

## PREFAZIONE

di Gianna Gigliotti

### 1. L'origine psicologica delle idee (1866)

I due saggi sulla dottrina platonica delle idee qui tradotti appartengono a due momenti diversi dello sviluppo del pensiero di Hermann Cohen. Separati tra loro da più di un decennio, (furono scritti rispettivamente nel 1866 e nel 1878), sono riconducibili il primo al periodo in cui Cohen scriveva sulla «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», la rivista diretta da Moritz Lazarus e Heymann Steinthal, i due studiosi herbartiani per i quali la psicologia – «scienza del *Geist*»<sup>1</sup>, (e non della *Seele*) – rappresenta la scienza fondamentale anche per la comprensione della storia culturale<sup>2</sup>, il secondo al periodo in cui, dopo la pubblicazione delle due prime grandi monografie dedicate a Kant – la *Kants Theorie der Erfahrung* del 1871 e la *Kants Begründung der Ethik* del 1877 – Cohen si accinge a comporre quello scritto molto importante che è *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* (1883)<sup>3</sup>, dove la critica della conoscenza si lega in modo sempre più stretto alla fondazione matematica della scienza della natura.

Pur nella indubbia differenza di accenti, letti uno dopo l'altro i due saggi confermano, credo, quella continuità tra il Cohen prima e dopo la 'conversione' al trascendentale che nel suo pionieristico, lontano ma ancora leggibile libro Dussort non aveva ritrovato<sup>4</sup>.

*Lo sviluppo della dottrina platonica delle idee secondo la psicologia è completamente inquadrato nella cornice teorica essenzialmente herbartiana dei meccanismi psicologici descritti da Lazarus e Steinthal*<sup>5</sup>. In particolare si noterà l'uso ripetuto che Cohen fa di due nozioni tipiche nelle loro argomenta-

1. Cfr. Lazarus-Steinthal 1860, p. 3.

2. Su questi due autori e sul progetto che li animava rimando qui solo a Gigliotti 1985, Gigliotti 1989, pp. 9-46 e soprattutto a Meschiari 1999.

3. Cfr. i Riferimenti bibliografici in calce.

4. Cfr. Dussort 1963, p. 79.

5. Cfr. Lembeck 1991.

zioni: quella di «condensazione» e quella di «appercezione»<sup>6</sup>. Il breve «frammento» di Lazarus *Verdichtung des Denkens in der Geschichte*, che Cohen cita<sup>7</sup>, si apre per l'appunto con un richiamo a Platone di cui si definisce una «scoperta» la distinzione tra le parole  $\delta\nu\omicron\mu\alpha$  e  $\rho\tilde{\eta}\mu\alpha$ . E il saggio di Cohen si apre così: «La dottrina platonica delle idee costituisce una *scoperta*. Definisco scoperta quell'ampliamento della coscienza scientifica che grazie ad una significativa combinazione apriori trasforma il sapere aposteriori e rende possibili nuove vie della ricerca»<sup>8</sup>. È esattamente a questo tipo di intreccio di apriori e aposteriori che va prestata attenzione; è questo il principale motivo di continuità nei pur sensibili mutamenti del pensiero coheniano; ed è appunto questo intreccio che definisce l'interpretazione di Platone come poi, e poi insieme, quella di Kant. Come ha scritto benissimo Lembeck, «l'immagine di Platone [...] forma lo sfondo permanente di tutta la sua [di Cohen] filosofia»<sup>9</sup>.

Ai processi conoscitivi che la psicologia herbartiana indaga per rendere ragione del formarsi della conoscenza dei singoli individui, e che si basa sullo studio delle aggregazioni delle masse rappresentative, la psicologia dei popoli affianca l'interesse per il formarsi di quello che ancora hegelianamente si configura come lo spirito oggettivo. Solo che il suo sviluppo non va indagato secondo il procedimento dialettico della ragione, bensì secondo la *continuità* dello sviluppo psichico. Questo sviluppo ha bisogno di strumenti oggettivi, il primo dei quali è il *linguaggio*. Alla condensazione concettuale individuale e soggettiva si affianca quindi quella generale e oggettiva. Scriveva Lazarus: «Noi dobbiamo [...] distinguere due specie di condensazione del pensiero; l'una è realizzata individualmente, soggettivamente, di modo che il prodotto condensato del pensiero è il risultato del processo personale, graduale della condensazione; l'altra è impersonalmente universale, oggettiva, di modo che soltanto il risultato di un processo storico viene accolto nell'anima. Quella designa la cultura personale dell'individuo, questa la cultura pubblica dell'epoca»<sup>10</sup>. Tutta la ricostruzione della genesi della «scoperta» platonica si muove tra la rassegna degli elementi più significativi che Platone 'riceve' e recepisce e il suo soggettivo e grandioso «elevarsi al di sopra del dato» storico<sup>11</sup>.

6. Per la prima nozione rinvio all'Appendice contenuta in Meschiari 1999, «Per una storia del concetto di condensazione (*Verdichtung*)», pp. 193-212. Può essere interessante osservare come di questa nozione di appercezione faccia ancora uso Husserl nell'Appendice XXVIII alla *Krisis*, dove, parlando del filosofo nel suo rapporto con la storia alla quale attinge, si legge: «egli appercepisce Platone [...] sulla base della "percezione" dei suoi concetti già formati [...]». Attraverso questa appercezione egli attinge qualcosa di nuovo, continua a svilupparsi come filosofo». Cfr. Husserl 1976, pp. 511-512; trad. it. p. 539. Lembeck 1991 mette appunto in evidenza queste tre leggi fondamentali del processo di appercezione: la *Verdichtung*, la *Übertragung* e la *Kontinuität* (p. 95).

7. Cfr. Lazarus 1862 e *infra* p. 41.

8. *infra*, p. 37.

9. Lembeck 1991, p. 89. E vedi anche la nota 7 alle pp. 90-91.

10. Lazarus 1862, pp. 60-61; trad. it. p. 83.

11. Lazarus 1862, p. 62; trad. it., p. 85.

Connessa a questa condensazione oggettiva è anche un'altra nozione tanto importante nel pensiero coheniano e poi marburghese in generale, quella del *Faktum* culturale a cui la filosofia trascendentale è rinviata per avviare il processo, deduttivo in senso kantiano, di risalimento alle sue condizioni di possibilità, che Cohen prefigura nel saggio del 1866. Cohen cita Whewell secondo il quale le leggi di Keplero furono per Newton i *Fakta* di cui cercare di rendere conto<sup>12</sup>, e individua nel sapere scientifico un modello esemplare di condensazione. Implicitamente questo sapere è consegnato così al divenire della storia, ma nello stesso tempo contiene in sé forme legali apriori che lo hanno reso possibile.

Come si serve Cohen di queste nozioni per interpretare la dottrina platonica delle idee? E in che rapporto sta questa operazione di lettura con il suo nascente 'neokantismo'? Un processo psichico implica la combinazione di *elementi apriori* che si mantengono nella *continuità*. Ancora in Lazarus, Cohen trova, se pur non pienamente e rigorosamente risolta sul piano speculativo, l'idea che tra quanto condiziona apriori lo sviluppo storico e quanto va ricavato aposteriori dall'esperienza e dall'osservazione vi sia un intreccio che non può essere sciolto ma che la filosofia-psicologia può analizzare. Si tratta in fondo di uno dei tentativi tra i tanti di fare i conti con il senso da attribuire all'apriori kantiano, che la filosofia post-kantiana non-idealistica si prova ad azzardare e che inizialmente Cohen proietta sulla ricerca del vero significato dell'idea platonica. Con evidente ispirazione herbartiana, Lazarus scriveva: «La conoscenza di leggi psicologiche [...] non deriva da alcuna pura sintesi *a priori*; esse devono venire ricavate dalla considerazione riflessiva del dato. Altrettanto poco possono venire desunte dall'esperienza – puramente *a posteriori* – in quanto in effetti nella loro semplicità esse non sono quasi mai date nell'esperienza; ma devono venire scoperte mediante un atto creativo, nel quale l'opposizione di *a priori* e *a posteriori* appaia annullata e soppressa»<sup>13</sup>. Sono questi gli elementi essenziali che Cohen utilizza nella sua lettura (psicologica) di Platone. Proprio perché una scoperta del pensiero, una essenziale 'novità' introdotta nella storia dello spirito umano, da un lato è riconducibile a leggi generali di condensazione delle rappresentazioni in masse e dall'altro trasforma la materia che si è depositata in modo da rendere possibili poi altre, nuove appercezioni e condensazioni, Cohen è convinto che si debba guardare a Platone come allo *scopritore dell'idea* da un lato, – (quindi come all'autore dell'idealismo scientifico) – che però, dall'altro, per la necessità psicologica che sovrintende alle creazioni dello spirito del singolo individuo, non può compiere definitivamente il suo lavoro, lasciando un'eredità ancora da portare avanti. *In nuce* c'è già qui tutto il progetto della storia della filosofia marburghese<sup>14</sup>, e

12. Cfr. *infra* p. 41. Dove Cohen definisce il rimando operato da Whewell alle leggi di Keplero come ai *Fakta* da cui prende le mosse Newton una «felice parafrasi della legge psicologica della condensazione».

13. Lazarus 1865, p. 3; Lazarus 2008, p. 143.

14. Cfr. Lembeck 1991, p. 96.

forse anche il motivo dell'*origine*, tanto centrale poi nel pensiero di Cohen<sup>15</sup>. Il punto rilevante diventa allora questo: se è chiaro che c'è una continuità nella storia del pensiero, che non è ovviamente la continuità estrinseca dell'allineamento diacronico dei filosofi e delle loro opere, ma è quella intrinseca della sempre ulteriore fertilità del «seme apriori»<sup>16</sup>, ha un senso rintracciare nella dottrina platonica delle idee il «seme apriori» dell'idealismo, il che significa, si badi, non semplicemente ritrovare nell'idealismo di Platone l'origine dell'idealismo trascendentale (kantiano), ma indicare *nello stesso tempo* i limiti, che necessariamente la storia doveva incaricarsi di superare, appunto per la natura intrinseca della legge che sovrintende allo sviluppo psicologico dello spirito umano. Nel *tipo di limiti* che Cohen individua nella formulazione della dottrina platonica delle idee è da ritrovare la fisionomia di quello che egli considererà l'autentico idealismo kantiano.

Scrivendo Cohen: «Socrate ha detto che l'essenza, il concetto, sono ciò che è, ma ha lasciato aperta la domanda: *come conosciamo* quest'essenza, questo concetto? Platone ha risposto a questa domanda riconoscendo nel guardare (*Schauen*) l'attività propria del pensatore come dell'artista [...] ed è così il primo antenato dell'intuizione intellettuale, dell'idealismo trascendentale»<sup>17</sup>. Colpisce evidentemente, per chi conosca Kant ma anche, se non soprattutto, l'interpretazione che ne dà Cohen, questo accostamento – come il diavolo e l'acqua santa – tra l'intuizione intellettuale e l'idealismo trascendentale. Ma in realtà Cohen, pur calato evidentemente ancora nella prospettiva psicologica della rivista sulla quale scrive, cerca di cogliere che cosa stia all'inizio della configurazione dell'idea in Platone, cerca di far vedere come *la «scoperta» di Platone sia un'anticipazione*, ancora in parte inconsapevole, *dell'esigenza di giustificare sul piano trascendentale – e non solo di descrivere – la formazione del concetto*. L'intuizione intellettuale, se intesa come capacità di guardare-vedere con l'anima, di cogliere con la mente un'essenza *senza alcun tipo di mediazione*, non è esattamente quello che qui Cohen attribuisce a Platone. E forse non a torto, se più voci hanno insistito sull'importanza che Platone voleva attribuire alla mediazione, di contro all'immediatezza, quando usa la metafora del sole<sup>18</sup>.

Anche in questo caso è bene ricordare il «frammento» di Lazarus. L'*Anschauung* è il culmine della condensazione, la presuppone. «Questa progressiva propagazione delle idee o, più esattamente, questo approfondirsi sempre più universale nell'intuizione (*Anschauung*) delle cose si fonda essenzialmente sul *processo* di condensazione delle masse concettuali. [...] Ad ogni passo la lotta e la riflessione (*Sinnen*) dello spirito umano si convertono in un semplice guar-

15. Nel saggio del 1878 (cfr. *infra*, pp. 84-85) Cohen affermerà di voler esaminare la concezione platonica del valore conoscitivo della matematica per il suo significato *genetico*. L'attenzione è sempre rivolta al carattere generativo e dinamico dei filosofemi.

16. Cfr. *infra* p. 42.

17. Cfr. *infra*, p. 53. (Corsivi miei).

18. Si vedano ad esempio Ferber 1989, p. 57 e Dixsaut 2000, pp. 127 e 133.

dare (*Schauen*)»<sup>19</sup>. Non sull'immediatezza credo dunque che si debba mettere l'accento, quanto piuttosto su un altro aspetto: l'inestricabile collegamento psichico tra processo del guardare-vedere, visione e veduto<sup>20</sup>. Non a caso, la prima puntualizzazione di Cohen rispetto alla lettura herbartiana, e dei suoi seguaci, (se non contro di essa), è quella di sganciare la procedura che porta all'idea da quella che poteva condurre alla formazione del concetto (socratico). Scrive Cohen che il termine ἰδέα era già stato usato da Erodoto e da Tuciddide nel significato di «figura» (*Gestalt*), di «forma» (*Form*). Platone lo riprende per reinterpretarlo nel senso della sua intuizione intellettuale. Ma già nel 1866 Cohen, che pure non ha ancora scoperto che il vero Kant è un Kant ben diverso da quello pur invocato dal cosiddetto 'Ritorno a Kant'<sup>21</sup>, ma che ugualmente lo cita a più riprese, non aderisce ad un intuizionismo intellettuale. Lo *Schauen* che Platone invoca riguardo all'idea è a suo dire – appoggiandosi al lavoro di etimologia greca di Georg Curtius<sup>22</sup>, – un «“guardare che conosce, che trova”», un «conoscere puro, [...] il grado più alto del conoscere». «In ἰδέα ancor più che in εἶδος, e più chiaramente, è alla base il verbo ἰδεῖν», conoscere; ἰδέα è cioè per Cohen più vicina a questo verbo che non alla radice ὀρώω. C'è da dire che alla base di questa interpretazione vi è anche una convinzione di Cohen che la *Platonforschung* non è propensa ad accogliere unanimemente. Cohen era convinto che anche se con qualche incertezza Platone distinguesse tra εἶδος e ἰδέα, e nello scritto del 1866 adduce – o crede di addurre – prove convincenti ricavate dai passi dei *Dialoghi*<sup>23</sup>. Mentre εἶδος indica essenzialmente il concetto socratico, «avvicinandosi con γένος, con δύναμις, con φύσις, con οὐσία»<sup>24</sup>, indica cioè la forma come *Gestalt*, ἰδέα, che raramente si trova al plurale, sta sempre ad indicare una *Gestaltung*, un guardare che collega e unifica, la «vivente attività concettuale del guardare (*Schauen*), del penetrare grazie alla speculazione apriori nell'essenza e nello scopo, nel fondamento e nella visione teoretica delle cose»<sup>25</sup>. «ἰδέα nel suo significato originale, il solo che rende il senso vero, è distinta da εἶδος, di per sé ἰδέα originalmente va considerata come azione vivente del guardare e quindi dal punto di vista psicologico come l'intuizione dell'essenza e del fondamento colta nel momen-

19. Lazarus 1862, pp. 55-56; trad. it. pp. 78-79 (Corsivo mio).

20. Cfr. *infra*, p. 54.

21. Cfr. Cohen 1871 p. III: «mi sembrava incredibile che Kant potesse essere inteso diversamente [...] da come lo interpretano gli specialisti» (trad. it., p. 31).

22. Cfr. *infra*, p. 53, cfr. anche Lembeck 1991, p. 103.

23. Cfr. anche Natorp 1911. Natorp afferma che εἶδος e ἰδέα erano nella lingua greca già prima di Socrate e Platone. Natorp si dice d'accordo e richiama l'attenzione sull'uso di queste due nozioni nella medicina che Platone ben conosceva. Su questa questione è ovviamente da vedere l'eccellente lavoro di Lembeck 1994, pp. 32-33, dove si dà conto anche dei pochi interpreti che invece, come Cohen, ritengono vi sia in Platone una differenza tra εἶδος e ἰδέα. Si vedano anche le osservazioni di Lembeck 1991 alle pp. 103-105.

24. Cfr. *infra*, p. 59.

25. Cfr. *infra*, p. 59.

to del guardare concettuale»<sup>26</sup>. È il caso di ricordare il concetto di «forma linguistica interna» di cui Cohen fa qui uso riprendendolo di peso da Lazarus e Steinthal, i quali, *via* Humboldt, ne rintracciano l'ispirazione kantiana, concetto che, come si è ben fatto osservare<sup>27</sup>, introduce nella nozione di forma una forte componente temporale, contribuendo al delinarsi di una interpretazione che rintraccia lo «sviluppo genetico dell'idea»<sup>28</sup> nell'operazione del cogliere in un guardare con l'animo, in una *Anschaung* posta come culmine di un *processo* dell'ἰδέω, «del puro guardare concettuale»<sup>29</sup>, quell'essere appunto *concettuale* che Socrate aveva soltanto intravisto nel suo *concetto*.

Questa versione è poi del tutto ripresa da Natorp che scrive nel 1903, nella *Platos Ideenlehre*: «Il ricordo della derivazione verbale è ancora forte proprio nell'uso platonico di ἰδέα. Molto spesso con questa parola, a differenza di quanto avviene per εἶδος, bisogna pensare non solo passivamente a ciò che viene visto, alla veduta (*Anblick*) che la cosa offre, ma almeno anche, attivamente, al vedere, [...] alla veduta (*Anblick*) come attività di chi guarda. [...] Questa parola era perciò per così dire destinata a esprimere [...] la *scoperta del logico*, [...] grazie a cui il pensiero si configura il proprio oggetto per così dire volgendo ad esso lo sguardo (*hinschauend*)»<sup>30</sup>.

Cohen presta molta attenzione al processo psicologico attraverso il quale Platone perviene a trovare per più εἶδη una «unità intuitiva interna»<sup>31</sup> rappresentata dall'ἰδέα. Questo processo, se, non controllato ancora dalla matura visione critica<sup>32</sup>, da un lato mette capo, in maniera infausta, alla sostanzializzazione dell'idea che diventa a sua volta νόημα di una visione, dall'altro però, ed è quello che qui più conta, mostra come nella sua origine l'idealismo platonico non sia un idealismo *statico*. Natorp, platonista certo filologicamente più agguerrito di Cohen, sentì il bisogno, come ben si sa, di rimproverare al primo Husserl di essere rimasto ad un presunto primo Platone, quello appunto di una concezione statica delle idee<sup>33</sup>. Cohen è invece convinto da subito che le idee platoniche costituiscano un'attività dell'anima: «io non considero le idee pla-

26. Cfr. *infra*, p. 63.

27. Cfr. Meschiari 1999, p. 43 n.

28. Cfr. *infra*, p. 57. (Corsivi miei).

29. Cfr. *infra*, p. 60.

30. Natorp 1921, p. 1; trad. it., pp. 11-12. Natorp parla anche di «figura interna che si presenta all'occhio spirituale» (corsivo mio), dove non credo sia forzato leggere il tema della *innere Sprachform* così significativo nella temperie culturale in cui Cohen e Natorp si erano formati. E in fondo anche Gadamer sembra debitore di questa interpretazione quando scrive, ricordando che Platone per il bene usa solo ἰδέα, che così facendo intendeva far «risuonare più il "guardare" che l'"apparire", per cui nell'ἰδέα του ἀγαθου è implicita non tanto la "vista", quanto la "prospettiva" del bene». Cfr. Gadamer 1984, p. 168.

31. Cfr. *infra*, p. 62.

32. Cfr. *infra*, p. 64: «l'idea da forma dell'intuire diventa forma dell'intuito. [...] Tanto naturale era la tendenza psicologica a mescolare εἶδος e ἰδέα».

33. Vedi Natorp 2011, p. 146. Sull'intreccio Husserl/Natorp/Platone sono ancora da tenere presenti le note a p. 4 e a pp. 7-8 di Paci 1990.

toniche come sostanze»<sup>34</sup>. E se questa convinzione è certo dovuta ora al suo diciamo così ‘psicologismo’, è certo che nell’antipsicologismo che poi caratterizzerà i marburghesi la versione dell’apriori come principio informatore, di e in un continuo divenire, sarà un elemento definitivamente acquisito. La «scoperta» platonica consiste dunque essenzialmente nella trasformazione di un *risultato* – il ‘concetto’ socratico – in una *funzione apriori*, l’‘idea’. Il limite di questa scoperta consiste nella incapacità di affermare senza indecisione alcuna che questa funzione apriori costituisce una forma inseparabile dalle sue manifestazioni, come inseparabile è una relazione dagli elementi che secondo il suo specifico tipo sono messi in relazione, ma con i quali non si identifica.

«Ogni idea – scriverà Natorp recensendo *La théorie platonicienne des idées et des nombres d’après Aristote* di Robin – è una *relazione determinata*»<sup>35</sup>. E Natorp si dice pienamente d’accordo con Robin sull’interpretazione delle idee come «pure grandezze intensive, determinatezze eidetiche, “funzioni”»<sup>36</sup>; ne accoglie l’interpretazione matematizzante, e si dice convinto che possa essere estesa alla scienza in generale perché il concetto antico di legge non è diverso da quello ‘moderno’. Il punto è che la legge, su cui Natorp insiste come interpretazione dell’idea, non significa altro che «l’*immutabile permanere di una relazione*»<sup>37</sup>. Come aveva affermato Cohen nel saggio platonico del 1878 su *La dottrina platonica delle idee e la matematica* – (lo vedremo ancora in seguito) – il beninteso χωρισμός dell’idea non indica che questa permanenza, puramente logica<sup>38</sup>.

«Scoprire l’εἶδος non vuol dire altro che portare alla luce il nesso relazionale»<sup>39</sup>. Questa accettazione sempre di nuovo ribadita da parte di Natorp di una visione delle idee come fondamento di relazione che tiene tutta la conoscenza intessuta in un insieme di nessi che la unificano in un processo all’infinito, – «le idee [...] nella loro purezza designano solo *limiti ideali* ai quali la scienza dei fenomeni, l’esperienza, può avvicinarsi solo più o meno, senza mai raggiungerli»<sup>40</sup>, – è tenuta ancora, qui, esplicitamente distante da un possibile esito neoplatonico e piuttosto accostata a Frege, Peano, Russell, in polemica con la interpretazione ‘cosale’ delle idee difesa da Zeller.

34. *Infra*, p. 54.

35. Natorp 1910, p. 1290, (corsivo mio). Natorp recensisce qui: L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d’après Aristote*, Paris, Félix Alcan 1908; J. A. Stewart, *Plato’s Doctrine of Ideas*, Oxford, Clarendon Press 1909; A.E. Taylor, *Plato*, London, Archibald Constable & Co, Ltd., 1908.

36. Natorp 1910, p. 1289.

37. Natorp 1910, p. 1292.

38. Qui Natorp è anche meno ‘severo’ verso Aristotele, la cui fondamentale distanza da Platone sta nel modo di intendere l’οὐσία. Nelle righe conclusive del saggio del 1866 anche Cohen riteneva che andasse tenuta in considerazione la testimonianza riguardo a Platone fornitaci da Aristotele, ma soltanto dopo essersi resi conto della violenza da questi esercitata nello strappare i concetti platonici dal loro contesto teorico.

39. Cfr. Natorp 1910 b, p. 1352. Discutendo Stewart e Taylor, Natorp afferma: «la mia interpretazione della dottrina delle idee è in tutto e per tutto non soggettivistica, bensì rigorosamente oggettivistica». (p. 1350).

40. Natorp 1910 b, p. 1354.



Se si fa il nome di Frege, si è allora obbligati a ricordare come Natorp prenda però le distanze da Lotze e dalla sua interpretazione dell'idea platonica come *Geltung*. Il punto di vista di Lotze – che è stato considerato a buon diritto il precursore della teoria fregeana del terzo regno – sarebbe ancora psicologistico o teleologico. Natorp unifica queste due prospettive, per rifiutarle entrambe, e dichiara che occorre lasciar sussistere solo quella puramente logica: «infatti la relazione è la radice di tutto il logico»<sup>41</sup>. Per giunta, poi, se l'essere delle idee va inteso come *validità*, «per lo meno a Marburgo non c'è bisogno di imparare da Lotze (1874), ciò che (già dal 1866) si può imparare da H. Cohen»<sup>42</sup>. Se la primogenitura dell'equiparazione tra idea platonica e validità sia di Cohen o di Lotze è questione, – (non so di quanto rilievo) – su cui pure si è discusso. Se si pensa che per Lotze il primo testo cui fare riferimento sia la *Logik* del 1874<sup>43</sup>, è ragionevole sostenere che lo scritto di Cohen del 1866 anticipi questa interpretazione, sia pure nella cornice della sua particolare psicologia, come del resto Cohen stesso rivendicò, anche perché la *Logik* del 1843<sup>44</sup> non contiene questa chiara equiparazione<sup>45</sup>. Se invece si ritiene che la si possa leggere già nella prima edizione del *Microcosmo*<sup>46</sup>, si può pensare che Cohen sia in debito verso Lotze<sup>47</sup>. Il *Microcosmo* fu un testo molto letto<sup>48</sup>, è quindi molto probabile che Cohen lo conoscesse anche bene e che ne sia stato influenzato. Nella prima edizione, nel primo capitolo del secondo volume, (1858), intitolato «La natura e le idee», Lotze chiama in causa le idee, anche secondo l'articolazione 'classica' che in lui è 'buono', 'bello' e 'sacro'<sup>49</sup>, per affiancare al meccanicismo della natura un regno di «scopi spirituali»<sup>50</sup>. Il contesto, nel quale non è fatto qui alcun diretto riferimento a Platone, è quello di un ordine teleologico che detta in qualche modo le sue norme, («*Gebote*»)<sup>51</sup>. Poi, nel terzo volume del 1864, la dottrina platonica delle idee è invece esplicitamente richiamata come «il primo grande, *vano*, e tuttavia a lungo seguito tentativo di cogliere la natura della cosa nei *concetti generali* del nostro pensiero»<sup>52</sup>. «Vano» perché il pensiero greco non era in grado di distinguere in modo adeguato tra la dottrina delle forme del pensiero, che è compito della logica, e la conoscenza delle cose, che è compito della metafisica, «tra le verità

41. Natorp 1910 b, p. 1356.

42. Natorp 1910 b, p. 1355.

43. Cfr. Lotze 1874.

44. Weidmann, Leizig.

45 Cfr. Lembeck 1994, p. 82 n.

46. Hirzel, Leipzig 1856, I. Band.

47. Cfr. Centi 1997, in particolare pp. 709-712. Sulla interpretazione lotzeana della dottrina delle idee si veda anche Besoli 1992, in particolare p. 90 e segg.

48. Cfr. Falckenberg 1913, p. 4.

49. Lotze 1858, p. 15.

50. Lotze 1858, p. 14.

51. Lotze 1858, p. 7.

52. Lotze 1864, pp. 206-207, (corsivi miei). Nella *Logik* del 1874 si legge poi: «L'espressione platonica *ιδέα* viene tradotta con *concetto generale*» (p. 507).



che *valgono*, e le cose che *sono*»<sup>53</sup>. Proprio il fatto che Lotze faccia subito dopo il nome di Aristotele come del «grande prosecutore» di Platone indica come egli guardi alla dottrina delle idee dal punto di vista soprattutto della natura della logica, mentre Cohen accentua già soprattutto il rapporto con la fondazione della conoscenza<sup>54</sup>.

Uno degli argomenti che più stanno a cuore a Cohen nel saggio del 1866 è proprio quello in favore della non equiparabilità di idea e concetto generale. Soprattutto gli preme sottolineare «l'originale significato attivo» di ἰδέα, rispetto al «concetto già fatto» espresso da εἶδος<sup>55</sup>. Pur dovendosi ritenere probabile l'influenza del *Microcosmo*, la esplicita saldatura dell'interpretazione della dottrina platonica delle idee con la nozione di validità come *funzione metodica* mi pare si possa dunque attribuire originariamente a Cohen e dare perciò ragione a Natorp.

Peraltro, nel distacco da una lettura delle idee platoniche come *pensieri* (divini) e nel tentativo di mettere a fuoco un loro *essere* che non le reifichi in sostanze separate, un passo importante era stato compiuto già da Herbart<sup>56</sup>, certamente una 'fonte' di Cohen, come già di Lotze. Certamente infatti Cohen conosce bene il *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*<sup>57</sup> dove Herbart, nel Cap. IV «Delle qualità assolute, ossia delle idee platoniche», nel quadro di una critica fondamentale netta della dottrina platonica<sup>58</sup>, stabiliva però alcuni punti nuovi e decisivi, utilizzabili anche in una interpretazione fortemente 'positiva' del pensiero platonico. Herbart interpreta in senso *realistico* le idee; ma il termine va preso con cautela, perché è anzitutto inteso contro un altro 'realismo': quello aristotelico, e contro l'interpretazione aristotelica delle idee di Platone. Il realismo delle idee serve infatti anzitutto a Herbart per negare che esse siano *rappresentazioni*, e per stabilire quindi che ad esse si giunge attraverso un procedimento che non è quello della loro immediata dedità tramite l'intuizione. «Per trovare [...] le idee si tolgano dal sensibile le contraddizioni, rilevando puramente le singole qualità; [...] si riducano codeste qualità ai loro concetti generali; [...] si considerino infine questi concetti generali come conoscenze di oggetti reali; [...] questi oggetti reali sono le idee platoniche»<sup>59</sup>. Herbart collegava cioè le idee all'esperienza, e più esattamente attraverso la procedura con la quale Platone poteva giungere a conferire loro uno statuto

53. Lotze 1864, p. 209.

54. Va ricordato peraltro come nella *Logik* del 1874 Lotze attribuisca a Aristotele il fraintendimento in senso realistico delle idee: «sembra incredibile che il discepolo più acuto [...] possa non averne colto l'autentica opinione sino a fraintenderla tanto significativamente». (Lotze 1874, p. 517; trad. it. modificata, p. 995).

55. Cfr. *infra* p. 61.

56. Si veda la raccolta di scritti Brancacci 2011.

57. La prima edizione uscì a Königsberg, presso A.W. Unzer nel 1813; poi raccolto in Herbart 1964, pp. 195-207; trad. it., pp. 204-219.

58. Herbart 1964, p. 207; trad. it. cit., p. 219: «Chi è preso però dall'ammirazione di Platone, chi non desidera di meglio che di poter filosofare con lui, non ha fatto gran profitto nella filosofia».

59. Herbart 1964, p. 208.

particolare. E, di più, aggiungeva che non è possibile comprendere la dottrina platonica sin tanto che «non si conceda alle idee la *realtà* (o in sua vece la *validità di concetti-modello*, che però in principio naturalmente con quella si confonde)»<sup>60</sup>. Come si vede, qui Herbart anticipa Lotze sia nell'equiparazione di 'idea' con concetto generale, sia nell'attribuire a questi concetti generali il significato di un modo particolare dell'essere, il valere. Questo «in sua vece» è già una chiara equiparazione di realtà e validità. In conclusione, si può dire che la negazione di un'interpretazione separatistica del mondo delle idee, la distanza dall'accoglimento del *χωρισμός* aristotelico, l'accento sul *valere* dell'idea, che Cohen ha in comune con Lotze, nel caso di Cohen va nella direzione di leggere nell'idea una *condizione* del conoscere, nel caso di Lotze va nella direzione di affermare una «*Wirklichkeit der Geltung*»: «le idee [...] godono della realtà dell'essere solo nel momento in cui diventano – in quanto oggetti o prodotti di un effettivo rappresentare – componenti di questo mondo mutevole dell'essere e dell'accadere; ma siamo tutti persuasi che nell'attimo in cui noi pensiamo il contenuto di una verità, non lo abbiamo creato solo allora, ma lo abbiamo solamente *ricosciuto*»<sup>61</sup>. Lotze è esplicito: «con realtà intendiamo sempre una *Bejahung*»<sup>62</sup>.

(Forse possono essere indicative di questa temperie interpretativa, della importante presenza di Lotze come pure di quella che viene avvertita come una ipoteca ancora psicologista gravante sulla sua logica, anche le varianti che Husserl riporta alla I edizione della seconda *Ricerca logica*, per esempio al § 7 dedicato all'ipostatizzazione metafisica e psicologica del generale. La prima ipostatizzazione – scriveva la prima edizione – «si trova alla base del realismo platonico»; la seconda edizione prudentemente aggiunge tra parentesi «nel senso in cui esso è tradizionalmente inteso». Poi anche nella nota aggiunta alla fine del § 10, dove Husserl cita la *Logik* di Lotze del 1874 come un testo alla cui interpretazione della dottrina delle idee di Platone dice di dovere molto, ma che giudica viziata da una «ipostatizzazione psicologica del generale»<sup>63</sup>).

## 2. Le idee e l'idea del bene. Platone e Kant (1877)

Per parlare del bene Platone fa uso di *ἰδέα* e non di *εἶδος*; Cohen lo spiega con il fatto che il bene si colloca in qualche modo – e sarà importantissimo interpretare questo modo – «al di là» dell'essenza, con la funzione di culmine del processo di sintesi.

Un celeberrimo luogo di Platone, che, è stato scritto, «la tradizione interpretativa antica e moderna avrebbe considerato come uno dei vertici e insieme degli enigmi più inquietanti della *Repubblica* e dell'intero pensiero

60. Herbart 1964, p. 210.

61. Lotze 1874, pp. 514 e 515; trad.it., p. 991, (corsivo mio).

62. Lotze 1874, pp. 511-512; trad. it., p. 987.

63. Cfr. Husserl 1984, pp. 127 e 138; trad. it., pp. 393 e 407.

platonico»<sup>64</sup>, – «parole enigmatiche», «ambigue» le definisce anche Cohen, parole per interpretare le quali «si sono costruite delle intere filosofie»<sup>65</sup> – è un luogo che è stato molto caro ai neokantiani, che lo hanno utilizzato per sottolineare due cose strettamente legate tra loro: da un lato, il problema della differenza tra conoscenza teoretica e conoscenza pratica (con l'altro problema connesso di un primato della ragion pratica sulla ragione teoretica), della differenza tra essere e dover-essere; dall'altro lato, il problema, questa volta ripreso più direttamente dalla filosofia kantiana, del significato dei limiti della ragione. Il legame tra queste due tesi è comune a tutti i neokantiani, anche se il modo di interpretarlo presenta significativi motivi di divergenze.

Questo celeberrimo passo si legge in *Repubblica* 509 b 6-10: «Agli oggetti di conoscenza non deriva dal bene solo l'esser conosciuti, ma essi ne traggono inoltre l'essere e l'essenza, pur non essendo il bene un'essenza, bensì ancora al di là dell'essenza superandola per dignità e potenza»<sup>66</sup>.

Posto da Rickert a esergo della seconda edizione (1904) della sua opera teoreticamente più impegnata, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, il passo platonico è qui accostato ad un altro della *Critica della ragion pura*: «Se ricerchiamo poi quale nuova proprietà conferisca alle nostre rappresentazioni la *relazione a un oggetto*, e quale sia la dignità che tali rappresentazioni ottengono in questa maniera, scopriamo che essa non fa altro che rendere in un certo modo necessaria la connessione delle rappresentazioni, sottoponendole a una regola»<sup>67</sup>. L'accostamento tra i due luoghi di due massimi capolavori della storia del pensiero ruota intorno alla funzione – nel caso di Platone riconosciuta all'idea del bene – del *mettere in relazione secondo una regola*, di aggiungere un potere dinamico immanente agli εἶδη.

Il binomio Platone/Kant è al centro di una cornice entro la quale il confronto con i Greci viene istituito come individuazione dei parametri che definiscono il filosofare stesso. Come ebbe a riassumere nel modo più chiaro Cassirer: «sarebbe certo antistorico se volessimo in generale accostarci al mondo greco semplicemente con i problemi della *nostra* filosofia, della *nostra* matematica [...]. Dovremo sempre cercare di tenere presente la *specifica* struttura di questi problemi nel pensiero greco. Ma *una cosa* è [comunque ...] presupposta: per i Greci si dava un determinato *concetto* della filosofia, un determinato concetto della matematica [...] – e questo *concetto* nei suoi momenti essenziali è uguale al nostro, ha la medesima *struttura*. [...] Il vero problema [è che questo concetto...] è per noi un dato, [...] qualcosa di fermamente fonda-

64. Cfr. Vegetti 2003, p. 253. Un lungo elenco dei commentatori che hanno considerato oscuro questo celebre luogo si può leggere in Krämer 1969, p. 25.

65. Cfr. Dixsaut 2001, p. 96.

66. *Resp.* 509 b. 6-10: καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ', ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

67. *Kritik der reinen Vernunft* B 242. Nel caso di Rickert, come noto, è proprio il carattere valoriale del *Sollen* a rendere possibile la conoscenza.

to, mentre per il pensiero greco il problema era del tutto diverso. Esso non pensava *all'interno* di questa stabilità (*Bestand*), [...] esso *ha creato* questa stabilità»<sup>68</sup>. Come già nella storia 'psicologica' della filosofia che abbiamo visto abbozzata nel primo scritto di Cohen su Platone, dobbiamo aspettarci quindi che nei concetti fondamentali del pensiero di Platone, nelle sue *idee*, i neokantiani ritrovino appunto la creazione, la genesi germinale di quelli che considerano punti di non ritorno della storia della ragione e che ovviamente devono tornare a ripresentarsi in forma più matura, ma soprattutto più esplicita e sviluppata, nella filosofia di Kant. Natorp potrà sottotitolare la sua grande monografia su Platone «Una introduzione all'idealismo» e in generale l'interpretazione delle idee di Platone si lega strettamente, condizionandola, alla fisionomia di ogni genere di idealismo post-kantiano, (da Herbart a Husserl)<sup>69</sup>.

Questo varrà anche, e come punto di primo piano, per l'*idea del bene*<sup>70</sup>.

Nella *Critica*, Kant fa due affermazioni che dobbiamo qui tenere presenti in primo luogo: «Il concetto supremo dal quale si è soliti iniziare una filosofia trascendentale è comunemente la divisione in possibile e impossibile»<sup>71</sup>. E poi: «L'insieme di tutti i possibili oggetti della nostra conoscenza è come una superficie piana, che ha un suo orizzonte apparente, [...] ed è stato chiamato da noi il concetto razionale della totalità incondizionata. Raggiungere empiricamente questo concetto è impossibile, [...]. Ciò nonostante tutte le questioni della nostra ragione si riferiscono a quello che può trovarsi *al di là* di tale orizzonte, o se non altro sulla sua linea-limite (*Grenzlinie*)»<sup>72</sup>. Ora, una peculiarità della lettura marburghese della *Critica* risiede nel nesso strettissimo che di fatto essi vengono a stabilire tra queste due affermazioni. Nel primo passo Kant dice che la «comune» «divisione» rimanda ad un *principium divisionis* che ovviamente, in qualche senso, deve collocarsi oltre, «al di là» degli elementi che divide. Ma che significa qui «al di là»? La lettura marburghese esclude che possa essere inteso come indicazione di un '*luogo*' anche solo *concettuale* sottratto ad ogni rapporto con un «al di qua». Come l'orizzonte muta con il mutare della posizione dell'osservatore, così la divisione tra possibile e impossibile si rivela piuttosto una linea-limite che conosce un doppio tipo di mobilità. Da un lato quella che guarda per così dire all'interno, relativa ai *limiti* che ciascun aspetto dell'esperienza ha raggiunto storicamente sino a quel momento, e dall'altro quella che riguarda la fisionomia delle condizioni di *possibilità* che esso ha configurato rispetto a ciò che con esso è *confinante*. Intorno al nesso limite-confine, in un'accezione tutta da definire, si articola davvero il principio supre-

68. Cassirer 2005, pp. 25-26. (Lezioni tenute a Göteborg nel 1939-1940).

69. Si vedano: Herbart 1805, Brancacci 2011, Husserl 1939, pp. 106-133 e 319-339; trad. it. pp. 187-224: § 8, pp. 208-210.

70. Cassirer 2005, p. 238. (Lezioni tenute in inglese a New Haven 1941/1942). Parlando dell'immagine dell'uomo coniata in Grecia, Cassirer dice di muovere dalla «definizione dell'uomo più antica e a noi più familiare: quella che, per usare le parole di Platone, si distingue *δυνάμει καὶ πρᾶσβεῖα*, per il suo significato e per la sua età».

71. *Kritik der reinen Vernunft*, A 290, B 346.

72. *Kritik der reinen Vernunft*, B 787-788/ A 759-760. (Corsivo mio).

mo della filosofia trascendentale. Si tratta solo di prendere sul serio Kant quando esplicitamente differenzia immanenza e trascendenza dell'uso della ragione sempre e solo rispetto ai limiti tracciati dalla critica<sup>73</sup>, e dunque quando porta in primo piano il rapporto relazionale tra l'ambito di cui si tratta e le condizioni di possibilità e di intelligibilità di quest'ambito stesso, e gli altri ambiti e le loro condizioni.

A rendere toccabile con mano l'intreccio tra la lettura di Platone e quella di Kant è allora, subito, l'attenzione che Cohen per primo pone sul significato di quell'ἑπέκεινα τῆς οὐσίας.

Di fronte alla definizione di Socrate, Glaucone esclama: «Dio del cielo, che meravigliosa iperbole (δαμονίας ὑπερβολῆς)!»<sup>74</sup>. L'ὑπερβολή e l'ὑπερεχεῖν sono stati affiancati per sostenere che la superiorità del bene non va intesa in senso epistemologico e/o ontologico, ma assiologico. E infatti in questa interpretazione non manca un rapido richiamo all'interpretazione neokantiana<sup>75</sup>. Se la δαμονία ὑπερβολή è in effetti una «straordinaria esagerazione», la superiorità del bene va interpretata in relazione a ciò che il bene supera o oltrepassa, e non affidata ad una regione nella quale non è dato inoltrarsi. Nella *Repubblica*, che l'ἑπέκεινα dell'idea del bene indichi non un luogo ma una relazione, è indicato dalla celebre metafora del sole, che è causa della vita e della visibilità delle cose. Questa complessa metafora – comunque interpretata – esplicita che il bene non sta semplicemente 'oltre', ma è *causa* delle idee, con le quali quindi resta in stretta *relazione*: «ciò che garantisce la verità agli oggetti conosciuti e dà a chi conosce la facoltà di farlo, afferma essere l'idea del bene: pensala come causa di conoscenza e verità, in quanto conosciute»<sup>76</sup>. I neokantiani sono dunque quanto mai lontani, anzi si oppongono chiaramente ad «ogni tentativo di vedere in Platone, e in particolare, nella sua concezione del bene, il capostipite della dottrina metafisica che concepisce il principio come "essere in sé" [...]». La difficoltà di cogliere in se stessa la natura del bene consiglia di spostare l'attenzione dell'indagine dalla questione dell'essenza metafisica a quella dell'azione causale, tenendo naturalmente presente l'esistenza di un certo scarto tra la causa e la proprietà che essa trasmette»<sup>77</sup>.

Riconoscere al bene una eccedenza di tipo non ontologico bensì assiologico richiede tuttavia una serie di precisazioni. La più impegnativa delle quali è decidere se il maggior valore del bene sia un valore *morale* oppure no. Più precisamente: il bene è un μέγιστον μάθημα perché è lo scopo più alto che ci si possa prefiggere, 'vale' di più perché è un fine etico, o perché ha un ruolo speciale in rapporto allo stesso conoscere? La peculiarità della linea interpretativa proposta da Cohen, proseguita da Natorp, e che più direttamente attraverso

73. I luoghi kantiani sarebbero molti. Mi limito a ricordare la particolarmente emblematica Introduzione della seconda *Critica*.

74. *Resp.*, 509 c 2.

75. Cfr. Vegetti 2003, p. 285.

76. *Resp.* 508 e 1-4. Cfr. *infra*, p. 31, (anche per la variante di questo passo seguita da Cohen e la relativa traduzione).

77. Cfr. Ferrari F. 2003, pp. 322-323.

Lotze e Windelband arriva sino a Rickert, sta nello scegliere la seconda risposta. Ma per far questo occorre passare attraverso una lettura gnoseologica dell'etica kantiana a sua volta strettamente legata all'interpretazione del concetto di limiti della conoscenza.

Ecco in che senso diventa allora estremamente significativo per Cohen che nel caso del bene Platone usi  $\text{ἰδέα}$  e non  $\text{ἔϊδος}$ <sup>78</sup>. Sulla funzione essenzialmente legale delle idee, essendo la legge una forma di relazioni stabili tra enti mutevoli, sia Cohen sia Natorp hanno insistito, riconoscendo anche esplicitamente un debito nei confronti di Lotze<sup>79</sup>. La «sostanzializzazione dell' $\text{ἰδέα}$  come intuizione assoluta»<sup>80</sup> – il fondamentale limite che la «scoperta» di Platone, per il carattere dello sviluppo psicologico del pensiero che abbiamo veduto, non può non incontrare – Cohen la attribuisce al dogmatico influsso dell'eleatismo, nonché, herbartianamente, alla mancanza di una visione psicologicamente avvertita in merito ai processi del pensiero. Questo però non gli impedisce di criticare l'interpretazione di Herbart circa il fatto che possa darsi una unificazione in un'unica idea delle molte idee, anche se esse sono delle qualità. E Cohen è esplicito nell'indicare la sua soluzione. Le molte idee possono tendere a unificarsi in un'unica idea come in «una grande e piena sintesi» quale viene indicata nell'idea kantiana di scopo delineata nella *Critica della facoltà di giudizio*. «Il che significa che la conoscenza sotto la categoria dello scopo, che si manifesta nel modo più compiuto nell'idea suprema del bene, è il fondamento della conoscenza»<sup>81</sup>. Anche in questo caso, nonostante la critica, è bene ricordare il contributo offerto da Herbart. Il quale, nella misura in cui con l'idea del bene si voglia affermare un primato del pratico, deve concludere che «il Bene, per Platone, divenne il principio reale, che guastò la dottrina delle idee ne' suoi fondamenti primi»<sup>82</sup>, e tuttavia il suo significato è essenzialmente, come causa, quello di «vincolo, [...] di mediatore della comunanza delle

78. È il senso che si legge in un'interpretazione odierna. Si veda Dixsaut 2000, pp. 126-127, (la quale converge in fondo con la lettura di Cohen): «L' $\text{ἰδέα}$  non è l' $\text{ἔϊδος}$ . [...] Nella *Repubblica*, l' $\text{ἰδέα}$  non è dunque soltanto una proprietà comune, che, poiché è comune, permette di collegare cose e esseri tra loro riconducendo la loro diversità a un'idea unica. [...] Nella *Repubblica*, se il termine  $\text{ἰδέα}$  si sostituisce a  $\text{ἔϊδος}$  perché non è possibile chiamare propriamente  $\text{ἔϊδος}$  la cosa di cui si parla, l' $\text{ἰδέα}$  si vede attribuire una funzione supplementare: essa è il giogo ( $\text{ζυγόν}$ , 508 a 1), che sottomette gli oggetti alla facoltà che loro corrisponde, [...]. L' $\text{ἰδέα}$  è dunque [...] un potere di collegamento». Invece Vegetti 2003, p. 274: «non credo, come è stato talvolta sostenuto, che sia possibile reperire nel linguaggio platonico una netta differenza di ordine ontologico fra  $\text{ἰδέα}$  e  $\text{ἔϊδος}$ ». Vegetti per altro rinvia a Gadamer e Dixsaut che invece insistono su questa distinzione.

79. Cfr. per esempio Natorp 1913, p. 35; trad. it., p. 120, dove, rimandando ai §§ 320 e 321 della *Logik* di Lotze, Natorp ricorda che «come esempio paradigmatico di verità valide egli cita ripetutamente "leggi", ossia proposizioni che esprimono la sussistenza universale di relazioni».

80. Cfr. *infra* p. 68.

81. Cfr. *infra* p. 72.

82. Herbart 1964, trad. it., p. 218.

*idee tra loro*»<sup>83</sup> nella quale consiste il sapere. Non molto diversamente Cohen: «l'anima platonica non è deputata ad altro che a volgere lo sguardo ai rapporti che si sono fissati nella realtà»<sup>84</sup>.

Lembeck<sup>85</sup> scrive che questa interpretazione è possibile al Cohen del 1866 soltanto perché egli non riconosce il significato trascendentale e regolativo delle idee nella *Critica della facoltà di giudizio* dal momento che le interpreta in senso psicologico. Ma lo stesso Lembeck deve ammettere che in questo 'psicologismo' del giovane Cohen c'è *in nuce* molto del successivo trascendentalismo: la pur rapida interpretazione che Cohen avanza qui dell'ἐπέκεινα mi pare infatti suggerire che già qui è impostata chiaramente un'interpretazione dell'«al di là dell'essere» che rafforza il significato non ontologico dell'idea. Cohen rende ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος con «seiner Würde und Kraft nach [secondo la traduzione di Schleiermacher] über das Sein sich erhebt»<sup>86</sup>, e di questa «erstaunlichen Vergleichung» dà una «giustificazione psicologica»: Ἰδέα non è οὐσία perché «il suo essere è il pensiero»<sup>87</sup>. Se questa lettura è corretta, anche i successivi accenni, nello stesso scritto, ad una «coincidenza» nel «carattere originario dell'idea» tra il suo essere un πρότερον προς ἡμᾶς e un πρότερον τῇ φύσει sono da leggere nel senso che l'idea del bene dovrà stare ad indicare un modo del pensiero diverso da quello che pone l'essere della natura, ma ancora un modo del pensiero che pone un altro modo dell'essere. Cohen esclude infatti che tra il πρότερον προς ἡμᾶς e il πρότερον τῇ φύσει sia corretto porre un «dualismo» se non nella misura in cui l'idea ha subito quell'ineluttabile processo di sostanzializzazione che non è il suo autentico motivo platonico: «abbiamo visto, invece, che Platone intendeva l'idea [...] come πρότερον προς ἡμᾶς, come uno scopo, sotto il quale convengono tutti i fenomeni come sotto la forma più generale e più comprensiva»<sup>88</sup>.

Nella *Kants Begründung der Ethik* (1877) si leggerà poi: «nelle idee è già data la *prima possibilità* per porre una condizione: l'unione del simile, la separazione del dissimile. Anche il concetto è idea. L'idea di Platone ha illuminato il concetto di Socrate [...]. *I concetti come tali non costituiscono ancora l'esperienza* – cosa che fanno esclusivamente le idee e in primo luogo *i concetti fondati trascendentalmente*»<sup>89</sup>. Il passaggio dal concetto socratico all'idea platonica è ora chiarissimo: è il passaggio dalla descrizione delle condizioni di possibilità dell'esperienza alla loro giustificazione: l'idea è il concetto fondato trascendentalmente.

83. Herbart 1964, trad. it., p. 214.

84. Cfr. *infra*, p. 71.

85. Lembeck 1994, pp. 41-42.

86. Cfr. *infra* p. 72.

87. Cfr. *infra* p. 72.

88. *Infra*, p. 73.

89. Cohen 2001 (1877), p. 92; trad. it., p. 89. («prima possibilità» è corsivo di Cohen, i successivi corsivi sono miei).



«Come in Platone, con una sapienza che richiede ancora oggi una considerazione più approfondita, la dottrina delle idee porta all'idea del bene, così nell'idealismo critico le categorie sfociano nelle idee; e [...] innalzano le pietre miliari dell'esperienza ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, [...] e costruiscono accanto al regno dell'essere [...] un regno del dover-essere»<sup>90</sup>. Ma lo spazio che così si apre all'etica si apre ai *confini* della teoria dell'esperienza conoscitiva ed entro i *limiti* di possibilità fissati dalla riflessione trascendentale. Ancora la *Kants Begründung der Ethik* su questo è chiarissima: «La dottrina dell'esperienza, [...] non soltanto lascia aperto uno spazio alla considerazione di un altro tipo di realtà (*Realität*) [...] ma i suoi propri concetti fondamentali, i pilastri della realtà da cui dipende l'esperienza, scaturiti dal suo stesso metodo, culminano in idee che pretendono di poter garantire *un altro tipo di realtà*»<sup>91</sup>. Tutto questo discorso di Cohen, radicalmente fondato sul valore costitutivo del regolativo, e che dunque parrebbe potersi appaiare alla lettura teleologica dell'idea platonica del bene, viene frainteso se non si tiene ben fermo il punto essenziale: per Cohen teleologico e regolativo non coincidono, e la kantiana differenza tra costitutivo e regolativo è una differenza all'interno di una *unità* che è quella decisiva: il valore trascendentalmente costitutivo di entrambi.

Un principio che *regola* l'uso di principi costitutivi è infatti un principio che ne garantisce la piena applicabilità entro i confini della sua specifica modalità di costituzione del reale ponendosi esso stesso oltre questi confini dei quali segna così i limiti. Se si è colto il significato trascendentale dell'apriori kantiano, si capirà anche che questi «due diversi tipi di condizioni dell'esperienza rappresentano tuttavia realtà paragonabili. La possibilità di paragonarle si fonda senza dubbio sul significato teoretico-conoscitivo di entrambi i concetti quali *valori di validità*»<sup>92</sup>. Merita ricordare che Natorp, nella *Platos Ideenlehre* del 1903, 'traduce' il celebre binomio πρεσβεία καὶ δύναμις con *Ursprünglichkeit* e *Geltungswert*<sup>93</sup>. E se l'espressione «*valore di validità*» ci riporta nel pieno del lessico di Lotze, come si è visto, proprio in relazione al significato da lui attribuito alle idee di Platone, accentuare il significato logico dell'idea del bene, la cui «anzianità»<sup>94</sup> significa una priorità, un'originarietà logica, e la cui «potenza» significa una maggiore portata logica, va ovviamente nella direzione di una logica *trascendentale*. Lembeck scrive che, dopo il saggio 'psicologico' sulla dottrina delle idee, Cohen dà per acquisita l'interpretazione teleologica dell'idea del bene, e quindi può parlare in modo del tutto intercambiabile di scopo in senso kantiano e di idea in senso platonico<sup>95</sup>. Ma questa affermazione, mi parrebbe, è corretta solo ad una condizione: solo se la si tiene strettamente insieme all'interpretazione della teleologia kantiana

90. Cohen 2001, (1877), p. 133; trad. it. p. 124.

91. Cohen 2001, (1877), p. 130; trad. it. p. 122. (Corsivi miei).

92. Cohen 2001, (1877), p.114; la seconda edizione sostituisce «teoretico-conoscitivo» con «critico». Cohen 2001, p. 131.

93. Natorp 1903, p.191.

94. Cfr. Dixsaut 2001, p. 98.

95. Lembeck 1994, p. 140.

come problematica che nasce dalla distinzione che Cohen legge in Kant tra limiti e confini. A meno di non volere leggere una distanza significativa tra Cohen e Natorp che su questo punto specifico non mi pare esserci alla data del 1903, basti vedere come Natorp esclude esplicitamente una lettura teleologica nel senso di Lotze e una interpretazione dell'ἔπέκειντα come primato della ragione pratica. La risoluzione dell'essere in un tessuto di relazioni, e il nesso essere/dover-essere come rapporto tra modi diversi di queste relazioni, consente a Natorp di rigettare esplicitamente l'interpretazione di Lotze – (come si è visto) – e di affermare: «l'opinione di Lotze, secondo cui l'essere dell'idea significherebbe un “valere” in senso teleologico [...] non sembra cogliere nel segno. [...] Superare l'essere non significa che il dover-essere vada oltre l'essere (condizionato), ma significa l'andare oltre da parte della posizione del pensiero in generale rispetto a qualsiasi posizione particolare del pensiero»<sup>96</sup>. Quindi, preciserà in un'annotazione dell'edizione del 1921: «il senso dell'ἔπέκειντα non è un “primato” della ragione “pratica” sulla “ragione teoretica”»<sup>97</sup>. Siamo cioè di fronte ad una interpretazione molto fortemente connotata, nel senso di una differenza entro un genere comune, della differenza stabilita da Kant tra costitutivo e regolativo, differenza che invece, niente affatto di rado, viene letta in modo per così dire 'debole'. Si legge ad esempio: le idee «non hanno alcun ruolo attivo nella costituzione dell'esperienza; si limitano a guidare l'ordinamento sistematico di questa esperienza»<sup>98</sup>. Nella lettura neokantiana una formulazione del genere suona pericolosamente imprecisa nella misura in cui attribuisce al 'regolativo' un ruolo 'successivo'. Non c'è dubbio che investire di un significato forte il valore delle idee avviene attraverso quella che potremmo definire la scoperta della funzione costitutiva anche del regolativo che certamente deriva a Cohen, e poi ai neokantiani in generale, dalla loro particolare immanentizzazione dell'idea platonica. Le idee hanno in Kant la funzione di principi costitutivi di un diverso modo dell'essere, di diversi tipi di 'realtà', per esempio quello del dover-essere. Nell'*Ethik des reinen Willens* Cohen sarà ancora più esplicito nell'appaiare le due nozioni entro il significato di essere: «Intendiamo così la differenza tra essere e dover-essere: prima essere, e poi dover-essere; non prima dover-essere, e poi essere. Ma neanche soltanto essere, tanto meno soltanto dover-essere»<sup>99</sup>. Per questo Cohen parla di «essere del dover-essere».

Nei testi kantiani la formulazione della differenza tra confini e limiti se non più precisa certo più famosa – (tanto famosa, evidentemente, che qualcuno ha persino potuto scrivere che questa è una distinzione «which Kant does not, to my knowledge, make in the first critique»<sup>100</sup>) – è quella contenuta nei *Prolego-*

96. Natorp 1903, p. 201.

97. Natorp 1903, (1921), p. 532.

98. Kim 2010, p. 46.

99. Cohen 1981, p. 83.

100. Cfr. Gill 1996, p. 242. Rimandiamo l'autore almeno a *Kritik der reinen Vernunft* B 789-791, A 761-763.

meni: «Un limite (*Grenze*) (negli esseri estesi) presuppone sempre uno spazio che è al di là d'una certa superficie determinata e la include in sé; il confine (*Schranke*) non ha bisogno di questo, ma è una pura negazione che affetta una grandezza, in quanto essa non è una totalità assoluta e perfetta»<sup>101</sup>. E come già nella *Critica*, nelle famose pagine dove faceva riferimento a Hume, uomo «estremamente acuto» e «il più intelligente degli scettici», quale «geografo della ragione umana», Kant usa una metafora spaziale. «Il terzo passo, che spetta soltanto a una facoltà di giudizio matura e virile» che supera lo scetticismo nel criticismo consiste appunto nel distinguere limiti e confini, nel pensare la ragione non già come una superficie piana di cui si conoscono i confini in generale, ma come una sfera (il campo dell'esperienza) di cui possiamo calcolare il volume e i limiti. A differenza della superficie piana che per così dire termina, trova uno sbarramento, la sfera è un tutto entro il quale si trovano anche i possibili oggetti che lo scetticismo collocava al di là dei confini della superficie<sup>102</sup>. Molte sono le implicazioni della distinzione kantiana tra confini (*Schranken*) e limiti (*Grenzen*)<sup>103</sup>: mi soffermo soltanto sul significato dell'eccezione del limite rispetto al confine, sul tipo di oltrepassamento inteso da Kant, per vedere come Cohen lo usi per leggere l'ἐπέκειντα di Platone.

Letto testualmente, e nel suo contesto appena citato, il passo della *Critica* sembra affermare in modo chiarissimo che gli oggetti della ragione si rivelano essere la compiuta integrazione delle relazioni che sussistono all'interno della sfera. Ora, se sono le idee questi particolari oggetti della ragione, le idee altro non sono che relazioni di grado superiore rispetto alle relazioni stabilite dai concetti dell'intelletto. La posizione di Kant è allora molto chiara: oltre i confini della conoscenza dell'esperienza si danno altri rapporti tra le modalità della conoscenza entro i limiti della ragione. *Il valore relazionale delle idee è chiarissimo e possibile grazie al valore relazionale del concetto di limite*, che, a differenza del confine, si affaccia su due lati, uno interno ed uno esterno<sup>104</sup>.

Nel capitolo sulla filosofia dei Greci dagli inizi a Platone, scritto per il *Lehrbuch der Philosophie* a cura di M. Dessoir<sup>105</sup>, Cassirer individua in Eraclito il passaggio al λόγος e interpreta il divenire come una continuità che obbliga a porre la differenza tra limite e confine. «La misura in cui il divenire si muove non si può assolutamente pensare come alcunché esterno al divenire, ma solo come rapporto indicabile in questo stesso divenire, come una determinazione generale in esso contenuta. Ogni misura significa al tempo stesso limi-

101. *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, 4, § 57, p. 352; trad. it. di P. Martinetti, Paravia, Torino s.d., p. 192.

102. Cfr. *Kritik der reinen Vernunft* A 762, B 790.

103. Su questo tema è da vedere l'ampia messa a punto contenuta in Gentile 2003, (e ora anche Gentile 2012).

104. Come sempre quando si tratta di Kant ogni rinvio a un testo di letteratura secondaria è colpevole di omissioni gravissime. Tuttavia mi pare utile segnalare Theis 1990, pp. 62-89, che dedica attenzione alle modifiche intervenute a proposito del nesso tra i due concetti tra la prima e la seconda edizione della *Critica*.

105. Dessoir 1925.

te (*Grenze*) – ma non limite nel senso materiale-cosale, spaziale-materiale, bensì nel senso puramente *dinamico*. Il divenire come tale è illimitato (*grenzlos*) poiché tutto è racchiuso in esso e quindi non vi è nulla di esterno che possa porgli dei confini (*Schranken*) – ma proprio questo esternamente sconfinato (*von aussen Unbeschränkte*) si pone internamente proprie misure»<sup>106</sup>. Nella recensione non pubblicata alla *Logik* di Cohen del 1902, Natorp, dopo avere affermato che «la conoscenza non si limita (*sich begrenzt*) se non nella sua propria legge», prosegue nel riconoscere «la fonte comune», tra Cohen e lui medesimo, di questa idea: «Platone»<sup>107</sup>.

Ovviamente, alla radice di tutto ciò sta la concezione del conoscere ereditata dalla rivoluzione copernicana di Kant, che ha di fatto reso impossibile una esteriorità assoluta e irrelata di qualsiasi oggetto al pensiero che tale oggetto esperisce. La prova più ‘audace’ possiamo trovarla nel modo in cui Cassirer traduce il celebre frammento di Parmenide: ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα, che viene reso con «Denken und des Gedankens Ziel ist eins»<sup>108</sup>. Ovviamente, quindi, nulla che possa essere pensato può trovarsi al di là dell’essere se non nell’accezione di una separazione tra ambiti confinanti e limitati dalla propria trascendentale condizione specifica di possibilità. E non so se Cassirer avesse in mente la traduzione di Hegel nel capitolo del primo volume delle *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicato appunto a Parmenide. Hegel traduce: «Das Denken und das um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe». Più tardi Natorp radicalizzerà in un senso ‘plotiniano’ questa interpretazione, ma qui importa solo ricordare come è da essa che egli trae la non aposteriorità dell’operazione sintetica di incontro di essere e pensiero, e, di contro, la priorità gnoseologica dell’unione di questi due elementi. Scriverà Natorp nel 1925: «anche per Parmenide non si dà: “pensare e essere sono la medesima cosa”, bensì “la medesima cosa (vale a dire una sola e medesima) è entrambe, pensare e essere”»<sup>109</sup>.

Il problema dell’idea del bene per come Platone lo configura nel passo della *Repubblica* è di conseguenza affrontato all’interno del problema del sistema delle idee. Più esattamente: il porsi del problema del rapporto tra l’idea del bene e le altre idee e quello della sua particolare superiorità di rango sono ricompresi nel problema più ampio del sistema complessivo della ragione. L’idea del bene ha una precisa valenza teoretico-conoscitiva strettamente connessa al tema dei gradi della sintesi. Questo discende direttamente dall’accostamento dell’idea di Platone con l’idea di Kant. Il significato regolativo che Kant attribuisce alle idee non ha semplicemente il valore di garantire l’infinità della possibilità di fare uso delle funzioni costitutive; non si tratta soltanto della natura della certezza di poter sempre, ad esempio, cercare una causa per qualunque fenomeno osservato; Kant si premura come ben si sa di garantire anche

106. Cassirer 2003, p. 328. (Trad. it. p. 23, modificata).

107. Cfr. Holzhey 1986, p. 11.

108. Cassirer 2003, p. 316 (corsivo mio). Diels-Kranz, 8, V 34 segg. Trad. it di Pilo Albertelli in Giannantoni 1993, p. 276: «è la stessa cosa pensare e pensare che è».

109. Natorp 1925, p. 25. Su questa interpretazione si veda Ferber 1989, pp. 260-261.

una «completezza». «La critica, [...] che vaglia le facoltà nel loro complesso, secondo la parte che ciascuna facoltà pretenderebbe di avere, rispetto alle altre, [...] rimanda tutti gli altri concetti puri tra (*unter*) le idee, che trascendono la nostra facoltà conoscitiva, e [...] servono [...] come principi regolativi: in parte per contenere le pretese [...] dell'intelletto, come se esso [...] abbia racchiuso entro quei limiti (*Gränzen*) anche la possibilità di tutte le cose in genere, in parte per guidare lo stesso intelletto [...] secondo un principio di completezza»<sup>110</sup>. E questa 'garanzia' diventa, a cominciare dalla lettura di Cohen, ma poi di tutto il neocriticismo, garanzia della sistematicità della ragione.

Sul valore positivo del limite Kant si è espresso chiaramente. Basterà qui richiamare ancora i *Prolegomeni*, il testo forse più amato dai marburghesi. Kant scrive che «la limitazione (*Begrenzung*) del campo dell'esperienza con qualcosa che sotto altri aspetti le è sconosciuto, è pure una conoscenza che ancora rimane alla ragione da questo punto di vista, grazie alla quale essa, non chiusa entro il mondo sensibile, ma neppure fantasticando fuori di esso, si restringe (*sich einschränkt*), come conviene ad una conoscenza del limite (*Grenze*), soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che è dentro il limite stesso»<sup>111</sup>. Secondo la lettura marburghese, Kant individua una conoscenza che definisce esattamente un rapporto: riferirsi a ciò che è ἐπέκειντα τῆς οὐσίας o al di fuori del mondo sensibile vuol dire cogliere quei limiti che definiscono una separazione di ambiti, così segnando i confini di ciascuno di questi.

Che la trascendenza del bene nella *Repubblica* non sia radicale al punto di non consentire di collocare l'attenzione proprio sul rapporto tra ciò che è al di qua e ciò che è al di là è esattamente quanto attira l'attenzione nella lettura neokantiana, dove ancora una volta l'intreccio tra lettura di Platone e lettura di Kant non è superficialmente scioglibile a favore di una direzione di lettura, per quanto proprio Cassirer abbia scritto riferendosi alla *Platos Ideenlehre* di Natorp: «qualche decade fa abbiamo avuto il dono di un Platone kantiano». Ma è difficile negare che l'importanza attribuita all'ἐπέκειντα come indicazione di un collegamento si trovi nel testo platonico. Vegetti ad esempio scrive: «L'idea del bene appartiene dunque al campo del conoscibile (γνωστόν), benché si

110. *Kritik der Urteilskraft, Kants gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, 5, pp. 167-168, rr. 18-27, 1-5; trad. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, pp. 3-4.

111. *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, 4, p. 361, rr. 9-15; trad. it. di P. Martinetti, cit., p. 203. (Il testo tedesco recita: «Aber die *Begrenzung* des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, **dadurch** [sottolineatura mia] sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht ausser derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntniss der Grenze zukommt, sich blos auf das Verhältniss dersjenigen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt». Martinetti – come altri – riferisce il «*dadurch*» alla «*Erkenntnis*» e non allo «*Standpunkt*», come fanno Carabellese-Assunto. Si tratta di una sfumatura nel nostro contesto significativa, perché sottolinea e rafforza l'assunto che la conoscenza ha la capacità di differenziarsi al suo interno, di muoversi tra confini e limiti, senza uscire dall'orizzonte critico.

collochi al suo limite estremo (τελευταία) e dunque sia visibile solo con difficoltà (517 b 8 sg.); essa è situata al τέλος del noetico (532 b 2), il che significa insieme il compito del processo conoscitivo, la realizzazione del suo fine ultimo, e il suo limite estremo»<sup>112</sup>. Ancora più nettamente nel senso che qui ci interessa Franco Ferrari: «l'alterità ontologica del bene, implicita nella formula ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, non comporta affatto una trascendenza radicale», collocandosi appunto al limite partecipa di entrambe le due realtà confinanti<sup>113</sup>. Sembrerebbe dunque legittimo riconoscere a Cohen di avere letto Platone senza una acritica pregiudiziale kantiana.

### 3. Le idee e la matematica. E ancora l'idea del bene (1878)

Quando affronta il problema dell'ἐπέκεινα dell'idea del bene nella prima edizione di *Kants Begründung der Ethik*, Cohen non ha ancora scritto, come abbiamo ricordato all'inizio, il suo testo su *Il metodo infinitesimale e la sua storia* (1883); la sua attenzione al valore generativo del limite – (come più in generale del negativo) – è attirata dalla riflessione sul passaggio dalla conoscenza dell'esperienza alla conoscenza dell'etico. Per questo il ricorso all'ἐπέκεινα non è un semplice ricorso quasi d'effetto letterario al più grande possibile dei 'garanti'. È proprio il medesimo tema dello scritto sul calcolo infinitesimale che si pone qui: quello del significato di 'realtà'<sup>114</sup>.

Lo stretto legame tra la lettura di Platone, di questo luogo cruciale della *Repubblica*, e lo sviluppo del proprio pensiero è testimoniata dalle sottili ma significative differenze di sfumature con le quali il passo di *Repubblica* 509 b è interpretato tra la prima e la seconda edizione di *Kants Begründung der Ethik*. Nell'edizione del 1877 Cohen scriveva: «Nel conflitto sulle fonti della conoscenza si tratta del concetto dell'essere, del concetto della realtà (*Realität*). Nel linguaggio platonico si potrebbe dire: il problema dell'οὐσία è il problema dell'ἐπιστήμη e, non da ultimo, è il problema di una qualche identità dell'ἐπιστήμη con l'ἀσθησις. Applicato all'etica, il problema suonerebbe così: l'ἰδέα, ed essa soltanto, è οὐσία, le cui copie noi abitualmente chiamiamo ὄντα. Allora anche l'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ va pensata come οὐσία? [...] La soluzione platonica è contenuta nell'espressione enigmatica: l'ἀλήθεια dell'idea del bene si trova ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; e tuttavia, quanto è vero che è idea, essa è δυνάμει καὶ πρεσβεία il sommo essere»<sup>115</sup>. Nell'edizione del 1910, accanto al termine greco, troviamo sempre affiancato il termine tedesco, e una significativa integrazione circa il rapporto tra essere e verità. Ora Cohen aggiunge al «quanto è vero che è idea» un «e quanto è vero che è in quanto idea – c'è appunto un incremento dall'essere alla verità» e traduce l'«iperbo-

112. Vegetti 2003, p. 275.

113. Ferrari F. 2003, p. 314.

114. Vedi l'Introduzione di N. Argentieri a Cohen 2011.

115. Cohen 1877, p. 3



le» non con il binomio schleiermacheriano «Kraft» e «Würde», bensì con un «in der Bedeutung der Würde»<sup>116</sup>. Nel testo del 1910 il problema della realtà è infatti ormai chiaramente dipendente dalla soluzione del problema del significato dell'essere, l'essere dipende dalle condizioni trascendentali del conoscere, la «Kraft» è la portata significativa. L'intreccio tra problema etico e problema gnoseologico è strettissimo. Nei suoi appunti riguardanti lo scritto di Cohen del 1915, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Natorp interpreta che Cohen intenda la *προσβεία* dell'idea del bene come un «Übergewicht an Wert, fondato metodicamente attraverso il superamento del livello dell'essere, – quindi attraverso una ulteriorità, – sino al livello dell'essere matematico»<sup>117</sup>.

L'idea del bene non è in assoluto oltre l'essere, è il sommo essere, dove la gerarchia tra i momenti della realtà conosce oramai, in termini kantiani, un'articolazione tracciata dalla rete dei limiti. L'ἐπέκεινα non segna l'oltrepassamento di un confine, indica la presenza di un limite. Scrive ancora Cohen: «l'ardita e ambigua espressione “al di là dell'essere” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) designa il nesso tra il problema dell'etica e le ricerche sul concetto dell'essere. La sola parola ἐπέκεινα formula nel modo più esplicito il problema sistematico: il rapporto della realtà di esperienza con il tipo di validità che spetta al soprasensibile»<sup>118</sup>. La contaminazione tra Kant e Platone sta allora in questo caso nel fatto che Cohen, di fronte al problema del tutto legittimo all'interno dell'esegesi platonica se ἐπέκεινα comporti necessariamente una declinazione ontologica del discorso<sup>119</sup>, 'utilizza' la riconduzione kantiana dell'ontologia nella critica. Se è vero, come è stato notato, che «Kant non fa mai uso del suo termine “übersinnlich”, né come aggettivo né come sostantivo, nella filosofia critica prima della seconda Critica»<sup>120</sup>, questo dimostra che Kant fa una precisa distinzione nel riferimento al soprasensibile quando si tratta del contesto epistemologico e quando si tratta del contesto etico. Tra le due edizioni di *Kants Begründung der Ethik*, a ridosso della prima, e antecedente lo scritto sul metodo infinitesimale, si colloca il saggio *La teoria platonica delle idee e la matematica*, nel quale il tema dell'idea del bene è affrontato esplicitamente nel contesto di una argomentazione di grande importanza. Del resto, ad ispirare la lettura marburghese è il peso attribuito alla nozione di limite all'interno della matematica e del calcolo infinitesimale in specie. Appunto nello scritto sul

116. Cohen 2001, p. 3.

117. Holzhey 1986, p. 112.

118. Cohen 1877, p. 1-2; Cohen 2001, p. 2.

119. Si vedano per esempio Sillitti 1980, pp. 243-244, che ritiene «assurdo» che l'idea del bene si collochi ἐπέκεινα in quanto più importante, in quanto cioè possa avere una maggiore estensione dell'idea dell'essere, e Hitchcock 1985, p. 90 che invece scrive: «Platone non intende che il bene sia al di là dell'essere nel senso che sia un principio che trascende l'ambito di ciò che esiste, ma solo che è una Forma che ha maggior dignità e potenza dell'essere, al quale presumibilmente egli pensa qui come a una Forma (come fa in [Resp.] 478 e 1-2)».

120. Bird 1996, p. 227.



metodo infinitesimale, Cohen riporta un passo della lettera di Leibniz a Wolff del 1713 nella quale Leibniz scriveva che «in continuis extremum exclusivum tractari possit ut inclusivum», «nel continuo un limite esterno può essere considerato alla stregua di un limite interno»<sup>121</sup>. Scrive ancora Leibniz con una bellissima immagine che Deleuze non manca di riportare, che «la divisione del continuo non deve essere considerata come quella della sabbia in granelli, ma come quella di un foglio di carta o di una tunica in pieghe»<sup>122</sup>, e la piega attraversa separando ma al contempo *generando* l'esterno e l'interno.

La legge della continuità che vale per il pensiero non può che far valere come presente nella legge che regola tutto l'essere anche quell'elemento ultimo che si ponga «al di là dell'essere». Sia detto qui solo per inciso: all'affermazione 'lockeana' di Leibniz «è difficile dire dove comincino il sensibile e il razionale»<sup>123</sup>, il Kant dei marburghesi non contrappone come si sa la teoria delle "due fonti". E questo ha fatto parlare di un loro "ritorno a Leibniz" più che non a Kant<sup>124</sup>. Ma sarebbe una lettura superficiale del loro neokantismo. Il punto decisivo sta solo nell'affermazione che le due fonti non preesistono, per poi generare, confluendovi, il bacino dell'esperienza: si differenziano sempre relativamente a quella parte dell'esperienza che si prende in considerazione.

*La teoria platonica delle idee e la matematica* si apre con un importante omaggio a Democrito, al quale è riconosciuto l'enorme merito di avere «trasformato in senso idealistico l'idea eleatica di essere»<sup>125</sup>. La trasformazione consiste nel fatto che, chiuso nel suo monolitico, indifferenziato immobilismo, l'essere di Parmenide può legittimamente apparire persino un materialismo. Soltanto la scoperta del valore del vuoto, del μή ὄν, soltanto l'introduzione del «principio della separazione che spiega la pluralità e il movimento delle cose»<sup>126</sup>, rende possibile attribuire un vero essere ai concetti matematici. Senza entrare in «una delle difficoltà più ostiche dell'intera questione platonica»<sup>127</sup> quale è quella del significato della dottrina dei numeri, Cohen insiste comunque su un punto: l'interpretazione del ruolo della matematica in Platone è decisiva per comprendere la dottrina delle idee perché *la matematica indica*

121. Cohen 2011, p. 103.

122. Deleuze 1990, p. 9.

123. Leibniz MDCCCXL, I, p. 391; trad. it., p. 463. (È Filalete che parla. Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, a cura di G. Farina, Laterza, Roma-Bari 2001, IV, XVI, § 12, v. II, p. 754).

124. Su quanto i marburghesi pensassero che Leibniz sia vicino a Platone nella concezione dell'idea si possono trovare accenni interessanti nelle lettere di Natorp a Görland, che si possono leggere in Holzhey 1986.

125. Cfr. *infra*, p. 82. Su questa interpretazione di Democrito anche Natorp si dichiara d'accordo: «credo anche, con il mio illustre collega Cohen, che l'accordo di Platone con Democrito persino sul modo di formulare l'opposizione verso gli eleati, circa il fatto che anche l'(eleatico) μή ὄν, in qualche modo debba "essere", non può essere casuale». Cfr. Holzhey 1986 p. 165. Si tratta di una lettera di Natorp a Usener del 1884.

126. Cfr. *infra*, p. 83.

127. Cfr. *infra*, p. 92.

che il carattere non sensibile delle idee non significa che con il sensibile non abbiano un rapporto. L'essere che secondo Democrito pure va riconosciuto al non-essere è un altro essere, quello di un elemento di collegamento, di uno spazio senza il quale non si darebbero rapporti<sup>128</sup>. Proprio il fatto che, nell'esame delle percezioni, Platone riscontri delle differenze che comportano un *rimando a rapporti*, sta a provare che le stesse percezioni suscitano il pensiero matematico. (E in questo Cohen legge una «traccia» anticipatrice della scoperta kantiana dell'apriori della sensibilità). Così, «come da un lato l'oggetto della matematica è affine al sensibile della percezione comune, dall'altro questo oggetto entra in rapporto con il valore conoscitivo delle idee, e può così dare luogo alla mediazione tra questi due estremi dell'essente, l'ὄν e l'ὄντως ὄν»<sup>129</sup>. La concezione platonica della matematica è cioè nell'interpretazione di Cohen quella di una disciplina che risale verso l'ipotesi, raggiungendo un primo livello di superamento della pluralità sensibile, poi pienamente raggiunto dall'idea.

Come abbiamo visto, Cohen è convinto che Platone costruisca la sua teoria delle idee stabilendo progressivamente una distinzione tra le idee e i concetti socratici e che una tappa essenziale per arrivare a questo sia la risposta alla domanda: posto che «l'ἰδέα, in quanto οὐσία, è indipendente dal pensiero: è anche *al di là* di quell'essere che il pensiero per mezzo dei sensi è in grado di garantire?»<sup>130</sup>. La risposta di Cohen è inequivocabile almeno nella misura in cui afferma testualmente che rispondere di sì significherebbe aderire all'interpretazione aristotelica – che Cohen reputa piuttosto l'*invenzione* aristotelica – del χωρισμός, e fare dell'idealismo platonico un «perfeito dogmatismo». La domanda stessa si pone perché l'idea non recide il nesso con i sensi. «La realtà (*Realität*) di ogni idea come tale, vale a dire la sua validità di essere, consiste nell'essere che essa designa in relazione ad un esistente *in un qualche modo*. [...] Questo rapporto è il permanente motivo che *occasiona* anche in Platone la dottrina delle idee»<sup>131</sup>. Il ruolo della matematica è quello di esemplificare un rapporto con il sensibile presente nell'astrazione concettuale. Non è un caso che in questo contesto – (e nel 1878!) – Cohen, non certo in senso dispregiativo, richiami la continuità tra Platone e la «testa empirista» di Kant!<sup>132</sup>. Una ulteriore riprova del fatto che per i marburghesi gli enti matematici non vanno intesi, in Platone, come quelli che consentono il 'passaggio' alle idee in quanto *separate* dal sensibile, credo si possa ritrovarla nel *dissenso* che Natorp esprime rispetto all'interpretazione di Laßwitz. Nel suo saggio del 1888 sul problema della continuità, Laßwitz, che cita Cohen sposando l'idea che la scienza sia un'oggettivazione della sensazione, una creazione dell'oggettività da parte del pensiero, scriveva: «Platone riconobbe nell'unica scienza che aveva a disposizione, la matematica, quell'immutabile valore della verità che si

128. Cfr. *infra*, p. 84.

129. Cfr. *infra*, p. 93.

130. Cfr. *infra*, p. 87.

131. Cfr. *infra*, p. 89.

132. Cfr. *infra*, p. 87.

trova nel concetto, e l'interpretò quindi come la sola realtà dell'essere: l'*idea*. L'idea platonica ci fa conoscere solo un lato dell'essere, non è sufficiente a rendere compiutamente ragione del mondo, perché ha eliminato il secondo fattore dell'esistenza del mondo, la sensibilità»<sup>133</sup>. Dissentire da Laßwitz vuol dire perciò non sottoscrivere che l'idea di Platone elimini la sensibilità.

Il diverso modo d'essere dell'idea rispetto a quello delle cose sensibili non va confuso con un altro tipo di esistenza: «l'οὐσία dell'idea» è il «suo *valore di validità* come ὄντως ὄν»<sup>134</sup>, nell'οὐσία dell'idea non si deve vedere «il concretum di un concetto, ma la pura astrazione del sigillo della legge»<sup>135</sup>, e questo spiega perché Platone effettuò una «progressione dall'οὐσία all'ἀλήθεια»<sup>136</sup>. *Non si comprende la teoria delle idee se non si comprende il modo in cui Platone ha elaborato una nuova e particolare idea dell'essere*. Attraverso la distinzione così fissata tra essere e esistenza, Cohen ribadisce in modo sempre più consapevole il carattere relazionale dell'idea. Questo mantenuto rapporto dell'idea con l'esistente – che deve poter dar luogo ad «un'altra versione del χωρισμός, [come...] anticipazione della *tendenza del metodo trascendentale*»<sup>137</sup>, – è rintracciato nella interpretazione del rapporto tra le idee e la matematica. Gli enti matematici sono un primo trascendimento delle cose sensibili. Per una volta almeno, «Aristotele aveva inteso bene: la matematica sta in mezzo tra il sensibile e le idee»<sup>138</sup>. Ma questo stare in mezzo non va interpretato nel senso della creazione di *enti intermedi*, bensì di *prime relazioni* valide indipendentemente dagli elementi che di volta in volta saturano la relazione<sup>139</sup>. Tanto è vero che in seguito, nella seconda edizione di *Kants Theorie der Erfahrung*, Cohen avanza nei confronti dell'interpretazione della matematica da parte di Aristotele una riserva molto significativa: nel suo rifiuto (motivato) di idealizzare ontologicamente nel *presunto* modo platonico gli enti matematici, Aristotele non ha compreso che la matematica soltanto è in grado di mediare tra il singolo e il generale<sup>140</sup>.

Cohen cita un passo del *Fedone*: «prima di cominciare a vedere, a udire, a sentire in altro modo, abbiamo dovuto acquistare *in qualche luogo* la conoscenza dell'eguale in sé, se dovevamo poi essere in grado di riferire ad esso gli eguali scaturiti dalle sensazioni»<sup>141</sup>. E sottolinea e traduce il greco πού con «in qualche luogo» anziché con «in qualche modo», giustificando la libertà della traduzione con la volontà di mettere in evidenza che siamo qui dinanzi al «luo-

133. Laßwitz 1888, p. 14. Il disaccordo di Natorp è espresso allo stesso Laßwitz in una lettera dello stesso anno. Cfr. Holzhey 1986, p. 183.

134. Cfr. *infra*, p. 89, (corsivo mio).

135. *Infra*, p. 89.

136. Cfr. *infra*, p. 89.

137. *Infra* p. 91.

138. *Infra*, p. 101.

139. Sul ruolo della matematica nella *Repubblica* si veda Trabattoni 2010.

140. Cohen 1987, p. 31.

141. *Fedone* 75 b.

go di nascita dell'apriori»<sup>142</sup>. Il modo in cui si giunge alle conoscenze della geometria e della matematica implica cioè necessariamente quella versione buona – (leggi: *trascendentale*) – del χωρισμός per cui occorre presupporre un elemento che guida il processo conoscitivo dal suo interno ma non si risolve in esso, kantianamente «non deriva dall'esperienza». Il valore degli enti matematici sta dunque non nel consentire il passaggio alle idee in quanto *separate* dal sensibile, ma nell'indicare la *continuità* tra sensibile e idea. «La differenza tra νόησις e αἴσθησις si fonda [in Platone] sulla *differenza tra le percezioni*»<sup>143</sup>. Cohen non recide il nesso tra il pensiero e l'essere sensibile, e in questo senso definisce il residuo «sogettivo» una condizione idealistica importante, fermo restando che «la fase dell'idealismo sogettivo, secondo la quale ciò che scaturisce da questo pensiero puro [...] sarebbe una creazione di questo stesso pensiero – questa fase la si cerca invano in Platone»<sup>144</sup>. Quando Platone sembra deridere l'utilizzazione pratica dei costrutti matematici lo fa per mettere l'accento sul loro valore di *esempi*, sulla loro capacità di suscitare problemi, di ideare rapporti teoretici. Cohen infatti separa la valutazione platonica della matematica da quella che definisce «mistica protagorea»<sup>145</sup>. «Platone non può aver pensato un'esistenza a parte, soprasensibile e tuttavia affine all'esistenza, né nell'ὄντως ὄν dell'idea né nell'ἀεὶ ὄν degli oggetti geometrici»<sup>146</sup>. E allora non è difficile scoprire la fonte dell'affermazione contenuta nello scritto del 1883 sul metodo infinitesimale, tanto spesso citata, dove Cohen, in apparente dispregio di ogni sano realismo esclama: «non nel cielo sono *date* le stelle, ma [...] nella scienza dell'*astronomia*»<sup>147</sup>: è il Platone della *Repubblica* citato nello scritto platonico del 1878: «dovremo lasciar perdere gli astri del cielo, se davvero, applicandoci all'autentica astronomia, vorremo strappare [...] la ragione dalla sua condizione di inattività»<sup>148</sup>.

Questa ineliminabile relazione tra l'idea e le cose, dove da un lato la matematica si rivela affine alla percezione sensibile che la 'occasiona', mentre dall'altro entra in rapporto con il valore conoscitivo delle idee, non è di tipo 'semplificata' e diretto, passa attraverso «molteplici mediazioni», le idee *sono* solo in

142. *Infra*, p. 88.

143. *Infra*, p. 93. Le percezioni non sono atomisticamente tutte eguali, 'suscitano' in modo diverso il processo astrattivo e conoscitivo. Se si vuole, è possibile leggere qui la presenza di Leibniz. Almeno se ha ragione Deleuze: «Se si vuole, la formulazione più generale della legge della continuità, forse la si ritroverà nell'idea che non si sa, che non si può sapere *dove finisce il sensibile e dove comincia l'intelligibile*: un nuovo modo di dire che non ci sono due mondi» (Deleuze 1990, p. 99). Con la precisazione però che nel momento in cui sensibile e intelligibile vengono tolti dall'ontologia e collocati nella critica la loro continuità non vieta che se ne stabiliscano i reciproci confini e limiti.

144. *Infra*, p. 88. Per la sostituzione in Cohen dell'idealismo del soggetto con l'idealismo dell'idea vedi Munk 2011.

145. *Infra*, p. 94.

146. *Infra*, p. 95.

147. Cohen 1883, p. 127; Cohen 2011, pp. 166-167.

148. *Resp.* 530 b-c; *infra*, p. 95.

quanto rappresentano «misure e gradi della realtà delle cose»<sup>149</sup>, ed è in rapporto a questo carattere mediato che l'idea del bene presenta una peculiarità. Se l'idea del bene è idea, che il suo 'luogo' sia oltre l'οὐσία non vuol dire che sia oltre l'essere in un'accezione assoluta di essere. L'essere di Platone si dice già in molti modi, – («dopo Socrate si danno altre cose che sono (*Seinsdinge*)»<sup>150</sup>) – una delle quali è quella del valere, una delle quali è l'essere del dover-essere. Nell'ampio studio sull'idea platonica del bene, Ferber argomenta che Platone non conosce ancora «esplicitamente» la differenza tra essere e valere, che sarà posta poi da Aristotele con la sua separazione tra scienza dell'essere in quanto essere e etica<sup>151</sup>; e tuttavia all'idea del bene è assegnata una collocazione essenziale proprio in rapporto a questa distinzione nella misura in cui rappresenta quel *tertium* che è condizione *per il soggetto* della possibilità di conoscere, e *per l'oggetto* della sua verità. Pur rivendicando di essere pervenuto a questa convinzione, nella prima edizione del 1978, del tutto autonomamente, Ferber rimanda significativamente a Natorp scrivendo che la sua interpretazione del bene, «oggi caduta nel dimenticatoio»<sup>152</sup>, ne metteva opportunamente in luce il valore di *condizione*. Ma dietro questo Natorp, c'è, come stiamo vedendo, Cohen.

L'idea del bene è decisiva per superare una possibile identificazione delle idee con la matematica. Se quest'idea rappresenta il compimento della dottrina delle idee, è perché consente di superare il pericolo di identificare matematica e dialettica, perché l'idea del bene va appunto 'oltre', non è la causa alle spalle delle molte idee, ma è la loro causa finale<sup>153</sup>. Anche in questo caso il testo platonico offre un valido appiglio: «Certo hai sentito spesso che l'idea del bene è la massima conoscenza (μέγιστον μάθημα), e che grazie alla relazione con essa le cose giuste e così via divengono utili e vantaggiose»<sup>154</sup>. E, (come abbiamo già ricordato<sup>155</sup>): «Ciò che garantisce la verità agli oggetti conosciuti e dà a chi conosce la facoltà (δύναμιν) di farlo, afferma essere l'idea del bene: pensa-la come causa di scienza (ἐπιστήμη) e verità in quanto conosciute; ma per quanto siano belle entrambe, conoscenza e verità, sarai nel giusto se riterrai che questa idea è diversa e ancor più bella di esse»<sup>156</sup>. In queste affermazioni Cohen vede stabilita l'inscindibile connessione tra verità e conoscenza di essa. La verità non sussiste indipendentemente dal suo essere conosciuta. (Evidentemente anche se non dichiaratamente Cohen interpreta il greco αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὐσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γνωσκομένης μὲν διανοοῦ come affermate

149. *Infra*, p. 101.

150. *Infra*, p. 88.

151. Cfr. Ferber 1989, pp. 32-33. Ferber dedica le pp. 256-260 all'interpretazione di Natorp, ma facendo riferimento al Natorp dell'ultima fase 'neoplatonica' del suo pensiero e della sua lettura di Platone.

152. Ferber 1989, p. 284.

153. Cfr. *infra*, p. 99.

154. *Resp.* 505 a 2-4.

155. Cfr. *supra* n. 76, p. 17.

156. *Resp.* 508 e 1-5.

che l'idea del bene è la causa dell'essere conosciute di scienza e verità, – che è per esempio l'interpretazione della traduzione Chambry per *Les Belles Lettres* – e non che sia la conoscenza dell'idea del bene a rendere possibili scienza e verità<sup>157</sup>. Cohen probabilmente accentua cioè così il carattere di diretto *strumento conoscitivo* dell'idea del bene. L'accento non batte sulla conoscenza dell'idea del bene, ma sul fatto che l'idea del bene permette la conoscenza)<sup>158</sup>. Di fronte a questo valore eccedente dell'ἰδέα del bene, dove l'eccedenza sta però proprio nel particolare tipo di relazione che si instaura con i diversi εἶδη, la specificità della lettura di Cohen sta nel cercare di leggerne la natura ricorrendo a Kant per non accettarne né la versione assiologica di Lotze né tanto meno una versione ontologica. Ma è un ricorso nel senso intravisto già nello scritto del 1866: ogni importante creazione della cultura sempre di nuovo rifiorisce nelle creazioni successive<sup>159</sup>. Il punto delicato, – (che non possiamo affrontare qui perché implica evidentemente tutta la questione del portato gno-seologico dell'etica coheniana), – è se Cohen riesca pienamente a fornire una versione nella quale quel di più di cui è dotata l'idea del bene ha esclusivamente la fisionomia di una funzione trascendentale.

Senza chiamare direttamente in causa Kant, Cohen pone *de facto* tra le idee e l'idea del bene il nesso costitutivo tra costitutivo e regolativo, dichiarando al tempo stesso che l'idea del bene segna anche «il confine (*Schranke*) del filosofare platonico»<sup>160</sup>. La relazione insopprimibile tra idea e esistenza, di cui si è appena detto, si dischiude nella nota interpretazione, fatta propria e poi ulteriormente sviluppata da Natorp, dell'idea come ipotesi. In questa ascesa, l'idea del bene, quale «autentica conclusione, il vero compimento della dottrina delle idee», si presenta ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, come μέγιστον μάθημα, perché rappresenta «il sommo *problema* e il sommo *oggetto* (*Objekt*) dello spirito conoscitivo»<sup>161</sup>. La conoscenza più alta è cioè non quella che *attinge*, ma quella che *pone* l'oggetto-problema più alto.

## Riferimenti bibliografici

- Besoli 1992: Stefano Besoli, *Il valore della verità. Studio sulla "logica della validità" nel pensiero di Lotze*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992.

- Bird 1996: Graham Bird, *McDowell's Kant: Mind and World*, «Philosophy», 71, 1996, pp. 219-243.

157. Cfr. anche la nota 70 di B. Centrone a p. 771 di Platone 2011.

158. Su questo passo si veda Szaif 1996, p. 137n., il quale ritiene che sia da accogliere la correzione γιγνωσκομένην al posto di γιγνωσκομένης e che comunque la conoscibilità vada invece riferita all'idea del bene e non alla verità.

159. Ancora Ferber 1989, p. 112 ricorda come la traduzione di Schleiermacher dei nomi delle parti dell'anima corrispondenti ai quattro segmenti della linea distinti in *Resp.* 511 d- e risenta per il binomio διάνοια νόησις del lessico kantiano. Ma aggiunge che questo è del tutto corretto.

160. *Infra*, p. 100.

161. *Ibidem.* (Corsivi miei).



- Bondi 2010: Davide Bondi, *Recensione di Lazarus 2008* in «Rivista di Storia della Filosofia», 2/2010, pp. 370-374.
- Brancacci 2011: Aldo Brancacci (a cura di), *Herbart e Platone*, Bibliopolis, Napoli 2011.
- Cassirer 2003: Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke Band 16*, hrsg. von J. Clemens, Meiner, Hamburg 2003. Trad. it. di G.A. De Toni, *Da Talete a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- Cassirer 2005: Id., *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 6, Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*, hrsg. von G. Hartung und H. Kopp-Oberstebrink, Meiner, Hamburg 2005. (Lezioni tenute a Göteborg nel 1939/1940).
- Centi 1997: Beatrice Centi, *Realtà, validità e idee nel pensiero di Lotze*, «Rivista di Storia della Filosofia», n. 4/1997, pp. 705-724.
- Cohen 1871: Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlin 1871, ora in *Werke 1.3*, Olms, Hildesheim-Zürich-New-York 1987. Trad. it. a cura di Luisa Bertolini, Angeli, Milano 1990.
- Cohen 1877: Id., *Kants Begründung der Ethik*, Dümmler, Berlin 1877.
- Cohen 1883: Id., *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Dümmler, Berlin 1883, ora in *Werke 5*, Olms, Hildesheim-Zürich-New-York 1984.
- Cohen 1981: Id., *Ethik des reinen Willens*, B. Cassirer, Berlin, 1907, ora in *Werke 7*, Olms, Hildesheim-Zürich-New-York 1981. Trad. it. a cura di Gianna Gigliotti, ESI, Napoli 1994.
- Cohen 1987: Id., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1885, ora in *Werke 1.1*, Olms, Hildesheim-Zürich-New-York 1987.
- Cohen 2001: Id., *Kants Begründung der Ethik*, B. Cassirer, Berlin, 1910, ora in *Werke 2*, Olms, Hildesheim-Zürich-New-York 2001. Trad. it. a cura di Gianna Gigliotti, Milella, Lecce 1983.
- Cohen 2011: Id., *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, trad. it. a cura di Niccolò Argentieri, Le Lettere, Firenze 2011.
- Deleuze 1990: Gilles Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, trad. it. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990.
- Dessoir 1925: Max Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie*, Band I, Verlag Ullstein, Berlin 1925.
- Dixsaut 2000: Monique Dixsaut, *L'analogie intenable: le soleil et le bien*, in *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Vrin, Paris 2000, pp. 121-151.
- Dixsaut 2001: Id., *Métamorphose de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, Paris 2001.
- Dussort 1963: Henri Dussort, *L'École de Marbourg*, P.U.F., Paris 1963.
- Falckenberg 1913: Richard Falckenberg, *Hermann Lotze, sein Verhältnis zu Kant und Hegel und zu den Problemen der Gegenwart*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», CL, 1913, Sonderabdruck.
- Ferber 1989: Rafael Ferber, *Platos Idee des Guten*, Academia Verlag Richarz, Sankt Augustin 1989, (II.ed.).
- Ferrari F. 2003: Franco Ferrari, *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in *Platone 2003*, pp. 287-325.
- Ferrari M. 2005: Massimo Ferrari, *Cohen, Natorp e l'immagine di Platone*, «Rivista di Filosofia», 2005, 3, pp. 427-456.
- Gadamer 1984: Hans Georg Gadamer, *Studi Platonici 2*, a cura di G. Moretto, Marietti, Genova 1984.
- Gentile 2003: Andrea Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di "limite" nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2003.



- Gentile 2012: Id., *Filosofia del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Giannantoni 1993: *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di Gabriele Giannantoni, tomo primo, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Gigliotti 1985: G. Gigliotti, *Le scienze dello spirito nella "Völkerpsychologie" di Moritz Lazarus e Heymann Steinthal*, «Cultura e Scuola», n. 94, aprile-giugno 1985, pp. 138-154.
- Gigliotti 1989: Ead., *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989.
- Gill 1996: Henry J. Gill, *Kant, Analogy, and Natural Theology*, in B. Logan (ed.), *Immanuel Kant's Prolegomena to Any Future Metaphysics in focus*, Routledge, London and New York 1996, pp. 241-253.
- Krämer 1969: Hans-Joachim Krämer, «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Zu Platon, *Politeia* 509 B», «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1969, 51, pp. 1-30.
- Herbart 1805: Johann Friedrich Herbart, *De Platonici systematis fundamento commentatio* (1805), in *HSW*, I, pp. 351-369; trad. it. di Francesco Aronadio, *Dissertazione sul fondamento del sistema platonico*, Le Lettere, Firenze 2007.
- Herbart 1964: Id., *Sämmtliche Werke*, in *chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, (= Scientia, Aalen 1964), IV. Trad. it. di G. Vidossich, *Introduzione alla filosofia*, Laterza, Bari 1927, (che segue la quarta edizione del 1837 nell'edizione Hartenstein, Voss, Leipzig 1850).
- Hitchcock 1985: David Hitchcock, *The Good in Plato's Republic*, «Apeiron», 19:2, 1985.
- Holzhey 1986: Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp. 2. Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Schwabe, Basel/Stuttgart 1986.
- Husserl 1939: Edmund Husserl, *Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen'*, (1913), a cura di Eugen Fink in "Tijdschrift voor Philosophie", 1, 1939, pp. 106-133 e 319-339; trad. it. di Vittorio De Palma, *Abbozzo di una prefazione alle 'Ricerche logiche'*, in Id., *Logica, psicologia e fenomenologia*, a cura di Stefano Besoli e Vittorio De Palma, il melangolo, Genova 1999.
- Husserl 1976: Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, VI, Nijhoff, Haag 1976; trad. it. di Enrico Filippini, *Il Saggiatore*, Milano 1961.
- Kim 2010: Alan Kim, *Plato in Germany. Kant-Natorp-Heidegger*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010.
- Laks 1994: André Laks, *Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen*, in Ada Neschke-Hentschke (éd.), *Images de Platon et lectures des ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Peters, Louvain 1994, pp. 339-360.
- Laßwitz 1888: K. Laßwitz, *Zum Problem der Continuität*, «Philosophische Monatshefte», 24, 1888, pp. 9-36.
- Lazarus 1862: Moritz Lazarus, *Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment*, «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», Zweiter Band, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, Berlin 1862, pp. 54-62; trad. it. in Lazarus 2008, pp. 77-85.
- Lazarus 1865: Id., *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie*, «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», Dritter Band, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, Berlin 1865, pp. 1-94; trad. it. in Lazarus 2008, pp. 141-225.
- Lazarus 2008: Id., *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura. Scritti*, a cura di A. Meschiari, Bibliopolis, Napoli 2008.

- Lazarus-Steinthal 1860: Moritz Lazarus-Heymann Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», Erster Band, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, Berlin 1860, pp. 1-73.
- Leibniz MDCCCXL: Gottfried W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in *Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*, a cura di Johann Eduard Erdmann, Berolini MDCCCXL; trad. it. a cura di Massimo Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1982.
- Lembeck 1991: Karl-Heinz Lembeck, *Cohens frühe Platon-Deutung und seine Quellen*, in «il cannocchiale», gennaio- agosto 1991: «I filosofi della scuola di Marburgo», pp. 89-116.
- Lembeck 1994: Id., *Platon in Marburg*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- Lotze 1858: Rudolf Hermann Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Versuch einer Anthropologie*, Zweiter Band, Hirzel, Leipzig 1858.
- Lotze 1864: Id., *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Versuch einer Anthropologie*, Dritter Band, Hirzel, Leipzig 1864.
- Lotze 1874: Id., *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Hirzel, Leipzig 1874. Seconda edizione 1880 sulla quale si base l'edizione con la lunga prefazione del curatore Georg Misch (pp. IX-XXII), Meiner, Leipzig 1912. Trad. it. a cura di F. De Vincenzis, Bompiani, Milano 2010.
- Meschiari 1999: Alberto Meschiari, *Psicologia delle forme simboliche. "Rivoluzione copernicana", filosofia del linguaggio e "spirito oggettivo"*, Le Lettere, Firenze 1999.
- Moretto 2012: A. Moretto, *Indivisibili e continuità. Osservazioni sull'ontologia del limite in Platone, Aristotele, Euclide*, in Ferdinando Marcolungo (a cura di), *Fenomeno, Trascendenza, Verità*, Il Poligrafo, Padova 2012, pp. 155-167.
- Munk 2011: Rainier Munk, *Der andere kritische Idealismus von Hermann Cohen*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», vol. 59, N. 2, pp. 271-282.
- Natorp 1903: Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig 1903.
- Natorp 1910: Id., *Neue französische und englische Schriften zur platonischen Ideenlehre*, «Deutsche Literaturzeitung», Nr. 21, XXXI. Jahrgang, 21. Mai 1910, pp. 1285-1295.
- Natorp 1910 b: Id., *Neue französische und englische Schriften zur platonischen Ideenlehre*, «Deutsche Literaturzeitung», Nr. 22, XXXI. Jahrgang, 28. Mai 1910, pp.1349-1356.
- Natorp 1911: Id., *Zur platonischen Frage*, «Deutsche Literaturzeitung», Nr. 27, XXXII. Jahrgang, 8. Juli 1911, pp.1669-1677.
- Natorp 1913: Id., *Über Platos Ideenlehre*, (discorso tenuto alla Kant-Gesellschaft l'8 dicembre 1913), Reuther & Reichard, Berlin 1914; trad. it. di Vincenzo Cicero in appendice a P. Natorp, *Logos-Psyche- Eros*, edizione separata dell'*Anhang* contenuto nella seconda edizione della *Platos Ideenlehre*, (1921), Vita e Pensiero, Milano 1999.
- Natorp 1921: Id., Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Meiner, Leipzig 1921.(II ed.). Trad. it. di Vincenzo Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1999.
- Natorp 2011: Id., *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze 2011.
- Paci 1990: Enzo Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, (1961) Bompiani, Milano 1990.

- Poma 1991: Andrea Poma, *L'idea del bene di Platone nella differente interpretazione di Cohen e di Natorp*, «il cannocchiale», 1-2, 1991, pp. 361-382.
- Platone 2003: Platone, *La Repubblica*, a c. di Mario Vegetti, Vol V, Libri VI-VIII, Bibliopolis, Napoli 2003.
- Platone 2011: Platone, *La Repubblica*, trad.it. di Franco Sartori, intr. di Mario Vegetti, note di Bruno Centrone, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Trabattoni 2010: Franco Trabattoni, *Che ruolo giocano le matematiche nella metafora della linea?*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», Anno LXXXIX (XCI), Fasc. III, *La "Repubblica" di Platone*, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 575-598.
- Sillitti 1980: Giovanna Sillitti, *Al di là della sostanza. Ancora su Resp. VI 509 b*, «Elenchos», 1980, 2, pp. 225-244.
- Theis 1990: Robert Theis, *Aspects et perspectives du problème de la limite dans la philosophie théorique de Kant*, "Tijdschrift voor Filosofie", 52ste Jaargang, Nr. 1, Maart 1990, pp. 62-89.
- Röd 2002: Wolfgang Röd, *Transzendentalphilosophie oder Ontologie?*, in Dominic Kaegi, Enno Rudolph (Hrsg.), *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Cassirer-Forschungen Band 9, Meiner, Hamburg 2002, pp. 1-25.
- Vegetti 2003: Mario Vegetti, *Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*, in Platone 2003, pp. 253-286.