. Lo svelamento dell'ente come tale prende forma nella metafisica di Aristotele in questa duplicità. Proprio perché porta alla rappresentazione l'ente in quanto ente, la metafisica è in sé in una uni-dualità [*zwiefach-einig*] la verità dell'ente come Generale e come Supremo. Essa è nella sua essenza insieme ontologia in senso stretto e teologia. Questa essenza onto-teologica della filosofia propriamente detta [*prote philosophià*] ha il suo fondamento nel modo in cui *Von* precisamente in quanto *on* accede per essa all'aperto. Il carattere teologico dell'ontologia non riposa sul fatto che la metafisica greca fu più tardi assunta dalla teologia della cristianità e da questa trasformata.

Riposa piuttosto nel modo in cui l'ente sin dall'inizio si è svelato in quanto ente [...]. La metafisica, in quanto verità dell'essere come tale, è duplice [*zwiegestaltig* – con una doppia forma]. Ma il fondamento di questa duplicità e la sua provenienza sfuggono alla metafisica, e non per un caso o per una negligenza. La metafisica ha assunto questa doppia forma in quanto è ciò che è: la rappresentazione dell'ente in quanto ente. La metafisica non ha scelta. In quanto metafisica, essa è esclusa per via della sua stessa natura dall'esperienza dell'essere»⁷¹.

Per questo anche l'«ontologia fondamentale» che in *Essere e tempo* definiva la coappartenenza dell'esserci e dell'essere è, a questo punto, dichiarata insufficiente. «Finché questo pensiero (che tenta di pensare la verità dell'essere) si caratterizza ancora come ontologia fondamentale, con questo nome ostacola e oscura il suo cammino. Il termine "ontologia fondamentale" suggerisce infatti che il pensiero che tenta di pensare la verità dell'essere e non la verità dell'ente sia ancora, come ontologia fondamentale, una specie di ontologia»⁷².

Il problema della costituzione ontoteologica della metafisica è al centro della conferenza con questo titolo pronunciata a Todtnauberg il 25 febbraio 1957

in chiusura di un seminario su Hegel. Heidegger pone qui la domanda: «In che modo Dio entra nella filosofia, non soltanto nella filosofia moderna, ma nella filosofia come tale?» Dal momento che Dio può entrare nella filosofia solo se la filosofia nella sua stessa essenza ne esige l'ingresso, la domanda si traduce immediatamente nell'altra: «Da dove viene la costituzione ontologica della metafisica?» Porre questa domanda nel contesto del pensiero di Hegel significa situarla in una dimensione in cui l'essere è concepito come pensiero e l'ontoteologia si presenta conseguentemente come onto-teo-logica. Se in Hegel la metafisica diventa così «scienza della logica», ciò è perché l'essere si disvela nella forma del logos e il logos è inteso come fondamento. Ed è in questo intreccio di logos e fondamento che si situa, secondo Heidegger, l'ingresso di Dio nella filosofia: «Il modo essenziale in cui l'essere si mostra è il fondamento. Conseguentemente la questione del pensiero, l'essere del fondamento, è pensato fino in fondo solo se il fondamento è presentato come fondamento primo, come *prote arche*. La questione originale del pensiero si presenta come la cosa originaria [*Ur-sache*], come *causa prima* [...]. L'essere dell'ente viene rappresentato come fondamento solo come *causa sui*. Questa espressione nomina il concetto metafisico di Dio»⁷³. A questa figura metafisica del divino, che, anche se Heidegger non nomina la metafisica aristotelica e medievale, si estende ben al di là dell'ontologia hegeliana, «non si possono né rivolgere preghiere né offrire sacrifici. Davanti alla *causa sui* l'uomo non può inginocchiarsi con reverenza né far musica o danzare»⁷⁴.

Contro questo paradigma metafisico in cui l'essere e il Dio sono soltanto figure logiche, Heidegger cerca di pensare l'essere a partire dalla differenza – che nella metafisica rimane impensata – di essere ed ente. «La metafisica corrisponde all'essere come logos ed è pertanto nel suo carattere fondamentale soprattutto logica, ma una logica che pensa l'essere dell'ente [...]: onto-theo-logica. Nella misura in cui la metafisica pensa l'ente come tale nella sua totalità, essa rappresenta l'ente in relazione al differente della differenza, senza pensare la differenza come differenza. Il differente si mostra così come l'essere dell'ente in generale e come l'essere dell'ente supremo»⁷⁵.

Uscire dalla costituzione ontoteologica della metafisica, pensare la differenza come tale, significa invece pensare *VAustrag*, la reciproca decisione di essere ed ente, il loro incrociarsi e «ruotare l'uno

intorno all'altro»²⁴.

È possibile, a questo punto, provare a definire l'estrema strategia di Heidegger rispetto alla metafisica. Egli sostituisce alla scissione dell'oggetto della filosofia prima fra l'ente in quanto ente e il divino un'altra e più originaria scissione, quella fra l'essere e l'ente (la differenza ontologica). L'oggetto della filosofia permane in questo modo scisso e se il tardo pensiero di Heidegger consiste appunto nel tentativo di venire a capo di questa scissione, è quanto meno dubbio che egli sia riuscito a superarla. Se nella conferenza del 1957 il tema del pensiero è così *V Austrag*, la relazione circolare fra l'essere e l'ente, nella conferenza del 1964 sulla *Fine della filosofia e il compito del pensiero*, ciò che si tratta di pensare al di là della metafisica sono la radura (*die Lichtung*) e l'aperto (*das Offené*), e sono questi i termini che nell'ultimo Heidegger sembrano prendere il posto dell'essere. Ma che in questione sia qui ancora un'estrema figura dell'essere nella sua differenza rispetto all'ente è provato dal titolo che la fine della conferenza propone per il compito del pensiero al posto di *Essere e tempo*-. «Radura e presenza» (*Lichtung und Anwesenheit*)⁵. La presenza nomina la comprensione greca dell'ente in quanto ente e la radura è ora la figura più propria dell'essere.

E significativo che il compito del pensiero sia enunciato nella conferenza *Tempo e essere* come il tentativo di pensare l'essere senza l'ente: «Si tratta di dire qualcosa del tentativo che pensa l'essere senza riguardo a una fondazione dell'essere a partire dall'ente. Il tentativo di pensare l'essere senza l'ente diventa necessario, perché senza di esso non è in alcun modo possibile, a quanto mi sembra, portare allo sguardo l'essere di ciò che si dispiega oggi nel globo terrestre»⁷⁶. La difficoltà di venire a capo della scissione dell'oggetto del pensiero è testimoniata nel *Nachwort* aggiunto alla quarta (1943) e alla quinta (1949) edizione di *Che cos'è metafisica?* dal fatto che mentre nel testo della quarta si affermava perentoriamente che «appartiene alla verità dell'essere che l'essere sia certamente [*wohl*] senza l'ente», la quinta corregge *wohl* in *nie* \ «che l'essere non sia mai senza l'ente»⁷⁷. Il tentativo (VWcÓ – si tratta quindi solo di una prova e di un esperimento) di pensare l'essere «senza» l'ente è necessariamente tributario della scissione di cui cerca di venire a capo. Non meno significativo è che nella conferenza sulla *Fine della filosofia e il compito del pensiero* l'Unico che il termine *Lichtung* nomina sia definito come una *Vr-*

Sache, una «cosa originaria» (lo stesso termine usato per la causa prima nella conferenza del 1957), in cui tutto ciò che viene alla presenza è «contenuto e raccolto»⁷⁸. Il rischio è qui che l'aperto, malgrado le cautele di Heidegger, diventi esso stesso un «cosa», una sorta di arcitrascendentale, distinto ancora una volta dalle cose, dalle *res ratae* che in esso vengono alla presenza.

Non sorprende pertanto che il problema della relazione fra la metafisica e le scienze riemerge con forza all'inizio della conferenza e che la fine della filosofia sia strettamente connessa all'emancipazione dei saperi regionali. «Lo sviluppo delle scienze è nello stesso tempo il loro affrancamento dalla filosofia e l'affermazione della loro autosufficienza. Questo fenomeno fa parte del compimento della filosofia [...]. La ramificazione della filosofia in altrettante scienze autonome ma fra loro strettamente comunicanti è il legittimo compimento della filosofia. Nell'epoca presente la filosofia trova la sua fine [...]. Ciò che la filosofia, nel corso della sua storia, aveva tentato ogni volta in maniera insufficiente, e cioè l'esposizione delle ontologie delle diverse regioni dell'ente (natura, storia, diritto, arte), sono ora le scienze a prenderlo in carico come il loro compito proprio [...]. Tuttavia, nell'inevitabile presupposizione delle loro categorie regionali, è ancora dell'essere dell'ente che le scienze continuano a parlare, anche se si contentano di non dirlo. Per quanto possano rinnegare la loro origine filosofica, esse non possono rifiutarla. Ciò che parla ogni volta in ciò che le scienze hanno di scientifico è la loro origine dalla filosofia»⁷⁹. La domanda, che Heidegger pone a questo punto, se vi sia, al di fuori della decomposizione della filosofia nelle scienze tecnicizzate, un altro compito per la filosofia resta senza risposta nella seconda parte della conferenza, che elabora il tema della *Lichtung* e dell'aperto, senza mai metterlo in rapporto con quello dei saperi scientifici.

Nella misura in cui l'oggetto della filosofia rimane in qualche modo ancora preso nella differenza ontologica e pertanto in qualche modo scisso, se l'aperto è, cioè, ancora un'estrema figura dell'essere, allora anche nella sua separazione dall'ente che Heidegger cerca di pensare, esso non può che confinare col nulla, come la «cosa» trascendentale è, in ultimo, solo un non-nulla. Esso non può, in questo senso, che aprire la via alle scienze particolari a cui deve alla fine cedere ancora una volta il suo primato. Allo stesso modo la conoscenza dell'ente separato dall'essere (dei fenomeni separati dal noumeno), lungi

dall'aprire la via alla vera scienza come credeva la critica kantiana della metafisica, non può, in quanto ha fin dall'inizio per così dire dimidiato il suo oggetto, che finire in una pseudoscienza che rinuncia a conoscere il reale per poter agire su di esso.

Ciò che occorre ogni volta mettere in questione è quella scissione originaria dell'oggetto del pensiero – l'essere e l'ente, l'esistente e la cosa, l'essere e Dio, il trascendentale e l'empirico – di cui la filosofia non è riuscita a venire a capo. Ciò che resta da pensare è, cioè, nelle parole di Hölderlin, che «ogni cosa sia conoscibile nel medio del suo apparire e che il modo in cui essa è condizionata [*bedingt* – ridotta a cosa] possa essere determinato e insegnato»³⁰. Cioè, ancora una volta, che la filosofia si decida ad abbandonare tanto l'essere che la sua roccaforte trascendentale per pensare una cosa che non sia mai separabile dalla sua apertura e un aperto mai separabile dalla cosa. E solo un sapere che si proponesse di conoscere la cosa unicamente nel medio della sua apertura sarebbe degno del nome di scienza.

In ogni caso, finché l'oggetto del pensiero rimarrà scisso, il sapere dell'Occidente non potrà che dividersi in una pluralità di scienze, la cui unificazione resterà sempre problematica, quand'anche si cerchi di realizzarla attraverso una dottrina che, come il suo nome

HÖLDERLIN, p. 21J. suggerisce, non ha altro scopo che tecnico e prammatico («cibernetica» è solo l'arte del pilota che guida la navigazione delle scienze e non suppone alcuna comunità sostanziale fra di esse). L'essere, che avrebbe dovuto garantire l'unità del sapere, nella forma del trascendentale non può che consegnarsi alle scienze particolari in cui si smembra e compartisce nella misura stessa in cui vorrebbe limitarle. L'ambiguità e la dimorfia dell'ente e della «cosa», sempre già scissi in ente ed essenza, in *res rata* e in *res a reor*, non possono che produrre quell'oscillazione da un estremo all'altro che né la critica kantiana né l'ontologia fondamentale di Heidegger riescono ad arginare. La metafisica è in questo senso l'irriducibile illusione trascendentale che conduce ogni volta il filosofo a scambiare il significato con la denotazione, l'oggetto trascendentale = x con un ente reale. Ma è proprio e soltanto l'incessante smagamento da questa illusione che fonda la validità dei saperi che la metafisica assegna come destino all'Occidente, così come è la separazione dell'essere dall'ente che legittima la regionalizzazione dell'ontologia secondo la molteplicità delle scienze. E nella sua inaggirabile erranza che la metafisica

costituisce il fondamento dei saperi dell'Occidente, e a garantire l'obiettività dello scienziato è soltanto l'illusione del metafisico. Finché questo nesso segreto che unisce metafisica e scienza non sarà chiarito, la relazione fra la filosofia e le scienze continuerà a essere problematica. E di questa aporetica situazione la filosofia non potrà venire a capo che a condizione di rinunciare al suo primato per farsi ultima – ultima non perché viene dopo, ma perché si trova ogni volta esposta e storicamente decisa di fronte alle sorti estreme *animai metaphysicum*.

Tutti ricordano nel romanzo di Cervantes l'episodio (I, xxi) in cui Don Chisciotte scambia una bacinella da barbiere per l'elmo di Mambrino. A Sancio che gli fa notare che quell'elmo somiglia tale e quale a un buon bacino da barbiere, il cavaliere, a prova di quella «realtà oscillante» che è per lui il mondo, risponde che «il celebre elmo incantato dev'essere caduto nelle mani di qualcuno che, incapace di apprezzarne il valore [...] ne ha fuso una metà per intascarne il prezzo e ha ridotto l'altra a questo che sembra un bacino, come tu dici». Don Chisciotte si rende dunque perfettamente conto che l'eroica celata che si mette subito in capo sembra una bacinella da barbiere e, nondimeno, dichiara «di non voler far caso della trasformazione». Il fatto è che, come suggerisce l'aggettivo «incantato», che fa qui la sua prima inattesa comparsa, la realtà è oscillante perché fattucchieri e negromanti contraffanno incessantemente tutte le cose. «Le cose dei cavalieri erranti, – afferma a Sancio Don Chisciotte in uno dei dialoghi più filosofici del romanzo (I, xxv), – sembrano chimere, stoltezze, follie e sono sempre fatte al rovescio» perché si aggira fra di noi «una caterva d'incantatori, i quali tutti le mutano e le scambiano e le volgono a piacer loro, secondo che vogliono favorirci o annientarci. Perciò quello che a te pare un bacino da barbiere, per me è l'elmo di Mambrino e ad altri parrà ancora altro». Occorre non lasciarsi sfuggire la sottigliezza dell'argomentazione: non soltanto, per via dell'incanto, è impossibile sceverare un elmo da una bacinella, ma il sortilegio potrebbe risultare in ultimo proficuo per il cavaliere e il negromante rovesciarsi in alleato: «E ottimo provvedimento del savio mio protettore far che tutti vedano un bacino in quello che realmente e veracemente è il famoso elmo, perché, essendo esso di sì gran pregio, molti mi perseguirebbero al fine di rapirmelo, laddove, tenendolo per nulla più di un utensile da barbiere, nessuno si cura d'impadronirsene». Le chimere del cavaliere errante sono allora veramente «fatte al

rovescio» e quella che pareva follia si svela, alla fine, una forma speciale di saggezza. È possibile paragonare a Don Chisciotte il filosofo, che ha davanti a sé un mondo incantato in cui gli uomini si dividono in scudieri, che – come Sancio e gli scienziati – vedono bacinelle in luogo di elmi, e cavalieri erranti, che – come i metafisici – nei bacini da barbiere vogliono a ogni costo riconoscere le famose celate. La metafisica – come, nelle parole di Nietzsche in una lettera all'amico Rohde dell'8 dicembre 1875, «ogni serietà, ogni passione e tutto ciò che tocca il cuore dell'uomo» – è allora «una donchisciotteria [*Don Quixoterie*]», di cui, in certi casi, è bene rendersi conto, «altrimenti di solito è meglio ignorarlo». L'elmo di Mambrino è l'essere, che il metafisico hidalgo «in antico, ora e sempre» ricerca nelle cose particolari e che ha, tuttavia, la rischiosa tendenza a reificarsi, agli occhi affatturati degli uomini, in bacinelle e altri utensili da barbiere. Il pensiero sta, cioè, in bilico fra due incantesimi e deve ogni volta e quasi nello stesso gesto smagare la bacinella di Sancio e smentire la chimera di Don Chisciotte. A costo di ritrovarsi, come l'hidalgo «secco e grinzoso» coi suoi libri di cavalleria e come il metafisico in Kant, sperduto «in un vasto oceano tempestoso [...], dove nebbie spesse e banchi di ghiaccio prossimi a liquefarsi danno a ogni istante l'illusione di nuove terre e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure alle quali egli non sa sottrarsi e delle quali non può mai venire a capo». L'oggetto supremo della metafisica, che «sempre ci mette in una strada senza uscita» e che pure non possiamo fare a meno di cercare, consiste solo in questo doppio movimento, simile ai disciplinati lazzi di Pulcinella o alle accorte fantasticherie di Don Chisciotte.

La presente Bibliografia riporta i riferimenti ai volumi citati nel testo, dando conto delle edizioni italiane quando presenti. Le traduzioni dei passi citati nel testo sono in massima parte dell'autore.

AERTSEN, j., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor to*

Francisco Suarez, Brill, Leiden-Boston 2012.

ALBERTO MAGNO, *Stimma theologiae, sive de mirabili scientia Dei*, a cura di, D. Siedler, in *Alberti Magni Opera omnia*, voi. XXXIV, libro I, Monasterii Westfalonum – Aschendorff, Münster 1978.

ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2007.

ALNWICK, G., *Fr. Guillelmi Alnwick Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quodlibet*, a cura di P. A. Ledoux, Quaracchi, Firenze 1937.

ARMANDO DI BELLO viso, *Declaratio difficilium terminorum theologiae, philosophiae atque logicae Armandi Bellovisii*, Apud Aldum, Venetiis 1586.

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Puf, Paris 1966².

AVICENNA, *La Métaphysique du Shifà'*, libri 1-5, a cura di G. C. Anawati, Vrin, Paris 1978. [La traduzione latina è citata da *Avicenna latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina*, a cura di S. Van Riet, Brill, Louvain-Leiden 1977-83, 3 vol.].

BACONE, R., *Summulae dialectices*, in A. De Libera, *Les Summulae dialectices de Roger Bacon*, in « Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge », voi. LVI, Vrin, Paris 1986, pp. 132-289.

BAUMGARTEN, A. G., *Metaphysica*, impensis C. H. Hemmerde, Halae Magdeburgicae 1739.

BENVENISTE, É., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966 (ed. it., *Problemi di linguistica generale*, trad. di M. V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971).

BIARD, J., *L'analyse logique des termes transcendants chez Jean Buridan*, in G. Federici Vescovini (a cura di), *Le problème des transcendants du XI^e au XVI^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 50-66.

BOEHM, R., *Das Grundlegende und das Wesentliche: Aristoteles' Abhandlung «Über das Sein und das Seiende» (Metaphysik Z)*, Nijhoff, Den Haag 1965.

BONAVENTURA D'AGUIRRE, *Commentarius in II librum Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, voi. II, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885. BOULNOIS, O., *Etre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XII-XIV siècles)*, Puf, Paris 1999.

BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg 1862 (ed. it., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale, trad. di S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995).

BRISSE, L., «*Désoberter l'anonymat*», in J.-M. Narbonne e

L. Langlois (a cura di), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Vrin – Presses de l'Université Laval-Québec, Paris-Québec 1999, pp. 37-60.

BUBNER, V., *Aristoteles oder die Geburt der Ontologie aus dem Geist der Sprache*, in «Philosophische Rundschau», xxv (1977), 314, pp. 177-86.

BURIDANO, G., *In Metaphysicen Aristotelis quaestiones argutissimae*, Badius, Paris 1518.

CLAUBERG, J., *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, Typis Johannis Nicolai, Groningae 1647.

COSTABEL, P. e REDONDI, P., *Contribution à la sémantèse de «Res/Cosa/Cossa» dans la langue scientifique du xvi^e siècle*, in *Res. Ili Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, atti del convegno (Roma, 7-9 gennaio 1980), a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Iliesi, Roma 1982.

COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Puf, Paris 1990 (ed. it., *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, a cura di C. Esposito, trad. di C. Esposito e P. Porro, Vita e Pensiero, Milano 1999).

CRAPULLI, G., «Res» e «cosa» («cossa») nella terminologia algebrica del secolo xvi, in *Res. Ili Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, atti del convegno (Roma, 7-9 gennaio 1980), a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Iliesi, Roma 1982.

DE LIBERA, A., *L'art des généralités*, Aubier, Paris 1999.

DEMANGE, D., *Métaphysique et théorie de la représentation. La question des origines du transcendantalisme revisitée*, in «Revue philosophique de Louvain», CVII (2009), 1, pp. 1-39.

DILTHEY, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. I, Teubner-Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1966 (ed. it., *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G. A. De Toni, La nuova Italia, Firenze 1974).

DUNSCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, vol. VII, in Id., *Opera omnia*, 12 vol., Vivès, Paris 1891-95.

DUNSCOTO, *Ordinatio. Liber Primus*, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. III, Civitas Vaticana 1954.

ENRICO DI GAND, *Summa quaestionum ordinariam theologicarum*, vol. I, Badius, Paris 1520.

ENRICO DI GAND, *Quodlibet VII*, in G. A. Wilson (a cura di), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XI, Leuven University Press, Leuven 1991.

FICHTE, G. A., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Gabler, Leipzig 1794-95 (ed. it., *Dottrina della scienza*, trad. di A. Tilgher, Laterza, Bari 1925).

FIDORA, A., *Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin World*, in «The review of Metaphysics», LXVI (giugno 2013), 4, pp. 691-712.

FOLGER-FONFARA, S., *Das «Super»-Transzendente und die Spaltung der Metaphysik. Der Entwurf des Franziskus von Marchia*, Brill, Leiden- Boston 2008.

FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Puf, Paris 1963 (ed. it., *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo clinico*, trad. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1969).

GILSON, É., *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», voi. II (1927), pp. 89-149.

GOLDSCHMIDT, V., *Theologia*, in Id., *Questions platoniciennes*, Vrin, Paris 1970, p. 142.

GUNDISSALINO, *De divisione philosophiae*, a cura di L. Baur, Aschen-dorff, Münster 1903.

GUYOMARCH, G., *Fonctions et objets de la «philosophie première» chez Aristote*, in «Revue de philosophie ancienne», XXXII (2014), 2, pp. 137-78.

HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1975 (ed. it., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1988).

HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, in Id., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1978² (ed. it., *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005).

HEIDEGGER, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1980(3) (ed. it., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988).

HEIDEGGER, M., *Hegels Begriff der Erfahrung*, in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1980⁶(b) (ed. it., *Il concetto hegeliano di esperienza*, in Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2019).

HEIDEGGER, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1990 (ed. it., *Principi metafisici della logica*, trad. di G. Moretto, Il Melangolo, Genova 2000).

HEIDEGGER, M., *Platon: Sophistes*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1992 (ed. it., *Il «Sofista» di Platone*, trad. di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curdo, Adelphi, Milano 2013).

HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1993 (ed. it., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, trad. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2000).

HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 2006 (ed. it., *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009).

HEIDEGGER, M., *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 2007 (ed. it., *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1998).

HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke*, voi. V: *Übersetzungen*, a cura di F. Beissner, W. Kohlammer, Stuttgart 1954 (ed. it., *Prose, teatro e lettere*, a cura di L. Reitani, trad. di M. Bozzetti et al., Mondadori, Milano 2019).

JAEGER, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1923 (ed. it., *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. di G. Calogero, Sansoni, Milano 2004).

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Werke in sechs Bänden*, a cura di W. Weischedel, voi. II, Insel Verlag, Leipzig 1960(3) (ed. it., *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1966).

KANT, I., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in Id., *Werke in sechs Bänden*, a cura di W. Weischedel, voi. V, Insel Verlag, Leipzig 1960(6) (ed. it., *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di I. F. Baldo, Piovani, Abano Terme 1989).

KLEIN, J., *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*, in «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik», III (1934-1936), 1-2 (ed. it., *Dalla forma al simbolo. La logistica greca e la nascita dell'algebra*, trad. di I. Chiara-valli, Ets, Pisa 2018).

LEISEGANG, H., *Über die Behandlung des scholastischen Satzes: «Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum», und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in «Kant-Studien», XX (x° gennaio 1915), 1-3, pp- 403-21.

MACROBIO, *1 Saturnali*, a cura di N. Marinone, Utet, Torino 1977².

MAIOLI, B., *Gli universalis. Alle origini del problema*, Bulzoni, Roma 1973-

MANSION, A., *Philosophiepremière, philosophieseconde*

et métaphysique chez Aristote, in «Revue Philosophique de Louvain», L (1958), pp. 169-221.

MELANDRI, E., *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata 2004.

MORAU, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions universitaires, Louvain 1951.

NATORP, P., *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, in «Philosophische Monatshefte», 24 (1888), pp. 37-65.

OCKHAM, G., *Summa logicae*, a cura di Ph. Boehner, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure – Louvain – Paderborn 1957.

OEING-HANHOFF, L., «Res» comme concept transcendantal et sur-transcendantal, in *Res. Ili Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, atti del convegno (Roma, 7-9 gennaio 1980), a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Iliesi, Roma 1982.

PAQUÉ, R., *DaspariserNominalistenstatut. Zur Entstehung der Realitätsbegriffs der Neuzeitlichen Naturwissenschaft (Occam, Buridan, and Petrus Hispanus, Nikolaus von Autrecourt und Gregor von Rimini)*, De Gruyter, Berlin 1970.

PETRUS HISPANUS, *Retri Hispani Summulae logicales, quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205 ediditl. M. Bochenski*, Marietti, Torino 1947.

POUILLON, H., *Le premier Traité des Propriétés transcendantales. La «Summa de bono» du Chancelier Philippe*, in «Revue néoscholastique de philosophie», XLII (febbraio 1939), 61, pp. 40-77.

PRISCIANO, *Prisciani Grammatici Caesariensis Institutionum Grammaticarum*, libri I-XII, ex ree. M. Hertzi, in *Grammatici latini, ex ree. H. Keilii*, vol. II, Teubner, Lipsiae 1855.

RICOEUR, P., *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, Seuil, Paris 2011 (ed. it., *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele*, trad. di L. M. Possati, Mimesis, Milano-Udine 2014).

ROBIN, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Alcan, Paris 1908.

SIMPLICIO, *In Aristotelis Physica Commentaria*, a cura di H. Diels, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IX, Reimer, Berolini 1882.

VENTIMIGLIA, G., *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Brill, Leiden-Köln 1965.

Abelardo, Pietro, 31.
 Aertsen, Jan, 49 n.
 Agostino, Aurelio, santo, 69.
 Alberto Magno, 34, 61 e n.
 Alessandro di Afrodisia, 4 n, n, 24, 23 e n.
 Apollonio Discolo, 22.
 Aristotele, 4-9, 12-15, 17-20, 22-27, 3032, 34. 38, 39, 41, 48, 55-57, 60, 66, 74, 80, 87-92, 94.
 Armando di Belloviso, 40 n.
 Aubenque, Pierre, 8 e n, 41 n.
 Avendauth (Abraham ben Dàwùd), 30, 42.
 Averroè (Abù al-Walid Muhammad ibn Rushd), 34, 36.
 Avicenna (Abù 'Alì ibn Sìnà), 16 e n, i7> 3O> 32, 34. 36, 39. 42-46. 5i. 52, 62.
 Bacone, Ruggero, 60, 61 n.
 Baumgarten, Alexander Gottlieb, 57 e n, 81. z
 Benveniste, Emile, 20 e n, 22.
 Biard, Joèl, 53 n.
 Boehm, Rudolf, 21 e n.
 Boezio, Severino, 7, 30, 34, 47, 50, 60, 66.
 Bombelli, Raffaele, 63.
 Bonaventura da Bagnoregio, santo, 47 e n.
 Bonetus, Nicolaus, 38.
 Boulnois, Olivier, 56 n.
 Brentano, Franz, 24, 72.
 Brisson, Lue, 4, ri e n.
 Bubner, Rùdiger, 23, 24 n.
 Buridano, Giovanni, 53 e n, 54 e n, 58, 68, 81.
 Cardano, Girolamo, 62.
 Cervantes Saavedra, Miguel de, 101.
 Clauberg, Johannes, 55 e n.
 Costabel, Pierre, 62 n.
 Copernico, Nicola, 86.
 Courtine, Jean-Fran[^]ois, 41 n, 49 n, 51 n, 56 n, 57 n.
 Crapulli, Giovanni, 62 n.
 De Libera, Alain, 44 n.
 Demange, Dominique, 50 n, 58 e n, 68 n.
 Descartes, René, 1, 4, 64, 92, 93.
 Dilthey, Wilhelm, 72 e n, 74, 75 e n.
 Diofanto di Alessandria, 64.
 Don Chisciotte, personaggio letterario, 101-3.
 Duns Scoto, Giovanni, 36 e n, 50-54, 58, 65 e n, 66, 69, 70 e n, 71, 73.
 Enrico di Gand, 38, 48-51, 58, 61, 81.
 al-Fàràbi, Abù Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhàn ibn Awza- lagh, 30.
 Fibonacci (Leonardo Pisano, *detto*), 62.
 Fichte, Johann Gottlieb, 87 e n.
 Fidora, Alexander, 31 n.
 Filippo il Cancelliere, 38-40.
 Folger-Fonfara, Sabine, 48 n.
 Foucault, Michel, 3 n.
 Galilei, Galileo, 86.
 Gerardo da Cremona, 62.

Gilson, Etienne, 43 e n.
 Giovanni (Johannes) di Parigi (*detto* Qui- dort o il Dormiente), 35.
 Giovanni di Siviglia, 62.
 Goldschmidt, Victor, 17 n.
 Guglielmo di Alnwick, 71 e n.
 Gundissalino (o Gondisalvi), Domenico, 30, 31 n, 32, 42.
 Guyomarc'h, Gweltaz, 5 n, 27 n.
 Hamann, Johann Georg, 80.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 69, 92 > 95, 96.
 Heidegger, Martin, 17 e n, 57, 61 e n, 88-101.
 Herz, Marcus, 73, 82.
 Hölderlin, Friedrich, 100 e n.
 Husserl, Edmund, 72, 74, 92.
 Ibn Gabirol (o Gébíról), Shélòmóh ben Yèhùdàh (Salomone di Gabirol), 30.
 Jaeger, Werner Wilhelm, 7, 13, 89, 90.
 Kant, Immanuel, 3, 38, 57, 68, 73, 7685, 86 n, 94, 102.
 Klein, Jacob, 63, 64 e n.
 Langton, Stefano (o Stephen), 60.
 Leisegang, Hans, 81 n.
 Leopardi, Giacomo, 1.
 Lévi-Strauss, Claude, 66.
 Macrobio, Ambrogio Teodosio, 69 e n.
 Maioli, Bruno, 67 n.
 Mambrino, personaggio letterario, 101, 102.
 Mansion, Augustin, 13 e n, 14.
 Melandri, Enzo, 26 n.
 Mersenne, Marin, 4.
 Moraux, Paul, 4.
 Natorp, Paul, 7, 8 e n, 13, 15, 89.
 Nicola di Damasco, 4.
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 102.
 Ockham (o Occam), Guglielmo di, 64, 65 e n, 67 e n, 68, 80.
 Oeing-Hanhoff, Ludger, 48 n.
 Pacioli, Luca, 62.
 Pago, Giovanni, 40.
 Paqué, Ruprecht, 68 e n.
 Petrus Hispanus (Pietro Ispano, Giovanni XXI, papa), 64 e n.
 Picot, Claude, 93.
 Pietro d'Irbernia (o d'Irlanda), 59.
 Platone, 12, 13, 19, 22, 23, 28, 56, 64, 74, 88.
 Pouillon, Henri, 39 n.
 Prisciano, 69 e n.
 Pulcinella, maschera della commedia dell'arte, 103.
 Redondi, Pietro, 62 n.
 Ricoeur, Paul, 25.
 Robin, Leon, 7 e n, 25 n.
 Rohde, Erwin, 102.
 Rolando da Cremona, 40.
 Rudolf, Christian, 62.
 Sancio Panza, personaggio letterario, tot, 102.

- Simonide, 18.
 Simplicio, 4 n.
 Socrate, 64, 86.
 Stagirita, lo, *vedi* Aristotele.
 Stahl, Georg Ernst, 86.
 Stevin, Simon, 64.
 Stifel, Michael, 62.
 Tertulliano, Quinto Settimio Fiorente, 69.
 Tommaso d'Aquino, santo, 34, 36, 40, 45'47. 55. 59. 69.
 7°-
 Torricelli, Evangelista, 86.
 Ventimiglia, Giovanni, 40 n, 60 n, 61 n.
 Viète, Francois, 63.
 Zimmermann, Albert, 35 n.
- ° HEIDEGGER 1993, p. 269.
- ° GUNDISSAUNO, p. 15.
- ° POUILLON, p. 42.
- ° *Ibid.*, p. 43.
- ° AUBENQUE, p. 204.
- ° COURTINE, p. 347.
- ° AVICENNA, pp. 106-7.
- ° *Ibid.*, p. 108.
- ° *ibid.*
- ° GILSON, p. 114.
- ° OEING-HANHOFF, pp. 285-95.
- ° ENRICO DI GAND 1991, qq. I-II.
- ° AERTSEN, p. 288.
- ° COURTINE, p. 184.
- ° ENRICO DI GAND 1520, q. Ili, a. 24, fol. 138VO.
- ° COURTINE, p. 139.
- ° DUNS SCOTO 1954, d. Ili, *pars* 2, n. 311.
- ° *ibid.*
- ° BIARD, p. 54.
- ° una scienza dei trascendentali e che questi definisco-
- ° COURTINE, p. 535.

º DEMANGE, p. 28.

º *Ibid.*

º VENTIMIGLIA, p. 219.

º *Ibid.*, p. 215.

º BACONE, p. 224.

º VENTIMIGLIA, p. 217.

º ALBERTO MAGNO, I, q. XXIV, cap. IH.

º HEIDEGGER 1978, p. 119.

º *Ibid.*, p. 114.

º CK APOLLI, p. 161.

º “ *Ibid.*, p. 165.

º *Ibid.*, p. 163.

º¹⁵ *Ibid.*, p. 170.

º Cfr. MAIOU, p. 265.

º OCKHAM, p. 8.

º *Ibid.*, p. 39.

º PAQUÉ, p. 261.

²⁵ DEMANGE, p. 4.

º DUNS SCOTO 1954, d. Ili, *pars* 3, n. 388.

º *Ibid.*, n. 386.

º *Ibid.*, n. 400.

º ALNWICK, p. 44.

º KANT IQÓoa, p. 13.

º *Ibid.*, p. 276.

º *Ibid.*

º *Ibid.*, p. 275.

º *ibid.*

º *Ibid.*, p. 281.

º *Ibid.*, p. 277.

º *Ibid.*, p. 310.

⁰ *Ibid.*

⁰ *Ibid.*, p. 307.

⁰ *Ibid.*, p. 284,

⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁰ *Ibid.*, p. 282.

⁰ *Ibid.*

⁰²⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁰ KANT IQÓob, pp. 12-13.

⁰⁵¹ KANT 19603, p. 24.

⁰ HEIDEGGER 1992, p. 250.

⁰ *ibid.*

⁰ *Ibid.*

⁰ *Ibid.*

⁰ *Ibid.*, p. 252.

⁰ *Ibid.*, p. 239.

⁰ HEIDEGGER 1993, p. 409.

⁰ *Ibid.*, p. 410.

⁰ HEIDEGGER 1990, p. 29.

⁰ *ibid.*, p. 186.

⁰ *ibid.*

⁰ *Ibid.*, pp. 373-74.

⁰ *ibid.*, p. 375.

⁰ HEIDEGGER 200Ó, p. 67.

⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁰ HEIDEGGER 2007, p. 89.

⁰ *ibid.*, p. 5.

⁰ HEIDEGGER 1978, p. 304.

⁰ HEIDEGGER 2007, p. 81.

⁰ *Ibid.*, pp. 72-73.