

LA POSIZIONE NOETICA DI JIRI FUCHS

1. INTRODUZIONE

La domanda “che cosa è la filosofia?” può esser risposta da vari punti di vista. Prima di tutto, essendo la parola „filosofia“ nota a tutti ed essendo da tutti usata in più svariate circostanze, tutti ne hanno un concetto più o meno adeguato. Da questa massa di uomini, aventi un concetto confuso di filosofia, si distinguono però i professionisti del sapere. Solo che neppure la parola „sapere“ designa un concetto univoco. Vi sono cultori di un sapere esatto, o detto in terminologia tradizionale, di un sapere particolare (scienziati). Per questi specialisti come pure per gli uomini della strada, la filosofia non costituisce il tema principale del loro interesse. Perciò ci si può aspettare che le loro risposte alla domanda sopra indicata non saranno dotate di una competenza necessaria¹. Oltre questi vi sono storici di filosofia. Sono forse loro dai quali ci viene la soluzione del problema prospettato? Chi altro dovrebbe essere qui più competente? Uno storico di filosofia ben istruito possiede una conoscenza dettagliata del pensiero filosofico nel suo sviluppo attraverso i secoli, è al corrente di sottigliezze più minuziose elaborate da vari ricercatori nell’ambito di questa disciplina lungo tutto il suo percorso temporale. A differenza dei gruppi già menzionati (uomini comuni, scienziati), la filosofia costituisce il tema principale del suo interesse investigativo. Per orientarsi nella difficoltà occorre evidentemente disporre di un certo concetto di filosofia. Se ne scegliamo quello ispirato da Socrate, Platone o Aristotele, non potremmo attribuire la qualità filosofica a un pensiero *puramente descrittivo e costatativo*, dato che secondo questi autori il momento essenziale della filosofia consiste in una mediazione razionale (argomentazione). Senonché uno storico di filosofia, se non vuole oltrepassare le sue competenze, deve mantenersi per principio su un livello descrittivo e costatativo. Se si mette a valutare e discriminare le opinioni secondo i criteri di verità e falsità, comincia a far della filosofia e non più la sua mera storia. Ne segue che a uno storico di filosofia, in quanto è storico, manca la competenza per la soluzione giusta del problema annunciato nella domanda „che cosa è la filosofia?“. Il motivo ne è che tale problema *non va posto fuori della filosofia esplicativa*, o, detto in altri termini, la domanda sull’essenza della filosofia è essa stessa di indole filosofica. La sua risposta bisogna aspettarla da parte dei filosofi.

Ma i filosofi che cosa ci dicono a riguardo? Vi è una tale quantità di risposte alla questione le quali, in più, sono non di rado talmente antitetiche fra di loro che non basta semplicemente accogliere un’informazione ben pronta per la istruzione degli interessati. Se lo schiarimento sull’indole della filosofia cade nella zona di una ricerca filosofica, non si può far a meno di un’*argomentazione adeguata*. Per far ciò bisogna rendersi conto, perché vi sia la necessità di dimostrare e che tipo di dimostrazione spetta al sapere filosofico.

Non è difficile comprendere il motivo per cui non si può prescindere da un’argomentazione dimostrativa se si vuole giungere ad un sapere incontrovertibile. La dimostrazione costituisce il mezzo per superare il livello di una mera costatazione, la quale, in quanto tale, possiede lo stesso valore di una costatazione antiteticamente opposta. Per far un esempio, la costatazione „all’uomo non spetta l’immortalità“ e la costatazione „all’uomo spetta l’immortalità“ sono *del tutto equivalenti* quanto al valore veritativo, perchè in ambedue i casi si tratta di mere costatazioni. Se facessimo della costatazione (descrizione) una norma per il sapere filosofico, dovremo installare e giustificare la legittimità della contraddizione. Due costatazioni

¹ Ovviamente, la ragione per cui lo scienziato non sa trovare la risposta all’interrogativo sull’indole della filosofia, va cercata nella limitazione metodica della sua intenzione investigativa la quale rimane al di sotto della presa complessiva (non particolare) dell’indagine filosofica.

contradittorie, in quanto sono mere costatazioni, hanno *lo stesso diritto ad esser poste ed pensate*. Proprio questo è l'atteggiamento del pensiero postmoderno tipizzato da un culto della storia della filosofia contenente posizioni filosofiche radicalmente opposte. La filosofia finisce ad essere una mera descrizione ed interpretazione di un materiale storicamente (non dimostrativamente) mediato. Ma siccome la contraddittorietà distrugge il sapere, bisogna uscirne tramite una dimostrazione imperniata sul principio di non contraddizione. In questo modo ci si apre la via per la distinzione fra un pensiero vero e quello falso, ed in complesso, fra una filosofia vera e quella falsa.

Però come realizzare questo progetto ambizioso ed al giorno di oggi anche politicamente incorretto? Lo si fa spostando l'attenzione dalla domanda „che cosa è la filosofia?“ alla domanda fondamentale che si pone all'interno della stessa filosofia². Dalla nota n.2 si evince di quale domanda si tratti – è la domanda sul valore del nostro conoscere umano³.

2. LA VANIFICAZIONE DELLA NOETICA

Saper filosofare consiste sì in una capacità di trovare soluzioni a problemi di tipo filosofico, ma per riuscire a farlo, occorre prima di tutto saper comprendere i problemi dai quali parte il discorso dimostrativo. Chi ha almeno un po' di esperienza coll'insegnamento di filosofia capisce subito, di che cosa parliamo. Gli studenti stentano a vedere i problemi, non sanno porre le domande. Purtroppo questo limite non affetta solo i principianti, lo subiscono anche i filosofi. Se abbiamo a fare con questioni di portata ristretta, il danno causato da questa cecità risulta pure esso diminuito. Ma se entrano in gioco i problemi capitali di filosofia, se ne va di tutto e le conseguenze della privazione iniziale tende a crescere in ogni mossa argomentativa ulteriore in cui il pensiero si esercita.

Quale è allora il problema di fondo della filosofia che bisogna comprendere prima di tutto come un problema? Lo abbiamo ormai detto – è il problema del valore della nostra conoscenza. Ma perché dovrebbe essere *un problema*? Non si potrebbe sostenere che l'inattaccabilità della nostra conoscenza costituisce la base imprescindibile per porre qualsiasi problema? Ovvero che l'indubitabilità della veridicità del nostro pensiero stia alla base di ogni problematizzazione? Questa tesi è propria di molti filosofi ancorati nella tradizione. Essi sono persuasi che la comprensione del valore della conoscenza umana non richiede una mediazione razionale (dimostrazione), dato che questo viene sempre necessariamente *presupposto* e che quindi non può essere mai seriamente negato. Tale presupposizione incancelabile del valore

² Qualcuno potrebbe obiettare: Come possiamo cercare la domanda fondamentale della filosofia se non risolviamo prima la questione sull'indole della filosofia? La risposta è questa: nella filosofia non si può entrare dal di fuori, ci siamo dentro fin dall'inizio (dal momento in cui cominciamo a riflettere sul mondo e sul nostro pensiero). La filosofia nel suo significato primordiale pone a tema i concetti di identità, di differenza, di relazione ect. i concetti cioè talmente fondamentali (trascendentali) che nessun sapere particolare riesce a farne meno. Ad ogni passo il nostro pensiero ne fa leva. Da qui si vede la fundamentalità della filosofia consistente nella sua capacità di elucidare e di stabilizzare epistemicamente i momenti di base del sapere umano. Allora, per rispondere alla obiezione appena elevata: filosofare significa dimostrare su un proprio livello (dimostrazione filosofica). Chi vuole trovare una soluzione deve prima partire da un problema formulabile tramite una domanda. Se la filosofia costituisce una disciplina fondamentale, pure i suoi problemi (nonché le sue soluzioni corrispettive) saranno fondamentali. Dato che la filosofia scruta *primo et ante omnia* il senso dei concetti presenti alla base di qualsiasi conoscenza umana, bisogna porre anzi tutto la domanda (il problema) circa il valore di tali concetti ovvero circa il valore della conoscenza umana come tale (i concetti di base costituiscono il contenuto fondamentale della conoscenza umana e la filosofia orienta la sua attenzione su di essi – perciò la filosofia contatta nel suo primo movimento le basi stesse del sapere umano – così si prospetta sul suo orizzonte il problema critico ossia il problema della critica della conoscenza).

³ Siccome questo contributo ha carattere di un testo orientativo, non sviluppa il tema in una maniera completa. Sarà il compito della discussione dei partecipanti al convegno di portar l'argomentazione verso le conclusioni qui solo accennate.

noetico rende impossibile ogni dimostrazione, perché chi la tenta cade inevitabilmente in un *circolo vizioso*. L'unica via percorribile sembra a questi pensatori l'appello all'*evidenza*. Secondo loro è evidente che la nostra conoscenza risulta principalmente affidabile.

J. Fuchs rifiuta tale posizione come non filosofica e rivolge ad essa la sua obiezione: *non è evidente che la evidenza non mente*. Il pensiero umano è riflessivo dal che segue che pure le evidenze vanno riflettute. Tramite questo atto riflessivo le evidenze perdono il loro statuto di una datità immediata e vengono sottoposte al bisogno di una verifica che non può esser semplicemente presupposta come automaticamente presente⁴. Per rilevare più da vicino tutta la problematicità del ricorso all'evidenza all'interno della critica della conoscenza, il nostro autore analizza la posizione di alcuni filosofi classici scelti e ne mostra le inconsistenze. Fra questi pensatori l'autorità suprema spetta a E. Gilson. Gilson si sbarazza del problema critico con tre argomenti: a) era la filosofia moderna (a partire da Descartes) che sottopose la conoscenza umana ad un dubbio radicale con l'esito nefasto di un idealismo e scetticismo sempre più accentuati nel corso della storia ulteriore; b) Tommaso d'Aquino non sviluppa il problema della conoscenza in tale maniera, perché sostiene la dipendenza della conoscenza umana dalla realtà, mentre nella filosofia moderna imperniata sulla critica della conoscenza vale una relazione opposta – la realtà dipende dal pensiero; c) filosofia non può partire dalla noetica (critica della conoscenza) perché l'ontologia non si può derivare da essa. La ragione ne è che la realtà condiziona il pensiero e non viceversa.

J. Fuchs non trova difficoltà nel rispondere a questa contestazione gilsoniana. Riguardo al primo argomento osserva che fra l'attualizzazione del problema critico e gli errori della filosofia moderna non sussiste un legame necessario. Descartes ha posto bene il problema critico, ma lo ha risolto male. Perciò bisogna rifiutare gli esiti di fatto di questo tipo del pensiero, non il suo punto di partenza⁵. Quanto al secondo punto, Tommaso non sviluppa la

⁴ „While the other sciences stop at evidence, the noetic, in the intentions of critical self-reflection of the philosopher, puts forward the question of the validity of evidence – if, through it, reason does not principally mislead us. It is, though, not so conspicuous that evidence automatically contains the truth. Only in this dimension of the problem can we eventually inspect the contingent value – necessary validity, irrefutability – of evidence; otherwise we only believe, not inspect“ (Jiri FUCHS, *The Critical Problem of Truth*, Krystal, Praha 2000, p. 31).

⁵ „The latent tension between the scientificness of the noetic and verifiability of its subject...is vigorously interrupted by Gilson in his work *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, by negation of the critical problem. The problem, he says, was invented by post-Cartesian philosophy, but, ironically, classical realism isn't aware of it. Thomists, according to him (who in anxiety for the scientificness of realism, accept the critical problem) subordinate themselves to idealism. This, that is, because the critical problem was brought in by Descartes, in whose outsets idealism is involved. Critical realism, therefore, is contradictory. Besides this, it is also incompatible with Aquinas' realism, where knowledge depends upon object and its affectation on thought; whereas the recognisability of thinking, through the critical problem, is taken in the doubt. Therefore, the critical problem is eliminated by Aquinas' realism. Finally, Gilson adds the interdisciplinary consequence: Philosophy cannot emanate from the noetic. Ontology cannot be deducible from the noetic, because thinking is not a condition of the being. Gilson radicalizes the textbook position of the dogmatism of evidence by uncompromising denial of the critical alternative in the framework of his realism. Let us view Gilson's methodological theses with the knowledge that they may look convincing to many Thomists, if not instructive even. The critical problem is explicitly and urgently formulated by post-Cartesian philosophers, who consider it a pivotal starting problem. Gilson refers to it in his discussion on the Thomists, who mostly evaluate post-Cartesian philosophy as mistake. But even in such case, Gilson's reference is not sufficient for disqualification of the problem. One would have to prove that the assumed faults of present day thinking have an inner connection with the posing of the critical problem itself, that they ensue from it, as from its initial assumption. Concretely, Gilson would have to show that, in accepting the critical problem, we are necessarily locking ourselves in idealism. The „warning“ by Descartes proves nothing. At first it is not evident that the actualisation of the critical problem necessarily installs or requires Descartes' procedure toward the certainty of the existence of the thinker. Another way of the exposition of the critical problem – for example by orientation on the bearing capacity of the opponent's antitheses – can be seen in a moment. Apart from this, it is not true that Descartes' starting point „cogito ergo sum“ would imply idealism. The certainty of self, as gained by initial reflection on

teoria della conoscenza sistematicamente dal punto di vista noetico, ma nelle sue considerazioni sottolinea piuttosto i suoi aspetti psicologici. Ora visto dall'angolo metodologico, il problema del valore della conoscenza non si lascia risolvere all'interno della psicologia razionale, perché questa ormai presuppone il valore del suo mezzo di ricerca (della conoscenza). Finalmente, l'antecedenza della critica della conoscenza rispetto ad altre discipline filosofiche (ad esempio rispetto all'ontologia) non porta con sé la conseguenza secondo la quale la realtà fosse dipendente dal pensiero umano. Tale obiezione confonde l'ordine del conoscere coll'ordine del reale e misconosce che l'ordinamento metodico della ricerca non copia (e non può copiare) l'ordine vigente nella realtà oggettivamente esistente.

Data la resistenza particolare alla legittimazione del problema critico da parte di molti discepoli di S. Tommaso, vale la pena di menzionare ancora una posizione filosofica la quale tratta questo problema in una maniera assai sbrigativa. Il noto tomista polacco M. Krapiec esorcizza il problema dicendo che chi lo pone finisce subito in un'autocontraddizione. La ragione ne è che deve confrontarsi con la tesi sostenente la non oggettività della nostra conoscenza. Ma arrivato a tale punto, ci si incammina in una strada impercorribile. Perché in questa situazione, o non si può saper niente sull'indole non oggettivo del nostro conoscere, o se ne vede (oggettivamente) la non oggettività e si finisce in un'autocontraddizione. In ogni caso qualsiasi tentativo di porre il problema critico fallisce. Perciò, secondo il tomista polacco, questo problema non esiste, si tratta di un pseudoproblema. Se riflettiamo un poco sul procedimento di Krapiec vediamo che era proprio lui che presentò un argomento fallace. L'alternativa da lui prospettata (1) o non si conosce niente (2) o si conosce che non si conosce, viene dispiegata *all'interno del problema critico*, implica cioè la sua accettazione ed il tentativo di orientarsi in esso. Ma Krapiec non lo vede e compie al contrario un atto *autocontraddittorio* in cui da una parte sviluppa rudimentalmente le implicazioni del problema critico e, dall'altra, lo dichiara come non esistente. In ciò nega la condizione necessaria del suo proprio rifiuto⁶.

J. Fuchs chiama gli autori che ricorrono all'evidenza del valore oggettivo della nostra conoscenza i *dogmatici delle evidenze*. Siccome si accontentano di una mera evidenza e non dimostrano niente, non riescono ad escludere con sicurezza l'antitesi secondo la quale l'evidenza potrebbe essere fuorviante. Abbiamo a fare con un primo gruppo di pensatori che si oppongono con ostinazione alla possibilità di porre il problema critico.

Il secondo gruppo di negatori della legittimità del problema critico viene rappresentato dai logici moderni (Russell, Bochenski ect.). In base al loro sapere speciale non accettano la

thinking, has not necessarily led to the Cartesian subjectivist criterion of truth, not to his way of understanding of ideas in the sense of „signum quod“ – as in the thinking that we primarily come to understand. It is, for example possible, to evaluate the reflection on self-existence as indeed being objective evidence, emphasize it, and from it unroll further noetic investigation. Nor either does the critical problem, or Descartes' initial point, necessarily enclose knowledge in subjectivity. Gilson, as can be seen, has approached the question as a mere historian. He observes and evaluates the critical problem from the historical perspective of the evolution and encounter of realism and idealism. But he misses that the historical-factual output of the Cartesian outset is not therein a logical implication which would verify the disqualification of the outset. Similarly, he fails to see that the critical problem does not have to be deployed in a Cartesian manner“ (J. FUCHS, *op.cit.*, pp. 28-29).

⁶ „Krapiec turns the contradictions of the negativist against himself in an absolute manner; that is, he tries to silence him – also in the very setting of the problem. Alas though, he pays dearly for such absolutist claims. As evidenced, Krapiec operates by way of the classical solution to the negativist's problem („if the antithesis is valid...“), but reaching the surprising solution that there is no problem, that the solution is essentially a solution on nothing. This is the point where his own solution comes into conflict with his presumptions, which at the outset implies the problem, i.e. the condition of the solution. Krapiec, then, has constructed a contradictory dilemma; assumptions, that is, the solution to the problem of the value of knowledge by means of the negativist's contradiction, and, with it, the necessarily connected acceptance of the problem militate against his conclusion (which thus acts as the liquidation of the problem). Unwittingly, therefore, Krapiec demonstrates that there is no problem within the framework of the problem“ (J. FUCHS, *op.cit.*, p. 35).

possibilità di autoinclusione delle proposizioni, perché ne scorgono una contraddizione. Siccome la noetica implica un giudizio sui nostri giudizi⁷ - è quindi un giudizio che deve includere se stesso (autoincludersi) - dichiarano l'inconsistenza di una tale impresa. Lo manifestano sulla teoria degli insiemi nella quale viene vietato di considerare una parte dell'insieme alla stregua di un insieme ossia pensare una parte come una parte e come un tutto nel contempo e sotto lo stesso aspetto. J.Fuchs contesta l'approccio dei logici moderni facendo vedere che il pensiero umano non va investigato tramite lo prisma riduttivo-matematizzante della teoria degli insiemi. La molteplicità dei giudizi utilizzati nella noetica non ha il carattere di un insieme matematico e perciò il giudizio noetico in cui si mette alla luce il valore principale della nostra conoscenza giudicante non incorre in nessuna autocontraddizione. Un giudizio su tutti i giudizi (e quindi pure su se stesso) non risulta essere una parte ed un tutto nel contempo e sotto lo stesso aspetto. Un tale giudizio è un tutto dal punto di vista dell'estensione del suo soggetto, mentre va valutato come parte dal punto di vista della sua singolarità complessiva sussunta sotto la propria specificità (come questo giudizio consistente di soggetto e predicato quale istanza particolare della specificità „esser un giudizio categorico“). Dato che si tratta di diversi punti di vista, la contraddizione indicata dai logici moderni viene del tutto evitata⁸. Ne segue l'inutilità della distinzione fra il linguaggio ed il meta-linguaggio introdotto dai logici moderni proprio per sfuggire alla contraddittorietà da loro prospettata. Se questa non esiste, va abbandonato anche il mezzo che deve assicurare la sua evitazione. Il pensiero umano è capace di riflettere naturalmente su se stesso senza imbrogliarsi nelle antinomie. Non c'è bisogno allora di escogitare vari artifici a riguardo che, occorre ammetterlo, continuano a sottostare sotto la legge naturale della riflessività del pensiero e perciò non riescono ad apportare nessun rimedio contro i problemi inerenti al pensiero nella sua struttura necessaria (ne sono pienamente immersi essi stessi).

Finalmente, l'ultimo gruppo di pensatori che si oppongono ad una buona soluzione del problema critico rappresentano paradossalmente i filosofi che designano se stessi con l'appellativo di „filosofi critici“⁹. Sono degli autori che si rendono conto dell'importanza del problema critico e che lo pongono sulla base di ogni ricerca filosofica ulteriore (quindi non tolgono il problema), ma contro le sue intenzioni lo risolvono in una maniera inadeguata. Fra tali pensatori vanno computati Descartes, Locke, Hume, Kant, Husserl e i loro discepoli. Nell'ultima parte del suo lavoro J.Fuchs analizza le loro posizioni rilevando le contraddizioni interne che distruggono le soluzioni noetiche da loro proposte. Occorre notare che i filosofi postmoderni prolungano le posizioni di autori appena menzionati radicalizzando le loro implicazioni in esse presenti. Similmente come i dogmatici delle evidenze sostengono la non dimostrabilità del valore veritativo della nostra conoscenza, ma, a differenza di questi primi, sono più consequenti – non disponendo di nessuna dimostrazione adeguata si ritirano in uno scetticismo relativizzante.

Tutti i pensatori menzionati hanno a dispetto delle differenze profonde fondanti i loro atteggiamenti rispettivi uno in comune: tutti hanno commessi errori di carattere *metodico*. Questo significa che non hanno sviluppato il discorso filosofico nell'ordine dovuto. Ma qual ordine metodico va allora seguito in filosofia? È il metodo noto già ai filosofi classici, però non sfruttato da loro nelle sue ultime possibilità. È il metodo di *un dubbio radicale*.

⁷ La verità e la falsità, se esistono, si realizzano sul livello del giudizio.

⁸ „However, self-inclusion of the categorical proposition does not contradict its essence. To be involved in the extent of its subject does not interfere with the S-P connection. Nor either does the contradiction occur here (which would consist in the fact that the same inference is, at the same time, the entirety and the part). Because, that is, entirety here is not the inference taken as it is, but only in the aspect of the extent of the subject of the inference – and the proposition is not the extent. The part, then, is the inference in the aspect of its individual structure, as far as it is related to other structures of the same specificity. There is nothing, then, about which at one and the same time the entirety and the part (non-entirety) would be predicated“ (J.FUCHS, *op.cit.*, p. 24).

⁹ E come tali vengono acriticamente celebrati da molti storici di filosofia.

3. LA POSSIBILITÀ DELLA NOETICA E LA SUA REALIZZAZIONE

Di fronte alle voci assai autorevoli dichiaranti l'impossibilità di una noetica conclusiva ci si deve porre seriamente la domanda se il tentativo di un'autofondazione rigorosa da parte della ragione umana sia davvero possibile. Non è uno spreco inutile di tempo cercare di realizzare un progetto condannato tante volte da tanti filosofi? Se uno non si butta al lavoro con spregiudicatezza è costretto di riconoscere che la noetica incontra subito dall'inizio gravissime difficoltà. Queste difficoltà apparentemente insormontabili scaturiscono direttamente dall'oggetto della disciplina in discussione. Qual oggetto viene da essa tematizzato? La noetica scruta la conoscenza umana *in quanto suscettibile del valore di verità*, o, in parole equivalenti, in quanto suscettibile *del valore di oggettività*. Ma – il problema si nasconde proprio qui – le conclusioni possibili sono prospettabili in anticipo. La conclusione di una dimostrazione noetica può essere *positiva* o *negativa*. Se sarà positiva, emerge il problema di un *circolo vizioso*, dal momento che il contenuto della conclusione (l'oggettività-validità principale della conoscenza umana) viene per forza presupposta sul livello delle premesse, il che è manifestamente illegittimo. Se sarà negativa, toglierà se stessa, perchè tramite una conoscenza priva di valore veritativo non si può arrivare a nessuna conclusione, nemmeno a quella negativa. Una terza alternativa non si dà dal che sembra di seguire l'impossibilità più assoluta di realizzare il progetto di un'autofondazione incontrovertibile della ragione¹⁰.

Dall'altra parte, il costo di una rinuncia alla soluzione noetica risulta estremamente cara. Se non possiamo essere certi della validità della nostra conoscenza in base ad una dimostrazione inconfuttabile, tutte le nostre conoscenze vengono labilizzate nella loro stessa radice. In tale condizione, ogni nostra mossa conoscitiva soffrirebbe di una incertezza inevitabile. Ogni opinione, ogni parere, pure quello più dissueto, ogni posizione, persino quelle totalmente antitetiche fra di loro, dovrebbero esser ammesse quale facente parte integrante del mondo intellettuale umano. L'esito finale di una tale sorte del pensiero equivalerebbe al suo tramonto definitivo – nessuna tesi, neppure l'ipotesi appena menzionata, potrebbe essere annunciata con determinatezza, perchè la sua antitesi radicale richiamerebbe il medesimo diritto di esser posta come contenuto del pensiero.

Già è stato detto che il metodo adeguato di una ricerca filosofica e particolarmente di una ricerca noetica consiste in un'applicazione conseguente di un *dubbio universale*. In questo momento tocchiamo l'aspetto più essenziale del metodo generale della filosofia. Se non si comprende bene *che cosa sia il dubbio*, ci si preclude la via verso conclusioni autenticamente filosofiche. Ora, il *dubbio* consiste in una *oscillazione del pensiero fra la tesi e l'antitesi* riguardanti il contenuto specifico del problema scrutato. Quanto all'oggetto della noetica, come realizzare il dubbio attorno ad esso? Questo dubbio viene promosso da un *scettico radicale*. Il scettico di questo tipo si distingue di un'estrema accortezza – non afferma niente di preciso per non cadere nell'autocontaddizione. Vale a dire non dice che la nostra conoscenza non abbia valore. Diachiarare solamente la sua ignoranza ed incertezza rispetto al tema del discorso – non sa se la nostra conoscenza sia vera o meno. E' possibile confutare questa posizione così neutrale? J.Fuchs porta la sua attenzione verso le implicazioni necessarie dell'atteggiamento dello scettico radicale. Assumere questa posizione significa muoversi intellettualmente indeciso fra una tesi ed un'antitesi. La tesi è formulabile in una

¹⁰ „The conclusion, however, can be either positive, or negative. If positive, that the circle occurs in which the conclusion verifies its own assumptions. But then it interrupts itself as a conclusion, because it must be deduced from something else. If negative, then again it incapacitates itself – this time by his content; by its own intrinsic meaning it destroys its own assumptions, and ipso facto itself as a whole. In neither case is a conclusion possible. The object of the noetic appears to install an irresolvable conundrum“ (J.FUCHS, *op.cit.*, p. 17).

maniera seguente: „La conoscenza umana non è oggettiva“; l’antitesi: „La conoscenza umana è oggettiva“. Siccome l’investigazione verte sul problema della validità-verità della conoscenza e siccome la verità, se esiste, salta fuori con la formulazione di un giudizio categorico, è possibile riformulare le affermazioni antitetiche come segue: la tesi: „Qualche giudizio del pensiero umano è vero“; antitesi: „Ogni giudizio el pensiero umano è falso“. Bisogna ripetere che lo scettico radicale non sostiene né la tesi né l’antitesi – vacilla indeciso fra questi due poli. J.Fuchs fa vedere come occorre procedere per superare questa prima difficoltà della ricerca noetica. Lo scettico non afferma niente, ma deve calcolare con una *possibile validità* di ambedue alternative. Ora, se analizziamo *la possibilità logica dell’antitesi* („Nessun giudizio del pensiero umano è vero“) ci si accorge che *non risulta logicamente possibile*. In essa bisogna distinguere due livelli: 1) il livello dato dal contenuto *esplicito* del giudizio. Su questo livello si dice che *nessun* giudizio possiede il valore di verità e siccome ciò si dichiara *tramite un giudizio*, l’antitesi toglie questo valore a se stessa – *non può* neppure essa essere vera. 2) il livello dato dalla pretesa di verità *implicita* ed obbligatoria in un tal giudizio. Questi due livelli entrano in una contraddizione. Lo scettico radicale non dà assenso né alla tesi né alla antitesi, ma, come già rilevato, dipende dalla possibilità logica di ambedue. Ora, l’autocontraddittorietà, ossia l’impossibilità logica dell’antitesi, viene alla luce per mezzo di una semplice analisi. Crollata la possibilità logica dell’antitesi, viene eliminato un estremo della oscillazione intellettuale tipica dell’incertezza fondamentale riguardo al valore della conoscenza, vale a dire viene meno la condizione necessaria di un dubbio radicalmente scettico. In questo modo viene superata la prima prova della noetica e nel contempo anche compiuto il primo passo di una dimostrazione incontrovertibile dell’oggettività della nostra conoscenza¹¹. Il procedimento del filosofo di Praga è ovviamente molto più sfumato, ma per motivi di un’estensione ragionevole del nostro contributo ci limitiamo a sottolineare solo i punti più decisivi del suo argomento ed per il resto rimandiamo il lettore al contenuto del libro analizzato.

Superata la vacillazione scettica, ci si trova di fronte al secondo problema. Il scettico potrebbe riconoscere l’autocontraddittorietà della sua posizione, ma che cosa succederebbe se attaccasse il valore oggettivo del *principio di non contraddizione*? Se tale principio non possiede una portata oggettiva, non importa niente di cadere in un’autocontraddizione. Anche qui restringiamo la nostra esposizione allo essenziale senza entrare negli dettagli elaborati da J.Fuchs. Il non rispetto del principio in tema da parte dello scettico può avvenire in due modi. O dichiara la possibilità della sua non validità oggettiva in generale, o sospende la sua validità solo per la sua posizione proprio per salvarla dall’autocontraddittorietà. Neppure questa mossa dello scettico approda ad un risultato consistente. Uscire dall’ambito della validità oggettiva del principio di non contraddizione equivale a sommergere le sue affermazioni in un mare infinito di indeterminatezza, vale a dire di privarle di qualsiasi senso determinato. Non importa, se uno si oppone al principio in generale o in particolare – la possibilità di ogni affermazione o di ogni mera implicazione risulta sempre del tutto annientata. J.Fuchs dedica le considerazioni approfondite al tentativo hegeliano di concepire l’essenza del reale come contraddizione ed arriva allo svelamento della totale insignificanza del discorso del filosofo prusiano. Hegel ha dimenticato di applicare la tesi sulla contraddittorietà del reale ad essa medesima, non la ha controbilanciata da antitesi radicalmente opposta. Se lo facesse, presenterebbe sì un sistema filosofico stante in armonia con il suo principio genetico, ma, proprio per questo, perfettamente autocontraddittorio. Hegel non ha fatto ciò e predicava inconsistentemente la contraddittorietà del reale per mezzo di concetti pienamente non contraddittori¹². Mostrata l’inattaccabilità del principio di non contraddizione, la noetica

¹¹ Per l’argomentazione di J.FUCHS circa la posizione di uno scetticismo radicale cfr. *op.cit.*, pp. 49-59.

¹² „But if we perform the deserved application of Hegel’s paramount theses on themselves, then we neutralise them through their antitheses, and Hegel would be the first to jump up and protest again this regrettable effect of

compie il suo secondo passo dimostrativo in vista dell'autofondazione rigorosa della ragione umana.

Resta ancora il terzo ed ultimo passo prima di tirare la conclusione definitiva. In che cosa consiste? La logica del discorso noetico si richiama sempre alla necessità di far entrare in gioco la possibilità della validità dell'antitesi rispetto alla tesi difesa. Detto questo occorre chiedersi, quale obiezione potrebbe ancora bloccare l'accesso al punto culmine della noetica? Essa si fa subito presente – l'opponente della dimostrabilità dell'oggettività inconfuttabile della conoscenza umana punterà il dito sulla maniera in cui si è finora proceduto ed constaterà in esso il circolo vizioso nel quale si è presupposto ciò che doveva essere dimostrato solo alla fine – l'incriminata oggettività della conoscenza!

Per rispondere all'obiezione sollevata, è utile rendersi conto di due aspetti dell'opposizione sorta. Prima di tutto, al noetico viene rinfacciato il peccato chiamato „circolo vizioso“. Perché? Perché dimostrare significa mediare la conclusione tramite qualcosa di diverso dalla conclusione. Ma nel caso della noetica ci si propone di dimostrare *l'oggettività* del pensiero, la quale va per forza presupposta ormai sul livello delle premesse. Quindi il circolo squalificante risulta inevitabile. Inoltre, la prudenza intellettuale richiede il rispetto del cosiddetto „imperativo critico“ secondo il quale bisogna *non usare* proposizioni che non erano ancora verificate. Solo che nel caso del tema specifico della noetica questo imperativo non può essere mantenuto. Se lo volessimo applicare, dovremo scrutare il valore del pensiero a prescindere dalla pretesa della verità del mezzo con cui realizziamo lo stesso scrutamento. Il problema è che qui *il mezzo di investigazione ed il oggetto di investigazione coincidono* – il pensiero (mezzo) ricerca attorno a se stesso (oggetto). Allora, nell'impresa noetica dobbiamo per principio avvalersi fin dal principio di ciò il cui valore non conosciamo ancora. Ogni riflessione fondante va di nuovo rifletuta secondo le esigenze dell'imperativo critico diventando così un momento bisognoso di un'ulteriore verifica riflessiva ad infinitum. Ne sembra seguire che il pensiero protesato verso la sua propria autofondazione non esce mai da un'insuperabile necessità di fidarsi di una presupposizione acritica. Non pare che ci sia un rimedio a tale situazione sfavorevole dal punto di vista critico¹³.

Non c'è da protestare se certe regole da rispettare vengono esigite in nome di una correttezza di un procedimento investigativo. Però qui siamo sul campo della noetica, non nell'ambito di una ricerca di un tipo particolare. Si possono forse applicare tutte le leggi assicuranti l'accettabilità logica di un'investigazione particolare pure nel caso di una riflessione

the allegedly liberating escape from the one-sidedness of abstract determinations. All too regrettable, that is, because according to this the becoming is and is not, is and is not the unity of opposites, is and is not some „thirdness“ to them, is and is not the ultimate reality, unity is and is not, being is and is not the nothingness, thought comprehend and does not comprehend reality, a proposition is and is not what it is, is and is not one-sided, truth overcomes and does not overcome one-sided determinations, which are and are not one-sided. Shall we continue and explicitly neutralise every specific statement of Hegel's system by a respective antitheses? It is not necessary for the interpretation, but the sense of Hegel's reflection of speculative thought requires that each of its propositions about the becoming, being, nothingness, contradiction, thought and so on, must be furnished with its attendant apposite antithesis. But then the specific propositions degenerate into their opposites and lose the wanted (because of still in naturality anchored) certainty. Through their mechanism Hegel sought to formulate a specific, sharply delimited, meaningful thought position, but which then, under the crippling weight of its own radical contents, intentionally falls apart“ (J.FUCHS, *op.cit.*, p. 70). Sostituisco il termine inglese „practical“ usato dal traduttore con il termine più adeguato „becoming“.

¹³ „When the opponent refers to lack of critical approach, he describes the argumentational stance of realists in the following manner: The inquiring reason has an unavoidable forrunner out in front of the inquired into reason. It is a chain of individual reflections, where each ensuing one verifies the previous, but each remains unverified, so for verification each requires yet another reflection. And each is in the same position, carried by mere trust, and to cap it all their unproved necessary components of the value of thought are in play. Such chain of reflections proceeds to infinity – the last reasoning possibly giving up the chase and searching for the permanent tranquillity of a black hole... The objection as such can be formulated that always and in each instance a hypothetical assumption allows only a hypothetical conclusion“ (J.FUCHS, *op.cit.*, p. 80).

trascendentale (e quindi non più particolare) del pensiero? Una semplice domanda schiarisce la situazione. Se l'applicazione dell'imperativo critico nella noetica sbocca alla dichiarazione di una non dimostrabilità finale della validità oggettiva del pensiero, il quale, in tali condizioni, rimane per sempre infondato, epperò affetto da un'insicurezza viscerale, l'obiezione sollevata rende labile se stessa, dato che viene formulata da un pensiero irremediabilmente pericolante. L'imperativo critico si svela nella sua essenza assolutamente acritica. Per il noetico questo è un segnale d'allarme indicante una mancanza di criticità dell'obiezione stessa la quale va evitata ad ogni costo.

La risposta viene formulata in due direzioni. Prima di tutto vi è il problema di una dimostrazione *circolare*. Poi, vi è la necessità di una riflessione *prolungata ad infinitum* nel tentativo di un'autofondazione ultima della ragione umana. Dedichiamoci all'esplicazione delle difficoltà secondo l'ordine indicato.

Quanto al problema del circolo vizioso, bisogna chiedersi, in che cosa un tale circolo consista. Uno commette l'errore di un circolo vizioso quando le premesse della sua dimostrazione, dalle quali deduce la conclusione, contengono *esplicitamente ed attualmente* la verità annunciata nella conclusione. La precisazione del modo *esplicito ed attuale* della presenza della conclusione nelle premesse è importante. Non c'è dubbio che in qualche maniera la conclusione deve essere presente nelle premesse, altrimenti non ne potrebbe essere dedotta. Ma occorre che tale presenza sia solo *virtuale ed implicita*, non attuale ed esplicita. Se ci rendiamo conto del procedimento di cui la noetica si avvale nella dimostrazione dell'oggettività del pensiero umano, si deve constatare che le sue premesse (analisi della possibilità di un scetticismo radicale ed analisi della possibilità di una negazione della validità del principio di non contraddizione) non contengono la verità sull'oggettività del pensiero né attualmente, né esplicitamente. Anzi, porre il pensiero di fronte alla prova rappresentata dalle antitesi sumenzionate significa sottoporlo ad un *dubbio più radicale possibile*. Le due antitesi sono al contrario il tentativo massimo di spogliare il pensiero umano della sua verità e della sua oggettività. L'accusa rivolta al noetico secondo la quale costui cade in un circolo vizioso, perde di vista il tipo di dimostrazione da lui eseguita (una dimostrazione indiretta). J.Fuchs riconosce che nonostante ciò la validità oggettiva del pensiero va sempre e fin dall'inizio presupposta nella ricerca noetica. Questa presupposizione non buta però il nostro pensiero in un circolo vizioso squalificante, bensì lo fa muovere in un circolo nominato dal filosofo boemo un *circolo metodico*. In esso l'oggettività del pensiero non viene presupposta a modo di una premessa *da cui* (ex qua) la conclusione (dimostrante l'oggettività del pensiero) viene dedotta, ma a modo di un mezzo (qua) coll'aiuto del quale tale conclusione viene raggiunta¹⁴.

Abbiamo visto però che all'opponente dell'impresa noetica basta pienamente la circolarità metodica per la sua obiezione contro l'accettabilità del risultato della prova. L'opponente esige allora la *sospensione* di ogni proposizione finora non verificata e la sua rimessa in circolazione solo dopo verifica eseguita. Insiste senza tregua sul rispetto di ciò che è stato designato come „l'imperativo critico“. Dall'altra parte è chiaro che sospesa l'oggettività del pensiero, nessuna ricerca riguardo ad essa risulta possibile. Da qui segue il rifiuto dell'opponente della possibilità di un'autofondazione incontrovertibile della ragione umana.

Senonché anche qui c'è qualcosa che all'opponente sfugge. Se il pensiero attiva se stesso nella propria autoriflessione (usa se stesso), deve perciò sempre rimanere imprigionato in una dinamica contenente presupposizioni mai criticamente sondabili, dato che la validità oggettiva di ogni nuovo atto riflessivo sarà meramente presupposta e quindi non dimostrata? Vi si apre veramente un processo all'infinito manifestante il fallimento finale di ogni noetica consistente? La dimostrazione noetica, come del resto ogni altra dimostrazione, fa leva su concetti *universali*. Pure l'opponente ne fa per forza uso. Universali sono i concetti di

¹⁴ Cfr. J.FUCHS, *op.cit.*, pp. 76-78.

pensiero, di *atto riflessivo*, di *giudizio* ect. E questo è sommamente importante nel nostro contesto. Giacché riflettendo su se stesso, il pensiero scruta nella sua riflessione la validità oggettiva di *tutte* le riflessioni *compresa* la riflessione scrutante. Esporre al dubbio estremo il pensiero (tramite il suo confronto con le antitesi sumenzionate) ed evincerne la validità della tesi, significa, nel contempo, esporre al dubbio estremo *ogni* atto riflessivo senza eccezione ed assicurarne la validità oggettiva principale senza ogni residuo presupposizionale¹⁵. Arrivato a questo punto, la dimostrazione noetica si chiude: l'oggettività della conoscenza umana è stata incontrovertibilmente provata¹⁶.

Prima di passare al ultimo paragrafo, torniamo brevemente al punto di partenza di questo contributo. In esso si è sostenuto che una buona soluzione di un problema viene condizionata dalla capacità del ricercatore di dubitare in una maniera adeguata (dalla sua capacità di porre domande giuste). Sapere *come si deve dubitare* riveste nella noetica un'importanza capitale. Perché *dubitare* non significa *sospendere*, *estromettere* ciò che è dubitabile, bensì esporlo al confronto della sua antitesi radicale (contraddittoria). Il dubbio autentico non esige allora un *mettere da parte* di ciò di cui si dubita, perché non possiamo scartare una posizione (tesi, antitesi), la cui possibilità di validità rimane ancora in gioco. Si sospende solo ciò che si verifica come falso. Vedremo subito che la confusione fatale fra i concetti di *dubio* e di *epoché* ha decisamente contribuito al fallimento noetico della filosofia moderna e tramine questo insuccesso allo sboco finale di questa filosofia nella sua degenerazione postmoderna.

4. I PADRI FONDATORI DELLA FILOSOFIA MODERNA

4.1. DESCARTES

Nei suoi momenti essenziali lo sviluppo della filosofia moderna non era casuale. La maggioranza degli storici di filosofia valuta questo sviluppo in una maniera prevalentemente positiva. J. Fuchs vede il problema in una prospettiva risolutamente diversa. Secondo lui le

¹⁵ „As is his forte it seems that the opponent has paid insufficient attention to the analysis of the real state of confutation of universal scepticism. If he were to attend to his excess cerumen he might then realise that the confutation maintains on a general level of use with the universal concepts „thought act“, „reflexion“, „proposition“. To put it simply for him it means that investigated and caught are all members of the contents of the universals, for example all reflexions, as they are exploited from the necessary elements of the thought value. The universal „thought act“ (reflexion, proposition, premise) enables us in one inspection, on one content, to investigate and evaluate what the matter is with the necessarily present elements and principles of thought – with validity for each and every subsumed member of the extent, because they are investigated in their specificity. Included is then also this act of inquiry. It is also investigated, because used in the investigation is the realisation of the defined content of the universal. The incriminated moment of self-inclusion then suddenly becomes the turning point, revealing the positive noetic character as opening the possibility of self-verification of reason. The self-reflexive capacity of reason thinking universally about itself and its own acts then falsifies the proffered idea of an infinite string of premises. The reason being that it is not true, in such inquiring reflexion, that at work are unquestioned and unverified principles. Through the universal the self-reflexion of reason enabled all reflexions – and they no less – to be doubted (not excluded) at one time, thus that the process of critical inquiry concerns all knowledge. The self-problematization of reason is then total. The opponent's idea of consequent prepositioning of each and every new verificational reflexion (which up to infinity can be branded with the dogmatic use of unverified necessary elements of thought value) is therefore unacceptable. The self-reflection of reason, through the universals, then furnishes the confutation procedure with an entirely different character than that of the mechanical positioning of ad infinitum premises. The universal transcends each individual forerunner of ever new verificational reflexions. Each new reflexion is actually not new in the sense of being unexamined – it does not bring the new necessary elements. The opponent cannot disclaim the universal, he would quash his own objection“ (J.FUCHS, *op.cit.*, pp. 80-81). Sostituisco il termine inglese „obliteration“ usato nel testo dal traduttore con il termine „confutation“ che mi pare in questo contesto più adeguato.

¹⁶ Come già detto, la presente esposizione cerca solo di orientare nel problema noetico, non di elaborarlo dettagliatamente. Il libro di J.Fuchs appaga l'aspettativa legittima e necessaria di una trattazione completa della difficoltà.

sorti di filosofia si decidono nella noetica. E la noetica dei moderni è molto discutibile. Ogni filosofo ha una sua interpretazione della qualità e della portata dell'attività cognitiva, al minimo implicita. Una delle caratteristiche principali della filosofia moderna consiste nella sua concentrazione accentuata alla questione del valore della conoscenza. Ne fa anzi il perno di tutto il filosofare. J.Fuchs è d'accordo con questo spostamento di baricentro di attenzione agli inizi del lavoro filosofico, ma evidenzia nella esecuzione concreta di un tale programma gravissimi errori. Pur facendo giustamente della questione del valore della conoscenza un problema centrale, i padri fondatori della filosofia moderna la risolsero male. Perciò vanno computati, malgrado le loro intenzioni contrarie, fra gli oppositori di una noetica autentica. Il caso di René Descartes è davvero paradigmatico.

Non ha senso ricordare le cose generalmente note. Tutti sappiamo che il pensatore francese applica il dubbio universale, mezzo eccellente di una filosofia conscia di sé, a vari settori della realtà cognitivamente contattata, a cominciare dagli enti „extramentali“ fino agli enti matematici. Pure l'esito di questa ricerca è noto – facendo ciò Descartes scopre un dato certo, evidente ed indubitabile: la propria egoità esistente. Il procedimento cartesiano sembra essere logico, ma se si ispeziona più da vicino, la logica apparente del discorso inaugurale della filosofia moderna manifesta lacune fatali di tipo metodico. Dove è allora il problema?

Si tratta di comprendere che l'indubitabilità dell'ego cartesiano manca di tutte le credenziali necessari. La verità sull'ego non sorge nell'autoconoscenza del filosofo in un atto critico, bensì, all'opposto, in un atto sommamente dogmatico¹⁷. Come mai? Introducendo l'ipotesi di uno spirito maligno Descartes estende la possibilità di dubbio oltre ogni confine pensabile. *Assolutamente tutto* può essere sottoposto al dubbio. In questo contesto il filosofo francese riconosce molto giustamente che pure le evidenze più forti possono fuorviarci. Se si rimane fedeli ad una tale richiesta metodologica, diventa illogico dichiarare l'esistenza dell'ego come qualcosa di evidente, di chiaro, di certo e d'indubitabile. Dal punto di vista del metodo di un dubbio universale non esistono verità privilegiate, nemmeno quella di un soggetto dubitante¹⁸. Uno si chiede forse, se non sia illusorio mettere in dubbio assolutamente tutto. La domanda si pone, evidentemente, sull'orizzonte di un certo concetto di dubbio. Solo se si confonde il concetto di dubbio con il concetto di epoché (metter fuori, metter tra parentesi), la domanda riceve una risposta positiva. Solo se comprendiamo il dubbio come appello verso eliminazione, finiamo coll'abbracciare l'ineliminabile come indubitabile. E siccome il pensiero non si può eliminare (mettere fuori, mettere tra parentesi), siccome il pensiero viene

¹⁷ „The hypothesis of the evil spirit, then, asserts the antithesis of the radical negativist: „No human proposition is truthful“. Lo and behold, however, we actually find nothing of the sort with Descartes. He satisfies himself with the realization (or evidence) that, when he is being mislead, if he doubts while he is thinging, then he must exist. That is, to think and to not exist is contradictory. He immediately declares the truth of his own existence as the firmest and as the first principle of philosophy, which must be reached by anyone who performs philosophy methodically. Paradoxically, however, simply with the famous sentence „cogito ergo sum“ which secured Descartes' immortality, a fatal crack or disjuncture is open up in his idea. And it is exactly here that the turning point from promising criticism toward radical dogmatism is located“ (J.FUCHS, *op.cit.*, p. 108).

¹⁸ „Why so? Isn't the proposition about the existence of thinking a truthful one? Maybe not, but it is not important now. The determining point in the methodological regard is that it should not quite so quickly be considered as truthful, and furthermore in no case as a first truth. Whither the evil spirit? However, the evidence „cogito-sum“, based on the principle of contradiction, shall be questioned together with the principle itself. But Descartes failed to see the problem; he was dazzled by the alleged point of Archimedes, and quickly forgot the original methodological motive. Thus then, we must state that the ingenious idea of universal methodological doubt was not realized by his procedure, and that he reneged on his method from the very beginning. Between the methodological project and actual performance there is a massive disproportion in Descartes. The evil spirit was quickly silenced and in essence Descartes capitulated in front of the very first evidence – if we omit the doubting on mathematical evidence, which is of a rather illustratively-proclamative and exercise character. In freezing with evidence of the self, Descartes blocked his own noetic motion toward apodeictic self-foundation of the fully questioned reason“ (J.FUCHS, *op.cit.*, pp. 108-109). Ho fatto un lieve ritocco della traduzione inglese che non esprime sempre precisamente l'idea dell'autore.

esercitato anche nell'atto di dubbio, ci si persuade facilmente che rappresenti qualcosa di indubitabile. Precisamente così ha pensato Descartes¹⁹. Occorre rendersi ben conto che in base a questo procedimento si nasconde un errore fatale, consistente nella summenzionata confusione. *Dubium non est epoché*, dubitare si può e si deve pure di ciò che non permette nessuna sospensione, perché dubitare significa precisamente chiedersi sulla possibilità della validità dell'antitesi contraddittoriamente opposta rispetto alla tesi soggetta al dubbio. Allora anche del pensiero si può e si deve dubitare. L'applicazione adeguata del metodo di un dubbio universale pone il soggetto dubitante di fronte all'antitesi formulata così: può darsi che il pensiero umano fallisce totalmente? E' la proposizione rappresentante la posizione di uno scetticismo radicale. Qui e non altrove deve cominciare il movimento filosofico verso l'autofondazione apodittica della ragione. Come secondo passo deve sorgere il problema della validità del principio di non contraddizione e, alla fine, si è costretti di lottare con la difficoltà del cerchio logico e metodico. Bloccatosi presso l'evidenza dell'ego, Descartes non vede queste tappe obbligatorie di ogni noetica metodicamente disciplinata e quindi non le percorre nemmeno nel suo discorso inquisitivo.

Concludendo, Descartes ha commesso due errori di fondo: a) ha scambiato il concetto di dubbio col concetto di epoché; b) ha scambiato la verità col certezza²⁰. Se la certezza dell'egoità fosse davvero così forte come Descartes suggerisce, non ci sarebbe bisogno di scomodare l'idea innata di Dio per arrivare alla valorizzazione definitiva della conoscenza umana. Si sa che il filosofo francese approfitta di questa sorgente nuova di giustificazione noetica e che, facendo ciò, si perde senza speranza in un circolo vizioso. Se rimanesse fedele alla sua intenzione metodica primaria, la filosofia moderna non trovasse in lui il suo fondatore, bensì un pensatore che, tramite un metodo rigoroso, abbia ritrovato le verità della filosofia classica nella loro cristallina oggettività²¹.

4.2. LO SVILUPPO POSTCARTESIANO

Il pensiero moderno offre vari tipi di filosofia che sono spesso radicalmente opposti fra di loro. Ma, guardato dal punto di vista noetico, le opposizioni non di rado svaniscono. Così è ad esempio anche il caso del rapporto fra la filosofia di Descartes e la filosofia dell'empirismo. Ci sono appetiti, certo molto importanti, in cui queste filosofie sono incompatibili. Ma, noeticamente parlando, sia Descartes, sia Locke, Hume ed i loro discepoli, finiscono col fallire nel loro tentativo di interpretare adeguatamente il valore della conoscenza umana. Nella prospettiva noetica non importa molto, se si sbaglia stando sul terreno razionalistico o su quello empiristico. Il progetto noetico rimane sempre non compiuto e l'uomo non arriva alla sua giusta autocomprensione.

¹⁹ „In confusing the connecting of doubt with epoché the thus insufficient enlightening of their contingent relation then leads to the fact that the whole region of elements and principles, necessarily following thought, become the part which cannot be doubted – because being unexcludable. Universal doubt becomes unrealizable. The dogmatism of unsuspended evidence is then the consequence of the modified concept of doubt. Therefore, also, realists oppose Descartes' method of universal doubt, as they understand that the necessary elements – evidence – cannot be doubted (cannot be excluded), because they are of necessity being used. In this confusion, then, there may be the key to understanding why a so promising methodological intention was left unrealized, why Descartes stopped with the evidence „I think – I am“ (J.FUCHS, *op.cit.*, p. 110).

²⁰ Sulla pagina 112 J.Fuchs fa vedere come non sia possibile scambiare questi concetti. La verità viene definita dalla corrispondenza del pensiero e della realtà (corrispondenza che sia interna al giudizio categorico e non va concepita sbagliatamente come una relazione fra giudizio e realtà), mentre la certezza non entra in questa definizione. Vi sono dei giudizi veri (realizzanti la corrispondenza) ai quali manca la certezza. Ergo la certezza non fa parte necessaria di una verità realizzabile nella conoscenza umana.

²¹ Il lettore trova sulle pagine 112-114 del libro citato un'argomentazione dell'autore rivolta alla messa in evidenza dell'impossibilità di giungere alla certezza ed alla verità seguendo le proposte di Descartes, secondo le quali le idee sono un *quod cognoscitur* e non un mero medio conoscitivo (*id quo cognoscitur*).

L'analisi delle posizioni dei padri fondatori della filosofia moderna meriterebbe un'attenzione certamente approfondita e J.Fuchs non omette di fermarsi dettagliatamente su di esse. Per non estendere il nostro contributo oltre misura ragionevole non possiamo ovviamente seguirlo nelle sue riflessioni critiche. Summandole in una maniera estremamente sintetica bisogna dire che il filosofo di Praga identifica all'interno della critica della conoscenza di Locke, Hume, Kant, Husserl ed altri un *psicologismo* inaccettabile. Tutti questi autori escono fuori strada nel momento in cui si aspettano dall'analisi del problema della genesi delle nostre idee, della struttura della conoscenza ect. un risultato d'indole noetica. Un tale approccio si svela del tutto sbagliato, perché chi fa una mera descrizione della conoscenza, *presuppone* già il valore veritativo del suo sondaggio investigativo e cade inevitabilmente o in un circolo vizioso (è il caso, ad esempio, della maggioranza dei tomisti che in questo modo cercano di arrivare alla conclusione sull'oggettività della conoscenza umana), o distruggono il loro proprio pensiero in un'autocontraddizione spietata constatando in una misura più o meno grande la non oggettività della nostra conoscenza (il cosiddetto criticismo moderno)²². Studiando questa parte del libro di J.Fuchs, ci si rende conto in concreto sia della verità del detto *parvus error in initio devenit magnus in fine*²³, sia di una certa tragicità legata al lavoro di grandi filosofi moderni che, nonostante il loro sforzo spesso immenso (il caso di Kant o di Husserl), finirono contro la loro intenzione in un'autocontraddizione vanificante le stesse fondamenta del loro sapere²⁴.

Per concludere occorre ricordare l'importanza di un metodo giusto nella filosofia. Si tratta di un'unica disciplina che ha grazie al suo potere noetico diritto e dovere di pronunciarsi sul valore ultimo della nostra conoscenza in che condiziona non solo tutte le discipline filosofiche, bensì pure il sapere umano ramificantesi in più svariate branche di una ricerca positiva. Oltre questo, una buona noetica ci rende capaci di resistere criticamente e non solo fideisticamente di fronte al divagarsi sempre più aggressivo di una mentalità postmoderna che rifiuta per principio la possibilità di un'autofondazione incontrovertibile della ragione umana.

²² J.Fuchs fa appello ad una distinzione importante. La critica della conoscenza si può proseguire o dal punto di vista *psicologico* (descrizione della conoscenza nella psicologia razionale tradizionale, l'analisi della struttura del soggetto trascendentale in Kant o nella fenomenologia ect.) o dal punto di vista *noetico* in cui ci si pone fin dal principio il problema dell'oggettività della nostra conoscenza, epperò ci si incammina in una direzione in cui ci imbattiamo in tre momenti obbligatori di una riflessione veramente critica. Seguendo un ordine logico irreversibile, prima ci confrontiamo con lo scetticismo radicale, secondo con il valore del principio di non contraddizione, terzo con la difficoltà del cerchio logico e metodico. Solo il secondo tipo di approccio (quello noetico) garantisce l'acquisizione di un risultato conoscitivo designabile come autenticamente critico. L'approccio psicologico, coltivato con intenzione noetica (intendente cioè di decidere sul valore della conoscenza) cade o nel circolo vizioso o in un'autocontraddizione.

²³ Il nostro autore fa vedere molto bene le gravi conseguenze degli errori commessi dai padri fondatori nella loro tentazione di elucidare criticamente il valore della conoscenza umana.

²⁴ Vale la pena, in vece di un esempio illustrativo, rilevare l'autocontraddizione di Husserl che emerge nel suo stesso atto di introdurre l'*epoché* nell'atteggiamento filosofico. Secondo Husserl l'atto di *epoché* deve essere il primo atto filosofico assicurante la sua massima criticità. J.Fuchs fa vedere con grande lucidità l'autocontraddizione di una tale impresa dato che essa nasce ormai in un contesto di riflessioni filosofiche non confessate da Husserl. Il filosofo di Praga distingue un prossimo ed un remoto contesto di motivazione condizionante l'introduzione dell'*epoché* husserliana. Il prossimo contesto di motivazione dell'*epoché* consiste nel tentativo di escludere ogni proposizione non verificata. Il remoto contesto di motivazione dell'*epoché* trova la sua espressione nell'ideale di una scienza assolutamente fondata. Ambedue contesti di motivazione hanno però sulle proprie spalle un mucchio di riflessioni di tipo genuinamente filosofico – ad esempio la concezione della realizzazione della verità nel giudizio, della sua verifica, della distinzione fra giudizi veri e falsi, dei criteri di scientificità ect. Ne segue che l'*epoché* husserliana è ben lungi da essere il primo atto filosofico. Al contrario, essa esce da molti presupposti autenticamente filosofici, epperò, in quanto viene proclamata come assolutamente primo passo nella filosofia, finisce nell'autocontraddizione. Per queste riflessioni cfr. J.FUCHS, *op.cit.*, pp. 44-47 e 158-167.

