



Ontologie
Realtà delle cose e cose della realtà



Ontologie

Realtà delle cose e cose della realtà

EDITORIALE

7
**Durezza della realtà,
durata dell'ontologia**
Claudio Tarditi

13
**Realtà come
emergenza**
Maurizio Ferraris

19
**Fenomenologia tra-
scendentale e onto-
logia universale**
Francesca Dell'Orto

31
**Husserl: per una defini-
zione del trascenden-
tale e delle sue impli-
cazioni ontologiche**
Mario Autieri

47
**La negatività naturale.
Riflessioni sull'on-
tologia della car-
ne nella filosofia
di Merleau-Ponty**
Luca Vanzago

55
**La carne e il tatto nel
De Anima di Aristote-
le. Un'interpretazio-
ne fenomenologica**
Diego D'Angelo

69
**Il *pluralismo esi-
stenziale* di Étienne
Souriau. Breve intro-
duzione alla filosofia
dei modi di esistenza**
Filippo Domenicali

85
**Un mondo di espe-
rienza neutra**
Giacomo Foglietta

99
**Hermeneutics or
Mathematics?
Two Ways of Thin-
king Plurality Today.**
Gert-Jan van der Heiden

113
**Ontologie neofre-
ghiane: le origini e gli
sviluppi più recenti**
Michele Lubrano

127
**Pseudo-designazio-
ni ed entità imma-
ginarie in G. Ryle**
Lorenzo Paudice

139
**Idealismo e realismo
secondo l'ontologia
del *Tractatus logi-
co-philosophicus***
Alfonso Di Prospero

Durezza della realtà, durata dell'ontologia

Claudio Tarditi

La realtà è dura, si dice. Non è una questione di “visione pessimistica del mondo”, come si potrebbe pensare di primo acchito. Piuttosto, è la semplice – quasi ovvia – constatazione che il nostro incontro con la realtà è sempre anche uno “scontro”, un impatto con qualcosa che ci precede e ci resiste. Metaforicamente, uno scontro con qualcosa a cui non importa nulla della nostra esistenza. Può essere un impatto traumatico o gioioso, ma si tratta pur sempre di un impatto. Ora, l'ontologia ha precisamente il compito di descrivere il reale, *ciò che c'è*, senza ri(con)durre la durezza del reale a elementi a esso estranei.

Bisogna ammetterlo: purtroppo non abbiamo alcuna priorità ontologica sugli altri enti che popolano il mondo. Il fatto che possiamo parlarne – cosa che non può fare, per esempio, una sedia – non significa che l'esistenza degli oggetti dipenda dal nostro pensiero. Tuttavia, il pensiero occidentale nel corso della propria storia ha messo a punto una grande varietà di strategie per attenuare, se non addirittura negare, tale impatto con la durezza del reale, con risultati non sempre felici. Tant'è che, come quasi universalmente riconosciuto, il Novecento – anche sotto la spinta delle immani tragedie di cui è stato al tempo stesso protagonista e spettatore – si è trovato come costretto a rimettere in questione i pilastri dell'ontologia classica e moderna. Ciononostante, tale crisi ha dato avvio, per così dire, a una grande “rinascita” dell'ontologia, tanto in ambito continentale quanto analitico. In altri termini, il dibattito contemporaneo ha visto, e vede tuttora, fiorire una pluralità di prospettive incentrate sull'ontologia e sulla sua rilevanza essenziale per una descrizione della realtà che non persegua più l'obiettivo di ridurne la durezza. Così, alle ben note critiche dell'ontologia proposte – solo per citare alcuni tra gli autori più noti in Europa e oltreoceano – da Nietzsche, Husserl, Heidegger, Derrida, Whitehead, Russell, Carnap e Wittgenstein, è seguito un profondo ripensamento dello statuto dell'ontologia e della sua funzione all'interno del discorso filosofico contemporaneo e – si spera – futuro. È dunque un fatto storico che i vari approcci critici contemporanei all'ontologia abbiano, per così dire, liberato nuovi modelli teorici in grado di fornire una molteplicità di risposte alla questione fondamentale *cos'è la realtà?* O, più precisamente, *cosa significa affermare che qualcosa esiste o può essere detto reale?*

Questo numero di *Philosophy Kitchen* si propone di attraversare alcuni dei maggiori indirizzi del pensiero contemporaneo – tanto di ispirazione analitica quanto continentale – che hanno segnato in modo indelebile la riflessione occidentale attorno alla questione dello statuto dell'ontologia. Non è un caso che il numero si apra con un incisivo contributo di Maurizio Ferraris, che sintetizza qui le ragioni essenziali del Nuovo Realismo, ormai oggetto di dibattito a livello internazionale, e della propria concezione della verità come «emergenza». Pur nella molteplicità degli approcci qui presentati, il motivo conduttore che s'impone chiaramente può essere individuato nella necessità per la filosofia – di oggi ma soprattutto di domani – di farsi carico seriamente della realtà e della sua infinita capacità di modellare la soggettività umana attraverso la storia. Definitivamente tramontato il mito moderno del soggetto *copula mundi*, si apre così lo spazio per una riconsiderazione più disincantata, ma non per questo meno impegnata, del reale in tutte le sue molteplici sfaccettature.

Tale ispirazione, che è al tempo stesso un obiettivo, è ben evidente nei due articoli dedicati al problema dell'ontologia in E. Husserl. Infatti, Francesca Dell'Orto e Mario Autieri riaprono nei loro contributi la complessa questione dello statuto fenomenologico dell'ontologia mostrando – con grande rigore filologico – come la tradizionale critica secondo cui Husserl avrebbe ridotto la realtà all'ontologia monadica non sia più condivisibile in quanto parziale, se non fondamentalmente scorretta. Se si prende davvero sul serio la monumentale opera husserliana, compreso l'enorme lascito di manoscritti ancora in corso di pubblicazione, ci si accorge abbastanza agevolmente che l'idealismo fenomenologico non implica in alcun modo l'assunzione della tesi secondo cui la realtà dipende interamente dalla coscienza. Come afferma Costa (2009),

le manifestazioni non diventano dunque manifestazioni di qualcosa grazie a un intervento sovrano del soggetto che conferisce loro, dall'esterno, una forma. E infatti, a margine della sua copia d'uso di *Idee I*, laddove aveva parlato della noesi come di una “messa in forma” che introduce l'intenzionalità in quelle morte materie che sono i dati sensibili, Husserl annota che si tratta di un “modo discutibile di esprimersi” (Husserl 2002, 215). [...] i dati sensibili stessi non si presentano come materie “informi” soggette alle interpretazioni o alle apprensioni soggettive, ma esibiscono una capacità di autostrutturazione, poiché *le sintesi passive alludono a una strutturazione interna a ciò che si manifesta, e dunque esprimono delle sintesi che si realizzano dalla parte dell'essere e non della soggettività.* [...] Per questo, il senso in cui l'oggetto deve essere inteso non è una costruzione soggettiva, ma qualcosa che si impone al soggetto. (57–58).

In sintesi, le labirintiche analisi husserliane sulla passività della coscienza evidenziano che la realtà agisce sulla coscienza intenzionale ben prima che quest'ultima svolga le proprie funzioni di attribuzione di senso al mondo. Come a dire: è la realtà a modellare la coscienza intenzionale ben prima che quest'ultima tenti a sua volta di agire sulla realtà, modificandola. Nella stessa direzione si muove anche il saggio di Luca Vanzago, che mostra efficacemente come la fase più matura del pensiero di Merleau-Ponty, pur non abbandonando mai le proprie radici fenomenologiche, prospetti uno scenario in cui alla coscienza è sottratto ogni privilegio ontologico in evidente contrasto con l'analitica esistenziale di Heidegger. In questo senso, il lascito merleau-pontiano va ricercato soprattutto nella ne-

cessità di ripensare il rapporto natura-coscienza evitando i due estremi del costruttivismo più radicale e, dall'altro lato, una visione puramente empirica della contingenza. Anche il contributo di Diego D'Angelo, dedicato a una rilettura fenomenologica del *De Anima* di Aristotele, mira in primo luogo a indagare la portata ontologica del tatto come condizione di possibilità del nostro accesso agli oggetti: beninteso, non per la “messa in forma categoriale” degli oggetti, ma per l'esperienza degli oggetti *in quanto tali*. In questa prospettiva, e in dialogo con Derrida e Nancy, che al toccare hanno dedicato studi decostruttivi imprescindibili, D'Angelo mostra come Aristotele intenda la carne non come organo di senso, ma come *medium* del tatto. Più precisamente, essa non è parte dell'organismo ma oggetto nel mondo: la possibilità dell'ontologia, ossia di un discorso sugli oggetti in quanto tali, poggia dunque sulla particolare funzione della carne come elemento medio tra la realtà e gli organismi che ne fanno esperienza.

In consonanza con quanto suggerisce Varzi, secondo cui il compito dell'ontologia è di fornire una sorta di «inventario completo del tutto» (2005, 3), l'articolo di Filippo Domenicali si concentra su E. Souriau, filosofo troppo presto dimenticato, che a tale progetto ha dedicato la propria attività filosofica. Le nozioni di «aseità» e «abalietà» costituiscono proprio il tentativo di Souriau di fornire una mappatura dei molteplici modi di esistenza del reale a partire da una prospettiva alternativa sia al bergsonismo sia alla fenomenologia. Anche nel testo di Giacomo Foglietta, dedicato a James, possiamo trovare una serrata critica alla tradizione costruttivista: fortemente influenzato da Whitehead, James afferma che il soggetto non svolge alcun ruolo essenziale nell'«esperienza pura», in quanto la soggettività risulta già sempre inclusa nella natura processuale del mondo. Tale concezione della realtà come processo dà luogo a un'ontologia pluralista che, fra l'altro, anticipa una delle tematiche più complesse del dibattito filosofico degli ultimi decenni, ossia la stretta connessione tra filosofia, biologia e neuroscienze. Alla possibilità di un'ontologia pluralista è dedicato anche il contributo di Gert-Jan van der Heiden, che mette a confronto due concezioni opposte della realtà: quella “poetico-ermeneutica” e quella “matematica”, rappresentate qui rispettivamente da Nancy e Badiou. Van der Heiden mostra come, da un lato, Badiou critichi duramente la concezione ermeneutica della realtà, che a suo parere muove sempre da una «decisione» su cosa possa o meno essere assunto come oggetto e che, conseguentemente, funge da terreno condiviso dalle molteplici interpretazioni, mentre, dall'altro lato, come la stessa concezione matematica dell'evento conduca Badiou a reintrodurre surrettiziamente alcuni elementi della tradizione poetico-ermeneutica.

Last but not least, questo numero di *Philosophy Kitchen* si chiude con tre contributi di orientamento analitico, rispettivamente dedicati a Frege, Ryle e Wittgenstein. Nel primo, Michele Lubrano traccia un bilancio critico dell'ontologia della matematica di Frege e di alcuni altri modelli di platonismo delle entità astratte, mostrando validità e limiti del logicismo, fondato sull'identificazione delle proposizioni dell'aritmetica e di quelle della logica. Nel secondo testo, Lorenzo Paudice analizza la questione degli oggetti immaginari e delle pseudo-designazioni, mostrando come l'assunzione della logica di Russell conduca Ryle, in aperto contrasto con ogni forma di cartesianismo, ad analizzare l'atto dell'immaginazione e il problema della designazione senza referente. Infine, Alfonso di Prospero si concentra sulla distinzione realismo-idealismo nel *Tractatus* di Wittgenstein, con particolare riferimento alla semantica ivi sviluppata. Nella prospettiva qui adottata, la distinzione interno-esterno, corrispondente

a quella idealismo-realismo, si precisa come distinzione tra nomi e proposizioni, dove noi conosciamo sempre il significato dei primi e ignoriamo quello delle seconde, in quanto sempre relativo a una certa situazione.

In conclusione, ci auguriamo, se non di aver fornito una panoramica completa dei modelli ontologici oggi attivi (impresa del resto improba), di aver almeno ripercorso alcune delle direzioni principali che le ontologie hanno intrapreso nel corso del Novecento e oltre. Come già accennato in apertura, la possibile sintesi di questo itinerario così multiforme va ricercata probabilmente nell'idea secondo cui l'ontologia, per essere tale, deve farsi carico del reale in tutta la sua durezza e inaggirabilità. Non accettarla supinamente, ma neppure smussarne gli angoli e le asperità attraverso strategie mistificatorie. L'ontologia meriterà così di mantenere un posto di riguardo tra le discipline filosofiche se, e solo se, resterà fedele alla «voce inascoltata del reale» (Girard 2006). In altre parole, la “durata” dell'ontologia – cioè la sua utilità per noi, semplici artigiani del pensiero – è direttamente proporzionale alla “durezza” della realtà.

Bibliografia

- Costa, V. (2009). *Husserl*. Roma: Carocci.
- Girard, R. (2006). *La voce inascoltata della realtà*. Trad. it. di G. Fornari. Milano: Adelphi.
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Varzi, A. (2005). *Ontologia*. Roma-Bari: Laterza.

Realtà come emergenza

Maurizio Ferraris

In this paper I intend to present my perspective on truth as “emergence” within the context of the recent debate about what I called in my previous works “New Realism”. Through a radical critique of any variety of constructivism, namely the thesis according to which subject and object cannot be conceived of outside their reciprocal relation, I will emphasize that the universe emerged independently from the subject, provided that reality has no need to be thought of in order to be as such. This means that the subject has no ontological priority over reality. Rather, reality is nonemendable, insofar as it resists our attempts to modify it according to our subjective categories. On the opposite, nowadays the task of philosophy is to search for «what is real in reality».

1. Venire a galla

Prima o poi, dice il proverbio, la verità viene a galla. Come dire che viene a galla anche la realtà, di cui la verità è testimonianza. Viene a galla una verità che abbiamo sempre saputo, anche se una filosofia insufficiente, facile e negativa ha preteso di metterla da parte per raccontare qualche favola. In particolare, la favola secondo cui noi non avremmo rapporto con gli oggetti, ma solo con gli oggetti quali appaiono a noi (ovvio che sia così. E allora?). La favola secondo cui il culmine del pensiero critico sarebbe la tesi secondo cui non esiste né soggetto né oggetto, ma solo la relazione tra soggetto e oggetto (come dire che non esiste la mano destra e la mano sinistra, ma solo le mani unite nella preghiera o nella stretta di mano). Gli ingredienti della favola sono semplici: c'è un Io penso che costruisce il mondo attraverso lo spazio, il tempo e le categorie. Senza lo penso, niente spazio, niente tempo, niente mondo. Ovviamente, potete sostituire all'austero insieme "spazio, tempo, categorie" degli altri ingredienti, a secondo delle epoche: la storia, il linguaggio, l'ideologia. Il risultato sarà sempre quello: senza soggetto, niente mondo.

Il nuovo realismo non è altro che la stanchezza nei confronti di questa favola. Parlando del nuovo realismo sul *New York Times* del 13 aprile 2015, Crispin Sartwell ne ha sottolineato il carattere fondamentale nell'idea secondo cui non siamo noi che costruiamo il mondo, ma è il mondo che costruisce quello che noi siamo. La verità, e la realtà a cui si riferisce, emerge per forza propria, in un movimento che va dal mondo al pensiero, invece che essere costruita con le deboli facoltà degli esseri umani, come hanno immodestamente preteso tanti filosofi. Aprirsi alla realtà come emergenza significa capire quanto sia vero che ci sono più cose tra la terra e il cielo di quanto ne sognino le nostre filosofie.

Insomma, il mondo ha una funzione positiva, è la struttura da cui emergono gli esseri viventi, il loro mondo sociale, il loro mondo ideale. Sembra ovvio, ma non è così. Il realismo suscita dei timori un po' ingenui che confondono il nuovo realismo con la vecchia *Realpolitik*, quasi che l'appello al reale coincida con l'accettazione del reale e delle sue necessità. Ovviamente non è così. Essere realisti non significa accettare il reale: significa cercare di conoscerlo per poterlo trasformare. Senza dimenticare, però, che se siamo noi che interveniamo nel mondo portando la novità e la possibilità, è soprattutto perché il mondo ci precede con una storia evolutiva di cui noi siamo i frutti magari felici ma sicuramente tardivi.

Nelle pagine che seguono vorrei contestare la favola del costruttivismo e della *Realpolitik* prendendo le cose un po' alla lontana, e raccontando una storia che inizia con il Big Bang. Niente paura, però: se la storia è decisamente lunga, il racconto è sintetico: me la caverò in tre pagine, e in sei stazioni, come nel famoso excursus di Nietzsche intitolato *Come il mondo vero "finì" per diventare una favola*, tranne che qui la morale conclusione è un po' meno deprimente. Il mondo esiste, non è una favola, e può offrirci delle possibilità e non solo delle illusioni.

2. 13,7.000.000.000 a. c. L'emergenza dell'universo

Circa quattordici miliardi di anni fa è emerso l'universo con il *Big Bang*. L'energia è diventata materia e ha dato luogo allo spazio e al tempo, che prima non c'erano. È quello che ci dice la fisica da un secolo a questa parte, ma è anche quello che avevano intuito tanti filosofi prima dei fisici.

Tra questi, in particolare, il giovane Kant, il cosiddetto "Kant precritico",

quello precedente al grande apparato per cui l'io contiene lo spazio, il tempo e le categorie, e costruisce il mondo. L'apparato che ha incantato generazioni di professori, forse perché gli dava l'impressione di contare qualcosa (anzi, un po' più che qualcosa: se non ci fossi io, non ci sarebbe l'universo), ma che è inspiegabile sulla base di ciò che è avvenuto quattordici miliardi di anni fa.

Poco prima, c'era solo energia. Poi sono emersi la materia, lo spazio e il tempo. E gli schemi concettuali e l'io penso erano ancora di là da venire, non ci sarebbero stati per miliardi di anni. Forse i professori non sono così ontologicamente decisivi.

3. 230.000.000 a. c. L'emergenza degli individui

Ovviamente, dei professori, miliardi di anni dopo, si sarebbero impegnati a capire che cosa era successo al momento del *Big Bang*, e ad adoperarne le forze, che è una cosa bellissima e utilissima. Ma questo è epistemologia, cioè sapere, non ontologia, cioè essere. I professori non creano il mondo ma, quando va bene, lo conoscono.

La cosa più importante, però, in tutta questa storia, è che sarebbe andata come è andata anche se nessun professore l'avesse conosciuta. Per esempio, duecentotrenta milioni di anni fa sono apparsi i dinosauri sulla terra. Non c'erano professori o *Ich Denke* in giro, dunque, bisogna concluderne, quei dinosauri non erano fenomeni (cioè oggetti percepibili dai professori) ma cose in sé, cioè gli oggetti come li percepiscono tutti gli altri, e anche i professori quando non fanno i professori.

Bene, quei dinosauri sono stati esattamente quello che erano, e hanno interagito con tantissimi altri oggetti, senza l'intervento di alcun io penso. Certo, il *Tyrannosaurus Rex*, posso dirlo con una certezza strana perché non soltanto empirica, non ha mai saputo di chiamarsi *Tyrannosaurus Rex*. Eppure, questo non gli ha impedito di essere esattamente quello che era, all'insaputa di qualunque professore.

4. 120.000.000 a. c. L'emergenza della società

Di solito, i professori e gli amici della tirannia dell'io penso reagiscono cambiando argomento. E dicendo che sì, magari lo spazio, il tempo e gli individui non sono frutto del pensiero, ma la società sì.

Come negare, infatti, che la società sia costruita? E nel professore si fa avanti il sogno del contratto sociale: gli umani si incontrano, costruiscono una lingua, e con quella lingua firmano un contratto che regolerà le loro interazioni, pressappoco come fanno i professori nello studio dei loro commercialisti.

Sarà. Ma centoventi milioni di anni fa ha avuto inizio una grandiosa impresa evolutiva, quella della società più perfetta che conosciamo, le termiti. Che all'inizio non erano sociali, lo sono diventate poco alla volta. E lo saranno anche quando gli umani avranno abbandonato la terra, in buona parte per i loro errori dovuti al credersi così importanti.

Il tempo e la materia non mancavano, ed è questo che non dobbiamo mai dimenticare. L'idea che il mondo sia costruito dall'io, così come l'idea che il mondo sia creato da Dio, hanno una spiegazione molto semplice. Persone che credevano che il mondo fosse finito, e di età non superiore ai 6000 anni (era l'idea dominante ancora nell'Ottocento) non potevano non spiegare l'esistenza di

strutture complesse con l'ipotesi di una creazione divina o di una costruzione concettuale.

Ma noi sappiamo invece che il tempo è infinitamente più lungo e la materia enormemente più grande, e non abbiamo bisogno di creazionismi o costruttivismi. Basta l'emergentismo. Diamo tempo al tempo, e spazio allo spazio, e verà fuori di tutto, compresa la piramide di Cheope e la *Critica della ragion pura*.

4. 120.000 a. c. L'emergenza dell'io

Dunque, abbiamo spazio, tempo, individui, società, e non abbiamo ancora l'io penso. Questo suggerisce che l'io penso non sia poi così importante come credono i professori, e che il mondo è più grande e più ricco di quanto non ci racconti il viaggio intorno alla nostra stanza che ci viene offerto dagli antirealisti.

Per esempio, quando è nato l'io? Difficile rispondere a questa domanda, e ci si perde in molte congetture. Restando dalle parti della Piramide di Cheope chiediamoci per esempio quando è nato l'Egitto, una civiltà che ha contato molto nella storia dell'io, perché è stata una delle inventrici della scrittura. E la scrittura ci ha permesso di trasmettere i nomi, questo pezzo dell'io così importante (pensiamo ai milioni di io che sono esistiti prima della scrittura, e di cui non ci resta il nome). Bene, qui abbiamo a che fare con un processo lentissimo, che nasce intorno a un fiume, e progressivamente dà vita a una economia, a un governo, a una teologia, senza che nessuno prenda propriamente una decisione. Nessuno ha scelto di costruire Anubi, Osiride, o che certe tombe (che sicuramente erano importanti per l'emergenza dell'io) evolvessero in piramidi. È successo per un motivo molto banale: perché la realtà è grande e perché centoventimila anni sono tantissimo tempo, sono quattromilaottocento generazioni.

Probabilmente, alla fine del processo, per esempio quando Theut va a presentare al faraone Thamus la sua invenzione, la scrittura, c'è stato un io più o meno come quello di Kant (anche se ancora Socrate sentiva delle voci provenienti dall'esterno, residui di una mente bicamerale e dunque di un io dai confini labili, cosa che probabilmente non avveniva a Kant). E ci saranno state anche delle categorie per classificare concettualmente il mondo.

5. 12 marzo 1989. L'emergenza della volontà

Bene, a questo punto abbiamo tutto: lo spazio, il tempo, la società, l'io, le categorie. Tutto è venuto fuori per costruzione? Certo che no: è venuto fuori per emergenza. Attraverso un movimento che va dal mondo all'io e non dall'io al mondo. Questo, e non altro, è il realismo.

Ma gli esseri umani, si dirà, sono anche volontà. Certo, indubbiamente, ma sarebbe un errore considerare tutto questo come un *prius*, come un dato originario. Per capirlo basta prendere in esame un evento molto più vicino a noi di quanto non lo siano le sterminate antichità di cui ho parlato sinora. Mi riferisco al *web*, nato ventisei anni fa, che costituisce un esempio eminente di tecnica.

Bene, il *web* ha mostrato che l'uomo è un animale dotato di linguaggio, come diceva Aristotele, che è un animale sociale, come anche diceva Aristotele, ma soprattutto (e questo Aristotele non lo ha detto) che è un animale mobilitato. Pronto a sottomettersi a richieste di ogni tipo, e anzitutto pronto a rispondere in qualunque momento.

Per i motivi più vari, e ovviamente per la vanità che spinge a esibirsi sui

social network, e ovviamente che ci porta qui, oggi. Che la volontà sia immediatamente libertà, come pensava Kant, è tutto tranne che certo, e riconoscere questo, riconoscere che ben lungi dal nascere liberi per finire in catene nasciamo in catene e abbiamo la perversa tendenza ad amarle, anche questo è realismo.

6. 23 giugno 2011. L'emergenza della libertà

Riconoscere l'amore delle catene e la pulsione verso la servitù volontaria significa accettare tutto questo? Solo uno sciocco potrebbe pensare che voler accertare la realtà significhi necessariamente volerla accettare.

No, questa non è l'idea del nuovo realismo. La realtà esiste perché resiste, nel bene come nel male. Ma se resiste, se dunque è fatta di una stoffa più solida di quella di cui sono fatti i sogni, è anche in grado di offrire delle possibilità, e di aprire lo spazio della libertà.

In fondo, quello che stava a cuore a me e a Markus Gabriel il 23 giugno di quattro anni fa, quando gli ho proposto di intitolare "Nuovo Realismo" il convegno internazionale che stava organizzando a Bonn, è proprio questo: la libertà, che è innanzitutto la consapevolezza di quanto questo bene sia raro, non ovvio, e così contrastante con il legno storto dell'umanità. Si può raddrizzare un legno storto? Sì, se si ha fortuna e se ci si mette di impegno. E riuscirci può essere fonte di una immensa felicità – molto superiore alla noia della canzone da organetto "non c'è soggetto e oggetto, c'è la relazione". Insomma, come ha scritto Alain Badiou nel suo recentissimo *A la recherche du réel perdu*, "Oggi dobbiamo essere convinti che, malgrado i lutti che il pensiero ci impone, cercare quel che c'è di reale nel reale può essere, è, una passione gioiosa".

Bibliografia

- Badiou, A. (2015). *A la recherche du réel perdu*. Paris: Fayard.
Ferraris, M. (2014). *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: Laterza.
Id. (2016). *Emergenza*. Torino: Einaudi.

Fenomenologia trascendentale e ontologia universale

Francesca Dell'Orto

Usually, Husserlian phenomenology is thought to bring the question concerning reality and being back to the question of reduction, and thereby to the status of objectivity. In other words, from Husserl's standpoint, it seems that ontology can be rightly grasped only in its relation to the immanence of consciousness. For this reason, he has often been accused of idealism. Nonetheless, we have to go deeper into the relation between consciousness and being, subjectivity and reality, in order to understand the authentic sense of Husserlian idealism, in both its epistemological and ontological interpretation. In doing that we will encounter the notion of "universal ontology", which leads us to go beyond the boundaries of formal and material ontologies, and reconsider the whole ontological discourse in light of transcendental phenomenology. This means that we cannot isolate the level of natural ontology from that of monadic ontology, which in turn readdresses us to its genetic constitution.

1. Premessa

Ogni lettore di fenomenologia sa quanto la questione intorno all'ontologia e, di conseguenza, al realismo, nell'opera husserliana sia e sia stata dibattuta fin dagli albori della fenomenologia stessa. L'intento di questo articolo è di spostare il fuoco dell'attenzione dal piano delle categorie dell'ontologia formale e regionale – piano rispetto al quale la proposta di un realismo fenomenologico è probabilmente a lungo andare contraddetta a causa dell'asimmetria ontologica tra coscienza e mondo sancita dalle *Idee* – per inserire il discorso ontologico in un quadro più ampio dove, se ancora di ontologia si può parlare, è al prezzo di accettarne una torsione e un ampliamento semantico nella direzione della fenomenologia trascendentale.

In questa sede non ci attarderemo dunque a ripercorrere tutte le tappe della controversia, in alcuni suoi aspetti già abbastanza nota, idealismo-realismo, per la quale rimandiamo a studi specifici. ¹ Basti qui ricordare che essa fu suscitata dalla almeno apparente svolta di Husserl, consumatasi tra il 1906 e il 1908, ² verso una ridefinizione della fenomenologia nei termini di filosofia trascendentale, a cui viene attribuito il compito di portare alla luce quelle strutture soggettive che consentono agli oggetti di apparire alla coscienza. Per i primi allievi di Husserl, esponenti dei circoli fenomenologici di Monaco e Gottinga, si trattava di una svolta sorprendente quanto inaccettabile, poiché negava le radici anti-psicologistiche e realistiche – a loro avviso riassunte nel motto celebre *Zu den Sachen selbst* – della fenomenologia delle *Ricerche logiche* sfociando inevitabilmente in un idealismo di stampo soggettivista. Il trascendentale risponde per Husserl innanzitutto a un'istanza critica, ovvero epistemologica, nel senso kantiano: la fenomenologia deve da questo momento in poi attingere al processo dinamico del vivere trascendentale nelle modalità primordiali del suo sorgere originario. In questo senso la fenomenologia trascendentale sarebbe una fenomenologia del trascendentale, orientata a reperire le condizioni soggettive di possibilità dell'esperienza. La riduzione trascendentale, poi, introdotta nelle *Idee I* rendendo irrecuperabile la rottura con gli allievi, sarebbe colpevole secondo questi ultimi di impedire il passaggio, per così dire, "dal fenomeno all'essere", dal semplice dato psichico e contingente al dato valido a priori. La riduzione trascendentale avrebbe in altre parole impedito la stessa visione d'essenza (o ideazione), cioè il raggiungimento dell'essenza a partire dal dato fattuale, vanificando quella che d'ora in poi prenderà il nome di «riduzione eidetica». ³

I fenomenologi realisti non si oppongono dunque alla riduzione *tout court*, ma ravvisano un'opposizione diretta, ancorché inaccettabile, tra la riduzione di ogni trascendenza a un ché di costituire e il contenuto eidetico della trascendenza stessa.

Il *tournant* trascendentale prenderebbe tuttavia, nella ricostruzione di Lavigne – molto attento ai resoconti di Adolf Reinach e Theodor Conrad, ma anche di Jean Héring – una seconda accezione,

¹ Per una ricostruzione della svolta trascendentale di Husserl suggeriamo almeno l'ottimo lavoro di Lavigne, 2005. Sul realismo fenomenologico si veda invece Besoli & Guidetti, 2000.

² La datazione, ricostruita con precisione da Lavigne, conferma grosso modo quanto già affermato da W. Biemel nella sua "Einleitung des Herausgeber" alla husserliana *Die Idee der Phänomenologie* (SS 1907).

³ Lohmar è dell'avviso che la riduzione eidetica, pur essendo senz'altro un metodo irrinunciabile della fenomenologia, non costituisca una riduzione nel senso più strettamente metodologico: «Essa non si propone alcuna purificazione astrattiva di un campo di esperienza al fine di esaminare la validità di una posizione su questa base di esperienza» (Lohmar 2013, 5). Probabilmente è proprio questa la caratteristica che la rendeva gradita ai realisti.

questa volta ontologica. Nel momento stesso in cui Husserl tenta una fondazione fenomenologica dell'idealismo trascendentale, infatti, questa verrebbe a implicare una vera e propria tesi metafisica, assumendo che l'ente non abbia un essere proprio al di fuori della sua oggettività, cioè del suo essere costituito da una coscienza. Quel mondo, la cui tesi di esistenza continuava a permanere in sé nonostante la riduzione eidetica, «come ciò che è stato messo tra parentesi sussiste ancora dentro le parentesi, o come ciò che è stato messo fuori circuito sussiste ancora fuori del circuito» (Hua III/1, 69) diviene ora, grazie all'introduzione della coscienza trascendentale, un mondo “per me”,

[...] *un essere meramente intenzionale*, quindi tale da avere il senso, meramente secondario e relativo, di un essere per una coscienza. [È un essere che la coscienza pone nelle sue esperienze], che può per principio essere intuito e determinato soltanto come ciò che permane identico nella molteplicità delle manifestazioni motivate, ma che, *all'infuori di questa identità*, è un nulla. (Hua III/1, 122-123)

La posizione di Husserl va maturando fino a che, nel 1929, data di pubblicazione di *Logica formale e logica trascendentale*, la prossimità semantica tra fenomenologia, idealismo e trascendentale è dichiarata. Nella *Postilla alle Idee*, risalente al 1930, compare poi esplicitamente l'espressione «idealismo trascendentale-fenomenologico», la cui formulazione compiuta si ritroverà, di lì a poco, nelle *Meditazioni cartesiane*. Qui leggiamo significativamente:

La fenomenologia è idealismo solo nel senso di un'autoesplicazione (*Selbstausagebung*) del mio ego come soggetto di ogni possibile conoscere, condotta nella forma di una scienza egologica sistematica, avendo cioè di mira ogni senso dell'oggetto esistente che deve appunto potere aver senso per me come ego. Questo idealismo non è formato da un gioco di argomentazioni che debba vincerla nella lotta dialettica contro i realismi. Esso è [...] rivelazione sistematica dell'intenzionalità costitutiva stessa. (Hua I, 109)

Anzi, proprio nel riconoscere che la realtà in cui si iscrive la cosa, nel suo essere esperita, è la stessa in cui avviene l'esperienza, la fenomenologia dichiara che i due universi

[...] si appartengono reciprocamente e questa appartenenza essenziale è anche unità concreta [...]. Non ha senso voler cogliere l'universo del vero essere come qualcosa che stia al di fuori dell'universo della coscienza possibile, della conoscenza possibile, dell'evidenza possibile [...]. (Hua I, 107)

Avrebbe dunque ragione Jean-François Lavigne a riconoscere nel progetto filosofico husserliano un'intrinseca coerenza e continuità. Lo studioso francese ricostruisce con estrema precisione gli snodi che tra la fine del 1906 e il 1908 conducono Husserl a configurare il problema della teoria della conoscenza come un «riassorbimento dell'essere empirico nelle connessioni della coscienza assoluta» (Lavigne 2005, 672). Se è vero che solo la riduzione eidetica appare all'opera nella prima edizione delle *Ricerche logiche*, mentre l'epoché e la riduzione fenomenologica vengono teorizzate successivamente, esse vengono però legittimate da Husserl attraverso un principio di motivazione intrinseca che legherebbe senza

soluzione di continuità l'atteggiamento naturale alla riduzione trascendentale, il metodo fenomenologico all'idealismo trascendentale. Lavigne ravvisa in questo percorso il delinarsi di una pericolosa confusione tra ontologia ed epistemologia. Infatti, affinché il trascendentalismo husserliano non incorra nella confusione tra il "come" della manifestazione, cioè il modo in cui le cose si manifestano, e la loro stessa esistenza, occorre sì sottolineare la necessità logica della riduzione, ma anche metterne in luce la via d'accesso a partire dall'atteggiamento naturale, e il suo ritorno a un realismo naturale in quanto legittimamente, ossia fenomenologicamente, fondato. Tuttavia, fin dal 1900-1901, permarrebbe, secondo Lavigne, un equivoco tra quella che egli definisce la «tesi modale», secondo cui il dato oggettuale è immediatamente dato anche come percepito, attestando una corrispondenza diretta tra il suo essere e la sua presentazione, e la cosiddetta «tesi dell'effettività», che consisterebbe invece nella mera esposizione alla cosa, senza che questa sia determinata nel suo essere e in ciò che porta a manifestazione. Non è un caso che l'anfibologia tra tesi modale e tesi dell'effettività compaia già, secondo Lavigne, nelle *Ricerche logiche*, ove Husserl mette a tema il rapporto tra percezione e giudizio categoriale: la percezione viene così definita a partire dalla sua possibile relazione con un giudizio che essa dovrebbe confermare o smentire. Non siamo allora di fronte a uno schiacciamento dell'effettività del dato sul piano epistemologico di un'operazione giudicativa? Dobbiamo forse concludere che in Husserl si assiste irrimediabilmente alla perdita del senso fenomenologicamente autentico dell'effettività e alla dipendenza della riduzione trascendentale da una conversione ontologica dell'eidetica, in virtù della quale il fenomeno del mondo viene a coincidere *ipso facto* con il suo essere? L'atteggiamento naturale genuinamente vissuto, punto di partenza per un corretto realismo fenomenologico, non produce per Lavigne alcuna «tesi del mondo» da parte della coscienza, poiché è espressione di una radicale passività, di un'evidenza intuitiva ancora incapace di alcun oggetto. L'apparire si dà a questo livello come inessenziale rispetto all'essere che si fenomenalizza in esso, mentre per Husserl l'eccesso ontologico dell'ente sul suo apparire verrebbe riconosciuto in maniera troppo limitata.

D'altra parte, accettare l'essere come un dato di fatto irriducibile, come brutta effettività, è per Husserl prova di realismo ingenuo già a livello percettivo. Giovanni Piana ha fatto giustamente osservare:

L'effettuazione di posizioni d'essere deve essere annoverata fra le caratteristiche interne della percezione: nello stesso tempo, questa effettuazione è strettamente vincolata alla norma che si istituisce nella sintesi. Accade così che, qualora nessuna norma si manifesti nella sequenza, qualora dunque venga meno la coesione, contenutisticamente fondata, che conduce a risultati sintetici, tendiamo già per questo fatto a mettere in questione l'eserci stesso di ciò che viene presentato, e *dunque* a dubitare che il decorso percettivo sia un decorso percettivo autentico. (Piana 1979, 25)

Se è vero, cioè, che la percezione restituisce un'evidenza ontologica, allo stesso tempo essa ci rimanda a una capacità sintetica, poiché la percezione stessa presenta, pur nel variare degli adombramenti percettivi di cui consta, un unico oggetto, la cui unità deve essere dunque istituita, per via associativa, all'interno della molteplicità stessa. Tale associazione, definita anche da Husserl «un a priori innato» (Hua I, 25), rinvia al concetto di «sintesi figurata» elaborato da Kant per definire la sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile (cfr. Lohmar 1993)

e dunque rinvia a una sintesi temporale. Questa osservazione che, nel chiamare in causa la passività dell'associazione, da un lato introduce un criterio di unificazione oggettiva su base temporale e dall'altro, proprio attraverso il richiamo alla temporalità, porta alla luce la permeabilità di livelli costitutivi differenti, ci servirà da guida nella nostra argomentazione.

L'interpretazione di Lavigne, pur ben argomentata, ci sembra quindi del tutto convincente solo a patto di restringere considerevolmente la nozione stessa di ontologia e di trascurarne l'intreccio, a nostro avviso dirimente per la questione, con le analisi genetiche sulla temporalità.

2. Messa in discussione

Un primo passo, necessario per articolare ulteriormente il problema, consiste nel problematizzare la nozione stessa di idealismo. La fenomenologia non intende certo mettere in questione la legittimità, e la necessità, dell'ontologia, ma comprendere il motivo di tale legittimità, cioè capire perché all'essere si accompagni un *sensu*. Un'analisi priva di questa profondità è secondo Husserl del tutto sterile. Infatti, come dichiara esplicitamente nella già ricordata *Postilla alle Idee*:

[...] l'idealismo fenomenologico non nega l'esistenza reale del mondo (e innanzitutto della natura) quasi pensando trattarsi di una mera apparenza a cui, anche se inavvertitamente, il pensiero naturale e scientifico positivo soggiaccia. Il suo unico compito, il suo unico merito, è quello di chiarire il senso di questo mondo, precisamente quel senso secondo cui vale per chiunque, conformemente a una reale legittimità, come realmente essente. Che il mondo esista, che sia dato come un universo essente nell'esperienza che di continuo converge verso la concordanza, è perfettamente indubbio. Una cosa completamente diversa è cercare di capire questa indubitabilità, che sostiene la vita e le scienze positive, e di chiarirne il fondamento di legittimità (Hua V, 427-428).

Seguendo la lettura di Dominique Pradelle si può allora interpretare l'idealismo husserliano come esito di una radicalizzazione della rivoluzione copernicana di Kant: quest'ultima si oppone infatti a qualsiasi realismo ontologico incapace di cogliere la dimensione relazionale insita nella nozione stessa di «oggetto» (*ob-jectum*). Proprio la sua radicalizzazione, tuttavia, conduce in Husserl a un approdo trascendentale consistentemente diverso da quello kantiano. Se, infatti, in Kant, la rivoluzione copernicana si inserisce nel quadro delle strutture formali e funzionali di una soggettività finita, in Husserl l'epoché finisce invece per erodere il confine tra finito e infinito, ricettività e creatività (cfr. Pradelle 2012, 349-354). La legittimità del dato in quanto dato sta nel suo essere costituito nella temporalità trascendentale. In questo modo in Husserl una sorta di realismo è riguadagnato a un livello superiore, dove non solo la soggettività trascendentale si dà in maniera apodittica, benché indescrivibile, ma dove, soprattutto, si ricongiunge con la vita, intesa come fatto assoluto della costituzione e, di conseguenza, della "generatività" di ogni ordine di senso.

D'altra parte, proprio per evitare insidiose ambiguità, il termine stesso "idealismo" avrà vita breve nell'opera husserliana. Come Husserl stesso scrive nel 1934 all'abate Baudin «Kein gewöhnlicher "Realist" ist je so realistisch und so konkret gewesen als ich, der phänomenologische "Idealist" (ein Wort, das ich üb-

rigens nicht mehr gebrauche»⁴ (Hua-Dok III/7, 16), in quanto il metodo e la riduzione fenomenologica non negano, bensì presuppongono già sempre, l'esistenza del mondo, ma il mondo, a sua volta, può essere definito tale, può guadagnare cioè uno statuto ontologico, solo perché ridotto, ovvero ricondotto, almeno di principio, a una coscienza. Che il mondo non sussista senza una coscienza non significa tuttavia che esso sia per la coscienza e si risolva in essa, specialmente se la coscienza viene limitata a sua volta entro gli angusti confini egologici.

Evidentemente entra qui in gioco il dibattito sulla funzione attribuita alla costituzione. Alcuni commentatori, tra cui Fink (1976, 152) e Gadamer (1960, 294) – quest'ultimo in maniera decisamente critica – la accostano a una creazione, mentre altri, all'opposto, ne indeboliscono il senso a un *Entgegenkommen* o addirittura, in sintonia con Heidegger, a una semplice *Enthüllung* dell'essente (cfr. De Waelhens 1959, 129-142), uno «svelamento». Un'interpretazione moderata della costituzione è offerta invece da Robert Sokolowski, il quale fa notare come Husserl talvolta utilizzi la forma riflessiva del verbo «costituire» per sottolineare come la costituzione dell'oggetto non possa essere totalmente causata da qualcos'altro (cfr. Sokolowski 1964, 216) e sia dunque incompatibile con una creazione. Il modo riflessivo alluderebbe così al fatto che ogni costituzione attiva presuppone una costituzione passiva soggiacente che rende a rigore inesatta l'espressione: «Io costituisco». La via indicata da Sokolowski ci induce quindi a ritenere che le letture di Fink e Gadamer, da una parte, e Heidegger, dall'altra, per quanto da un certo punto di vista opposte – l'una idealistica l'altra anti-idealistica – ripropongano il fraintendimento dell'epistemologia tradizionale che la fenomenologia si propone esplicitamente di superare (cfr. Boehm 1968, xvi-xvii). Si potrebbe anche dire, in maniera apparentemente contraddittoria, che Husserl può essere accusato di idealismo solo da chi adotta tacitamente una prospettiva ingenuamente realista, attribuendo alla coscienza uno statuto ontologico precedente e autonomo rispetto ai suoi correlati di conoscenza, laddove per Husserl è precisamente la costituzione a portare all'essere gli oggetti e a inscrivere in un mondo. Questa distinzione mette in gioco l'ambiguità sottesa al concetto stesso di "realtà": essa può indicare, come fa il realismo, la trascendenza cosale, che Husserl definisce *real*, oppure può indicare l'immanenza effettiva dei vissuti, che Husserl connota come qualcosa di *reell*. La dimensione del *reell* implica una genesi costitutiva, ed è dunque più simile alla *Wirklichkeit*, all'effettualità esito di un processo. L'introduzione stessa, da parte di Husserl, del concetto di «monade», volto a sostituire o connotare quello ben più comune di «soggetto», è sintomatica di uno slittamento che trova la propria ragion d'essere nel radicamento generativo che pervade ogni costitu-

⁴ «Nessuno di quelli che sono considerati "realisti" è stato tanto realista e concreto come lo sono stato io, l'"idealista" fenomenologico (una parola che del resto non utilizzo più)» (trad. nostra). Questa affermazione, in aperto contrasto con la dichiarata approvazione per le tesi di Fink, contenute nel saggio del 1933 *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, tra le quali la presentazione della fenomenologia come idealismo trascendentale, trova invece conferma nell'ultimo paragrafo della *Crisi*: «È questo il senso ultimo del rimprovero che abbiamo dovuto muovere alla filosofia di tutti i tempi – ad eccezione della filosofia dell'idealismo, per quanto essa abbia mancato completamente il proprio metodo –: il rimprovero di non essere stata in grado di superare l'obiettivismo naturalistico [...]. Come abbiamo detto, soltanto l'idealismo [...] cerca di impossessarsi della soggettività in quanto soggettività e di venire a capo di un mondo che non è mai dato se non al soggetto e alla comunità dei soggetti [...]. Ma l'idealismo si abbandonò sempre troppo in fretta a teorie e in genere non riuscì mai a liberarsi da segreti presupposti obiettivistici; oppure, abbandonandosi allo speculativismo, trascurò il compito di indagare concretamente e analiticamente la soggettività attuale, la soggettività per la quale il mondo attualmente fenomenale è valido e intuibile; cioè, propriamente parlando, non giunse mai ad operare la riduzione fenomenologica e ad avviare la fenomenologia trascendentale. Ecco perché io ho chiamato la mia fenomenologia: fenomenologia trascendentale, e perché parlo di soggettività trascendentale» (Hua VI, 286).

zione. D'altra parte, così come il metodo genetico, a differenza di quello statico, non si limita a esibire la concatenazione degli atti fondanti il dato oggettuale, ma mette in discussione l'oggettualità stessa del dato, rintracciandone l'origine e il suo sviluppo nel tempo, **5** ovvero l'orizzonte in cui le esperienze stesse si fanno fenomeno, così l'idea di monade implica il superamento di ogni atteggiamento filosofico basato su una concezione del mondo in cui gli oggetti si danno già formati, a vantaggio di una «autoesplicazione» – secondo l'espressione impiegata nelle *Meditazioni cartesiane* – all'interno della quale può darsi non solo l'unico vero principio di conoscenza, ma anche il terreno ultimo di ogni ontologia possibile. Risalire alla pura individualità monadica non mira più tanto a osservare l'autodatià nel suo formarsi costitutivo, e definire il campo eidetico a fondamento di una futura scienza rigorosa, ma pervenire alla forma essenziale e universale di ogni costituzione e di ogni realtà, attraverso l'inevitabile ricorso a una relazione – temporale aggiungerei – che precede il dualismo tra immanenza coscienziale e trascendenza delle datià. Per Husserl, quindi, l'integrazione del metodo statico con quello genetico, con il conseguente passaggio da una concezione dell'ego quale «soggetto identico della funzione in tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza» (Hua IV, 110) a quella che assume questo medesimo ego come già coinvolto all'interno di un flusso temporale, nel quale perviene a manifestazione ogni regione dell'essere non per differenziazione logica, ma per differenziazione genetica: «Il concreto io monadico comprende l'intero vivere potenziale ed attuale della coscienza» (Hua I, 94). Ne risulta che l'individualità monadica è chiamata a *ridestare* in sé ciò che altrimenti si perderebbe in uno sfondo di omogeneità indistinta e monotona, come se si fosse immersi, afferma Husserl, in «[...] *ein unendliches Leben ohne Schlaf*» **6** (Hua XI, 425), laddove la monade è essa stessa in divenire attraverso la sua apertura al mondo. Non può esistere allora individuazione ontologica, ontologia, senza relazionalità: le analisi husserliane sulla sintesi passiva ci insegnano che non esiste flusso concreto della coscienza senza interruzione di un discreto e tale discreto è da cercare precisamente nell'esteriorità schematica di quello che è ancora un non-oggetto. Non a caso la *Crisi delle scienze europee* rappresenta secondo noi un ultimo tassello, fondamentale, nella comprensione del lascito husserliano sul tema dell'ontologia, proprio là dove spazialità della traccia, temporalità e costituzione dell'oggetto ideale vengono a intersecarsi: l'ideazione dell'oggetto geometrico, *eidōs* dell'oggetto concreto, non può prescindere dalla linea effettivamente tracciata nello spazio empirico, nella misura in cui lo spazio empirico è il supporto sintetico della riduzione, *pendant* trascendente della costituzione temporale che trae continuità dalla continuità cinestetica del gesto grafico. A tal proposito Nicolas De Warren suggerisce una considerazione interessante: in Husserl, a suo avviso, l'espansione della vita trascendentale all'intera temporalità, nei suoi due correlati oggettivo e soggettivo, corrisponderebbe all'equivalente funzionale del rifiuto kantiano dell'idealismo: l'argomento kantiano si basa sulla dimostrazione di come le determinazioni del senso interno dipendano dalle determinazioni del senso esterno; il rifiuto husserliano dell'idealismo, attraverso la doppia riduzione, dimostra similmente

5 Come ben scrive Iso Kern: «La fenomenologia statica muove da specie di oggetti stabili, reali (per es. le cose della natura) e ideali (per es. proposizioni matematiche), e indaga dal punto di vista noetico e noematico i nessi di vissuti nei quali questa specie di oggetti giungono teleologicamente a datià. [...] Nella fenomenologia propriamente genetica non si tratta di analizzare questi sistemi di correlazione in quanto prodotti *finiti*, ma di interrogarsi sulla loro origine» (Bernet & Kern & Marbach 1989, 254-255).

6 «[...] una vita infinita senza sonno».

come la determinazione temporale della coscienza attuale richieda la determinazione temporale della coscienza possibile nei suoi orizzonti di passato e futuro, ed essa, a sua volta, implica la forma temporale del mondo (De Warren 2009, 221). In questo modo l'idealismo trascendentale husserliano, in quanto autocostituzione e autoesplicazione dell'ego che conferisce senso alla propria esperienza, non è affatto in contraddizione con il realismo, poiché il prefisso "auto-" non rinvia a una riflessività idealistica quanto a quella fase passiva della costituzione in cui immanenza e trascendenza si delineano parallelamente, come due risvolti spazio-temporali della stessa genesi. Tanto è vero che Husserl non accolse mai le accuse di tradimento nei confronti dell'apertura realistica delle *Ricerche logiche*.

Rettamente inteso – può scrivere allora Husserl nella *Crisi delle scienze europee* – non esiste dunque un realismo più radicale del nostro, purché questa parola non significhi che questo: "io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo, ecc. e di ciò non ho il minimo dubbio". Ma il grande problema è appunto quello di capire questa "ovvietà". (Hua VI, 213)

E la disciplina volta a chiarire questa ovvietà non è nient'altro che la fenomenologia trascendentale, la quale si estende ben oltre le categorie dell'ontologia formale e regionale, non per sostituirsi a esse, ma per indicarne in qualche modo lo sfondo ultimo.

3. Ampliamenti

Solitamente, quando si fa riferimento alla tematizzazione husserliana dell'ontologia, si pensa a quelle scienze eidetiche che studiano le cosiddette «ontologie regionali», cioè le caratteristiche essenziali di determinate regioni di oggetti, oppure all'«ontologia formale», tesa a definire ciò che inerisce essenzialmente a ciascun oggetto, indipendentemente dalla regione di appartenenza (Cfr. Hua III/1, 27-29). Per essere precisi, nelle *Idee* (II e III) Husserl distingue tre ontologie regionali: la natura materiale, la natura animata e il mondo spirituale. Nella misura in cui esse determinano i confini ontologici delle scienze ed effettuano le possibili variazioni dei loro oggetti, tali ontologie offrono il fondamento teoretico per le scienze empiriche. Come sempre per Husserl le scienze eidetiche che descrivono le strutture invarianti delle regioni ontologiche precedono le scienze empiriche e le legittimano: «[...] la scienza delle pure possibilità precede la scienza in generale» (Hua I, 98). Negli scritti più tardi, poi, è frequente l'utilizzo del termine ontologia in relazione al mondo della vita, come nel § 51 della *Crisi delle scienze europee* (cfr. Hua VI, 199-201), dove tuttavia risulta evidente che una chiarificazione ultima di tale ontologia è possibile solo tramite il filtro di una riflessione sulla soggettività trascendentale. Anche il riferimento al mondo, dunque, non è da intendersi come riferimento a un orizzonte ontologico, almeno nel senso dell'atteggiamento naturale, poiché, al contrario, per «mondo» Husserl intende una dimensione già ridotta, correlativa alla soggettività trascendentale fungente, e dotata di senso. Dunque, il limite dell'ontologia, isolata in quanto tale come ambito di indagine filosofica a sé, sia essa formale o materiale, consiste nel prendere in considerazione oggetti, obiettività già costituite, dimenticandosi della soggettività trascendentale che, in quanto costituente, ne è all'origine. Solo attraverso la riduzione l'ontologia trova completamento e compimento, così che Husserl, alla fine delle sue *Meditazioni cartesiane*, giunge a configurare il rapporto tra on-

tologia e fenomenologia nei seguenti termini: «La fenomenologia trascendentale pienamente sviluppata sarebbe per ciò stesso una vera e propria ontologia universale» (Hua I, 170). Se la fenomenologia trascendentale è presupposta a qualunque ontologia naturale ne consegue che la fenomenologia trascendentale stessa viene a coincidere con la più concreta e universale ontologia, capace finalmente di allargare la propria comprensività dalla semplice sfera mondana a quella della soggettività che fa esperienza del mondo e nel farlo lo costituisce: «Wahres Sein, voran gesetzt, als ob es etwas vom Bewusstseinssubjekt und seinem Wir Abtrennbares wäre, ergibt Naivität oder Mythologie» (Hua VIII, 441). ⁷ Del resto, anche in occasione dell'articolo per l'*Encyclopaedia Britannica*, Husserl invitava Heidegger a riflettere sulle “curiose conseguenze” della fenomenologia trascendentale, che se

⁷ «L'essere vero, posto a priori, come se fosse qualcosa di separabile dal soggetto della coscienza e dal suo “noi”, produce ingenuità o mitologia» (traduzione nostra).

attuata in forma metodica [...] realizza l'idea leibniziana di un'*ontologia universale* come unità sistematica di tutte le scienze a priori pensabili [...]. La fenomenologia come scienza di tutti i fenomeni trascendentali pensabili [...] è *eo ipso* scienza a priori *di tutti gli enti pensabili*, ma non semplicemente dell'ente oggettivo situato in un atteggiamento di positività naturale, bensì dell'ente in generale nella sua piena concrezione che ricava senso d'essere validità dalla correlativa costituzione intenzionale. (Husserl & Heidegger 1990, 104)

Non solo, quindi, non si può propriamente parlare di ontologia, in Husserl, senza farsi carico di uno sfondamento nella sfera del trascendentale, ma, di conseguenza, anche ogni discorso materiale o formale deve inevitabilmente rinviare a una ontologia universale. La nostra tesi, dunque, almeno a prima vista piuttosto radicale ma a nostro avviso del tutto coerente, è che in termini genuinamente fenomenologici l'ontologia o è universale o non sussiste. O si fa carico della correlazione *a priori* che rende possibile il manifestarsi come tale o si degrada ad atteggiamento naturale. O comprende, detto ancora diversamente, che non c'è realtà al di fuori dell'*epoché* e che l'*epoché* a sua volta è resa intrinsecamente possibile dalla natura temporale della coscienza che certo, in qualche modo, presuppone già l'esistenza di un mondo, secondo quel circolo fenomenologico tra costituente e costituito che aprirà la strada al circolo ermeneutico, oppure la trascendenza stessa viene depotenziata e persa in quanto tale, così come viene irrimediabilmente mancata la comprensione genetica, ed eventualmente storica e sociale, di qualunque datità.

Bibliografia

Laddove non è stato indicato diversamente, per le citazioni dai testi di Edmund Husserl si è fatto riferimento all'Husserliana (Hua).

- Bernet, R. et al. (1989). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag; trad. it. di C. La Rocca (1992). *Edmund Husserl*, Bologna: Il Mulino.
- Boehm, R. (1968). *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Vol. 1. Den Haag: Nijhoff.
- De Waelhens, A. (1959). Die phänomenologische Idee der Intentionalität. In: H.L. Van Breda / J. Taminiaux (Eds), *Husserl et la pensée moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit*, actes du deuxième Colloque International de phénoménologie. Akten des zweiten Internationalen phänomenologischen Kolloquiums, Krefeld 1956. *Phaenomenologica* 2. Den Haag: Nijhoff.
- De Warren, N. (2009). *Husserl and the Promise of Time*. New York: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. / Husserl, E. (1990). *Storia di un dissidio (1927)*. Unicopoli: Milano.
- Husserl, E. (1973). *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di V. Costa (2009). *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*. Milano: Bompiani.
- Id. (1977). *Husserliana III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di V. Costa (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Torino: Einaudi.
- Id. (1952). *Husserliana IV: Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di V. Costa (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Torino: Einaudi.
- Id. (1971). *Husserliana V: Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di V. Costa (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Torino: Einaudi.
- Id. (1976). *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di E. Filippini (2008). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (1959). *Husserliana VIII: Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di V. Costa (2007). *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Id. (1966). *Husserliana XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Den Haag: Nijhoff. Trad. it. di P.

- Spinicci (1993). *Lezioni sulla sintesi passive*. Milano: Guerini e associati.
- Lavigne, J.-F. (2009). *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Ideen I de Husserl*. Paris: Vrin.
- Id. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique. Paris: Puf.
- Lohmar, D. (2013). L'idea della riduzione. Le riduzioni di Husserl – e il loro comune senso metodologico. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*. Vol. 1, n. 1, 1-20.
- Id. (1993). Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung. *Husserl Studies*, 10, 111-141.
- Piana, G. (1979). *Elementi di una dottrina dell'esperienza*. Milano: il Saggiatore.
- Pradelle, D. (2012). *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. Paris: Puf.
- Sokolowski, R. (1964). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Den Haag: Nijhoff.

Husserl: per una definizione del trascendentale e delle sue implicazioni ontologiche

Mario Autieri

According to Husserl essences are *a priori*. Nevertheless, this does not mean that essences are “innate ideas”: we become aware of essences through a highly complex process of apprehension. As is well known, Husserl introduces in his *Logical Investigations* the notion of «ideation», strictly connected to the problem of the apprehension of essences. With this respect, categorical intuition develops a specific aspect of ideation. For instance, the visual perception of a tree implies a pre-verbal apprehension of its essence. Regardless of any contingent definition of the “tree”, the point of our pre-verbal grasp of the tree’s essence is that we can immediately recognize its resemblances and differences, in order to recall it hereafter. In other words, pre-reflective experiences pre-delineates horizons of possible experiences. This paper intends to provide an in-depth description of how intentionality changes according to the sedimentation of experience, which pre-delineates horizons of possible objects and determines their constitution.

1. L'intenzionalità come problema della conoscenza

Quando Husserl giunge a definire la fenomenologia ha alle spalle la *Filosofia dell'aritmetica* e le *Ricerche Logiche*; ciò non significa affatto che egli abbandoni i suoi precedenti lavori di fronte al fatto di porsi su una strada, quella della fenomenologia appunto, che egli stesso percorre per la prima volta e da solo. E non tanto perché egli stesso riconoscerà successivamente che già in quelle opere si muoveva da fenomenologo senza saperlo, ma perché si trattava di un effettivo approfondimento di questioni già emerse nei suoi primi lavori. Finché io vivo nell'evidenza ingenua di certi oggetti dati posso tranquillamente continuare ad operare con questi oggetti nella completa padronanza delle loro caratteristiche; dove si produce l'equivoco è a un altro livello. Io posso pensare che certe proposizioni della logica pura abbiano un'origine empirico-psicologica solo perché non mi sono mai posto nella posizione di interrogare l'evidenza in cui esse mi appaiono, il loro "senso d'essere"; questo non significa andare alla ricerca di una spiegazione generale da cui derivare la spiegazione della mia conoscenza dell'oggetto; significa, invece, mettere in discussione la prima evidenza ingenua in cui noi già sempre siamo, ovvero il fatto di concepire una relazione uniforme che aggrancia il soggetto ad un oggetto esteriore; assumere l'evidenza fenomenologica come campo di indagine significa stabilire che il pensiero, come senso, non necessariamente si limita ad annunciare la conoscenza di un oggetto spazio-temporale (Lanfredini 1995; De Santis 2014). Nelle *Ricerche Logiche* l'ideale della conoscenza, attraverso la percezione interna, è costituito dall'evidenza dei vissuti. La prima e fondamentale evidenza è quella connessa all'io; eppure Husserl non considera questo punto di partenza come caratterizzato da un'esplicita determinabilità, nel senso che la rappresentazione connessa all'io presenta una certa vaghezza concettuale. Ragion per cui, enunciati in prima persona come «lo odo, percepisco, ecc.» risultano allo stesso tempo un dominio assolutamente certo di quanto è connesso all'io e, ugualmente, un vissuto in cui l'io si confonde con la stessa sensazione. ¹ La mancata distanza tra io e vissuto è solidale con un'immagine della temporalità - l'ora - identificata con un attimo effimero, puntuale, come il tempo della sensazione. Ovviamente Husserl sa bene che la sensazione può durare nel tempo, assumere la forma di un ricordo e, quindi, chiamare in causa l'unità del soggetto che la esperisce e la ricorda; ma questa unità, proprio per quanto detto, non si distingue dai vissuti; è l'unità della connessione stessa dei vissuti e, in ultima analisi, fa affidamento su un meccanismo causale che tiene in piedi la connessione tra i vissuti (Granel 1968). In questo modo Husserl mette fuori gioco ogni tipo di scetticismo fondato sull'empirismo (Husserl 2013), ovvero la convinzione di poter legare la verità di una conoscenza all'esperienza; d'altro canto, non posso neppure identificare la verità di una conoscenza con il flusso di stati soggettivi che possono caratterizzarla. L'impostazione di Husserl prevede che la correttezza di un ragionamento sia indipendente dagli stati della soggettività, perché dipende solo dal fatto di accedere all'oggettività ideale. Ora, finché penso al triangolo posso porre la questione nei termini dell'*eidōs* o essenza del triangolo come ciò che presenta una serie di predicati soppressi i quali io non ho più il triangolo, ma qualcos'altro. Il problema è che a questo livello è sempre possibile avanzare l'obiezione che gli oggetti sono convenzionali e, dunque, anche la mia conoscenza lo è. Per questo Husserl dice che l'essenza riguarda anche la percezione, per

¹ Cfr. Costa (2003): «Se ci fosse l'evidenza, quell'evidenza descritta nelle *Ricerche Logiche*, non ci sarebbe la coscienza».

cui se riconosco un colore, nel giudizio che lo esplicita è implicita anche la percezione della sua essenza: se provo a concepire il colore senza estensione sparisce l'oggetto colore. Ne consegue che queste essenze non sono affatto formali, ma materiali, perché esprimono delle relazioni necessarie tra oggetti e sono indipendenti dall'esperienza; anzi, esse sono le condizioni grazie a cui un oggetto può esistere, e in questo senso sono *a priori*, proprio perché slegate da ogni tipo di accordo con un principio di intellegibilità; la loro intellegibilità è la loro stessa evidenza per la coscienza che li intenziona. Ciò implica forse un ritorno alla psicologia? No, perché qui in gioco è l'evidenza dell'intuizione stessa. In effetti, il campo d'indagine dell'intenzionalità è ampio, comprende cioè tutto il campo dei significati verbali; al di fuori restano solo le indagini sulla costituzione del tempo immanente. Quando parliamo di significati verbali vogliamo dire che la comprensione delle parole - il significato - non è un'immagine associata alla percezione uditiva e visiva della stessa; noi non associamo due fatti psicologici - il suono e l'immagine appunto - ma nell'espressione noi miriamo ciò che pensiamo. L'unica forma di exteriorità che Husserl concede è esattamente la relazione tra il pensiero come attività e il pensato; la povertà dell'empirismo consiste nel partire dalla realtà dell'oggetto, mentre nella prospettiva husserliana l'oggetto è interno all'atto di dare un senso. Questa impostazione realizza una serie di implicazioni reciproche da verificare; se l'intenzionalità è posizione di un oggetto (il desiderato di un desiderio, il sentito di un sentimento, ecc.) ne consegue che l'intenzionalità è indissolubilmente intrecciata alla rappresentazione?

Ma se abbiamo associato il processo di comprensione all'evidenza, cioè ad un processo di identificazione, vuol dire che esso può anche essere indeterminato, come dotato di un senso, ma non oggettivo. Il pervenire ad una verità non implica il collegare due o tre concetti attraverso il giudizio; il modello che qui fa da riferimento è connesso alla visione, all'evidenza della percezione; anche su questo punto, però, bisogna porre attenzione a non restringere troppo il campo. Assumere come modello la percezione non significa limitare il campo della verità a contenuti materiali: «Deve esserci un atto che svolge rispetto agli elementi significanti la stessa funzione assolta dalla percezione sensibile nei confronti degli elementi materiali» (Husserl 1968, 445). Esiste cioè un'intuizione categoriale oltre a un'intuizione sensibile, e le due forme differiscono per il modo in cui l'oggetto viene raggiunto; il che, d'altro canto, non è da intendersi come un capriccio della coscienza. Se gli oggetti rivelano delle strutture materiali e formali, vuol dire che l'intenzionalità assume forme specifiche a seconda degli oggetti: se osservo un colore, se provo una paura o percepisco una relazione, avrò differenti forme di intenzionalità e differenti intuizioni. Nel caso del colore avrò un'intuizione sensibile, ovvero l'immediata esposizione dell'oggetto allo sguardo; nel caso di un sentimento avremo una particolare forma di intensità che dovremo indagare; se percepisco una relazione - per esempio una similitudine tra due oggetti - ho un'intuizione categoriale, la quale non deriva direttamente dall'intuizione sensibile, ma si appoggia su di essa per costruire un'intenzione più generale.

L'intenzionalità husserliana rivela degli aspetti decisamente originali. L'intenzionalità non è la caratteristica di una coscienza passiva che si mette in moto quando la realtà preme su di essa; al contrario, è la realtà ad essere subordinata alla coscienza come produzione di senso. Ancora una volta, però, anticipiamo una possibile lettura; questo non è un tipo di idealismo in cui tutta la realtà, comprese le forme logiche, sono costruite da noi; la produzione di senso è il modo originario in cui gli oggetti, secondo la loro struttura, vengono presi di

mira dall'intenzionalità; e questo esser presi di mira ci offre un'immagine della coscienza in cui essa non è una realtà piena di contenuti psicologici che rispecchierebbero la realtà materiale, quanto un insieme di significati. Se noi abbiamo significati imperfetti, indeterminati, mutevoli, non è perché la nostra coscienza è limitata; le sue imperfezioni sono i diversi modi di accedere alle caratteristiche degli oggetti. Una coscienza che si identifica con la molteplicità dei suoi significati è una coscienza che è determinata in tutte le sue forme di identificazione, senza che nulla possa essere considerato irrilevante: ogni manifestazione della coscienza ha un senso.

Se facciamo riferimento al famoso § 49 di *Idee I*, troviamo formulata la tesi dell'assolutezza della coscienza e della contingenza del mondo. Se anche il mondo si dissolvesse, cioè se l'esperienza, per contrasti insanabili del materiale della realtà, non riuscisse più a garantire delle apparizioni stabili e concordanti, noi non potremmo più dire di avere un mondo, ma potremmo continuare a dire di avere una coscienza che ci dà il senso di un mondo vago e instabile. Dunque la contingenza del mondo non indica una posizione idealistica classica – un mondo caotico continuerebbe ad esserci –, né un'ipostatizzazione dell'oggetto, nel senso di un oggetto reale al di là di quello fenomenico. Un oggetto è tale solo se fa parte di una possibile datità: la coscienza è assoluta perché è la condizione imprescindibile del darsi dell'oggetto. Tuttavia, come già detto, la regolarità delle apparizioni dell'oggetto non è introdotta dal soggetto, quanto dalle caratteristiche intrinseche alle stesse apparizioni dell'oggetto.

Ricollocare il senso degli oggetti nel contesto degli atti intenzionali spiega la ragione della riduzione fenomenologica. La necessità della riduzione si coglie non tralasciando l'obiettivo polemico che essa ha di mira, cioè il dubbio cartesiano e, più in generale, l'atteggiamento in cui anche quest'ultimo rientra, l'«atteggiamento naturale»:

Il mondo che in ogni momento di veglia mi è coscienzialmente “alla mano” non si esaurisce in questa compresenza, intuitivamente chiara o oscura, distinta o indistinta, che costituisce l'alone del mio campo percettivo [...]. Questo mondo [...] ha il suo orizzonte bilateralmente infinito, il suo passato e il suo futuro, noto o ignoto [...]; non solo un mondo di cose ma, con la stessa immediatezza, anche mondo di valori, mondo di beni, mondo pratico.
(Husserl 1950, 61-63)

Una riduzione ci riporta in un campo di esperienza da cui deve emergere la validità di una posizione: per esempio, la posizione di categorie logiche come «è», «non», esibite in quanto ricondotte all'esperienza ante-predicativa; oppure, in *Idee I*, la posizione di qualcosa in quanto «reale». Rispetto alla riduzione eidetica (De Palma 1994), in cui la riduzione va presa in senso letterale – ricondurre qualcosa all'*eidōs* –, nelle riduzioni propriamente dette compare una parte metodologica assente nella precedente. La prima riduzione annunciata da Husserl è quella in *Idee I*, che riguarda il diritto con cui qualcosa può essere posto come reale. Ovviamente la riduzione è trascendentale proprio perché investe le condizioni di validità dell'oggettività. Il fatto che nel contesto della riduzione la realtà venga messa tra parentesi, allude alla sospensione – non al rifiuto – della sua abituale funzione, allo stesso modo in cui una parola tra parentesi non svolge la sua normale funzione grammaticale nel contesto di una proposizione. Quindi noi assumiamo nominalmente una cosa e cerchiamo, in un determinato campo di espe-

rienza, di dedurre la validità posizionale, il suo valere come reale. Ovviamente la riduzione ha una portata universale e non singolare, cioè di un singolo atto o oggetto, perché gli oggetti intenzionali sono sempre all'interno di orizzonti che mettono in relazione una serie di cose; in ultima analisi, siamo sempre condotti al mondo come orizzonte: osservo la parte frontale di una casa e con essa intenziono tutta una serie di possibili azioni corporee grazie a cui posso entrare, perlustrare le stanze, fare considerazioni su come ci sono arrivato, ecc.; proprio per questo la posizione di realtà assume necessariamente un valore universale (Lohmar 2013).

Su quanto mi viene dato dal mondo io posso certo avanzare dei dubbi, ma anche quando ho tutti gli strumenti per accedere a un'intuizione adeguata di questo mondo, in modo da superare gli inganni della percezione, io sto pur sempre ricorrendo a una scienza che presuppone l'esistenza del mondo a cui si applica; il mio pensiero, in altre parole, è completamente ignaro delle sintesi che l'hanno condotto a certe oggettualità e si comporta, invece, come un modo abituale di enunciare proposizioni su oggettualità abitualmente ammesse al rapporto tra gli uomini e il mondo: l'atteggiamento naturale non è falso, è solo tremendamente ingenuo. Ed è questa ingenuità ad aver liquidato la coscienza attraverso la sua psicologizzazione e sostanzializzazione, come se l'io fosse un oggetto individuale e i contenuti di coscienza fossero dei semplici oggetti rimpiccioliti ricavati dalla realtà. Applicare la riduzione significa dunque fare violenza contro la nostra naturale ingenuità (Bégout 2000), al fine di sospendere ogni tesi che contenga l'esistenza degli oggetti. Questa sospensione da un lato si esercita rilevando che la percezione del mondo presenta sempre delle anticipazioni – io non osservo un oggetto nella sua totalità ma da punti di vista che mi fanno però presumere ciò che ancora manca alla mia percezione –, ragion per cui l'esistenza del mondo non può essere considerata assoluta. Ma accanto a questa argomentazione, tutto sommato tradizionale, ve n'è un'altra. Chi compie questa riduzione? Ovviamente un soggetto; tuttavia, non bisogna sospendere anche la tesi su di esso? Ora, mentre l'oggetto emerge nella continuità dei profili che si danno alla mia percezione,

la corrente dei vissuti che è la mia, di colui che cogita, è corrente dei vissuti, e per quanto non venga afferrata che in ristretta misura [...], appena dirigo lo sguardo sulla vita che fluisce nel suo vero presente e colgo me stesso quale puro soggetto di questa vita [...], necessariamente e in maniera assoluta affermo: io sono, questo vivere è, io vivo: cogito. (Husserl 1950, 111)

Mentre una cosa spaziale, continua Husserl, può non esistere, un vissuto, invece, non può non esistere. Questo significa, e Husserl lo dice esplicitamente, che l'io può esistere anche senza il mondo e quindi io non devo applicare nessuna riduzione su di esso, perché assumere l'assolutezza dei vissuti non implica l'assunzione dell'io come *res cogitans*. Dal punto di vista husserliano la nostra libertà non consiste, a questo punto, nell'operare nel mondo e sul mondo, quanto nella possibilità di pervenire all'evidenza della costituzione degli oggetti. Una volta sospesa l'evidenza degli oggetti, e una volta che ci si è concentrati sugli atti di conoscenza, l'atto ci appare come un «intendere» (*Meinen*) rivolto ad un elemento inteso (*Gemeint*); il suo carattere trascendentale è dato dal fatto che questa operazione di conferimento di un senso non è una necessità psicologica, ma una struttura ideale necessaria; rispetto all'illustre precedente, cioè il trascendentale kantiano, quello husserliano non conosce distinzioni tra intelletto e ragione.

Quando intenziono l'io, ciò che viene intenzionato è un'attività e il pensiero è questa stessa attività; anche se io intenziono qualcosa di diverso dal mio pensare, il pensiero che si dirige sull'oggetto è sempre un pensiero presente a se stesso in questa attività. Dove si esplica la successione, l'identificazione, la duplicazione di questi contenuti? Esattamente nell'analisi della coscienza del tempo, a partire dall'«impressione originaria». Husserl si accorge che le sintesi originarie del tempo avvengono nella sfera della passività e precedono, di fatto, la coscienza di queste stesse sintesi. In altri termini, solo quando l'io è ricettivo rispetto a se stesso in quanto atto che temporalizza l'appercezione, la coscienza può poi tematizzare se stessa come tempo, in virtù dell'essenziale temporalità dell'atto. Ma ciò ci induce a porre la seguente domanda: il presente si riduce alla sua fase di contenuto singolo, oppure non può prescindere da un orizzonte protenzionale e ritenzionale – disposizione verso il passato e il futuro – che ne costituisce la struttura? Quando intendo il presente in quest'ultimo modo non lo sto considerando più come impressione istantanea – frutto di un'astrazione –, ma come un durare, cioè un fluire, un processo continuo; questo ovviamente apre un'ulteriore difficoltà, ovvero il fatto che la coscienza mi appare sia come un flusso sia come una struttura portatrice di una forma di autoriflessione. Ora, tutto ciò che è per me è sempre nella situazione del «di fronte a»; posso avere anche me stesso in questa situazione. Nel cambiamento di vissuto, l'io che prima era fungente – puro essere attivo –, mi si pone «di fronte»: «la riflessione è la differenza e coincidenza dell'io [...], è perciò l'esplicitazione originaria del tempo e della temporalità» (Brand 1955, 135); **2** dunque la riflessione non produce la temporalità, ma la esplicita; e questo significa che la coscienza irriflessa non è esterna al tempo, perché la riflessione è sempre una possibilità attiva della coscienza irriflessa. Questa stessa distinzione appare a Husserl il frutto di un'attività dell'io, che si esercita su pre-dati passivi – il flusso vivente – e solo in virtù di questa operazione riflessiva rendiamo oggettiva la temporalizzazione immanente (Husserl 1993).

2 Brand (1955, 139) fa notare che quando Sartre attribuisce a Husserl l'idea della riflessione come coscienza istantanea, misconosce il fatto che per Husserl non si dà mai l'identità tra coscienza riflessa e irriflessa, perché al posto dell'io riflesso si presenta sempre e necessariamente «un nuovo io anonimo e fluente»: il flusso accade, non dipende da un'attività dell'io. Cioè, il presente dell'io è nella costante disposizione verso il passato e il futuro.

All'epoca non pochi neokantiani pensarono che, in fin dei conti, la questione di Husserl fosse la stessa di Kant, ma viziata da un pregiudizio empiristico – un soggetto originariamente presente a se stesso tramite un flusso di vissuti; in realtà non è così. Come diverrà progressivamente chiaro a partire dagli anni Venti, il problema di Husserl non è quello del criticismo, anche se nel momento in cui afferma, al § 21 di *Idee II*, che la natura è un «correlato di coscienza», l'equivoco non solo è possibile, ma legittimo. Il fatto è che in Husserl la questione è più radicale: non si tratta di cogliere la genesi del dato per me, ma l'origine del mondo, cioè di tutte quelle questioni che Kant non aveva affrontato perché davano luogo a esiti aporetici; e si tratta di coglierle a partire da me. Anche quest'ultima specificazione è da tenere ferma, perché Husserl parlerà appunto di mondo, di intersoggettività, ma sempre come forme di intenzionalità. In altri termini, io non sono innanzitutto gettato nel mondo, dimentico della mia nascita, ecc.; io sono, come Husserl stesso dirà, una monade, ovvero capace di prendere distanza dal mondo e di osservarlo solo in quanto oggetto di riduzioni (Ricoeur 1951).

Sparisce così ogni residuo dogmatico di fronte alla coscienza, in modo da poterla intendere come completamente intenzionale; se la fenomenologia

statica, con i suoi dati ilectici, appariva ancora debitrice di un'impostazione empiristica, la fenomenologia genetica non concepisce nessun aspetto dell'oggetto che non sia in relazione con il soggetto. Su questo versante intervengono le cinestesi corporee. Come Husserl chiarisce nel § 76 di *Esperienza e giudizio*, il corpo, anche senza alcuna consapevolezza, è sempre implicato in possibili movimenti di organi a cui corrispondono modificazioni del sistema di apparizione tattile, visivo, ecc. È questa costitutiva attività a fare del nostro *Körper* qualcosa in rapporto cinestetico col mondo e, dunque, originariamente implicato in atti di costituzione; non esiste dato ilectico grezzo, poiché la possibilità stessa di un mondo di oggetti è una formazione egoica. Fondamentale risulta, a tal fine, la considerazione che Husserl matura attorno all'idea di «polo egologico». Se, in conformità a quanto stabilito in *Idee I*, Husserl ha concepito per molti anni l'io come uno statico centro di irradiazione di atti che permane identico pur nella continuità dei vissuti, nel momento in cui si sofferma, come già accennato, sulla dimensione pre-predicativa della conoscenza, l'io comincia a essere valutato come la funzione di continuità che, mediante forme non oggettuali di intenzionalità (Bianchi 2003) – e su questo risultano ancora decisive le forme cinestetiche dell'io posso, non posso (Husserl 1965, §59-60) – conduce dai «profili delle cose» alla determinazione predicativa dello «stato di cose», ossia allo sviluppo di quegli impulsi tendenziali della volontà verso la datità completa dell'oggetto; così Husserl focalizza il passaggio dalle oggettività ricettivamente date alle oggettività dell'intelletto:

Il “fare” dell'io che motiva il flusso dei complessi molteplici di dati sensoriali può essere completamente involontario; i flussi si racchiudono anche passivamente in unità, senza che arrechi differenza il fatto che l'io si volga a ciò che in essi appare mediante una prensione ricettiva oppure no. In certo modo l'oggetto c'è anche così [...]. Al contrario, l'oggettività dell'intelletto o lo stato di cose non può costituirsi se non essenzialmente nel fare spontaneamente produttivo e cioè a condizione di una compresenza dell'io. Se questa non ha luogo, si resta tutt'al più all'oggetto ricettivamente costituito che rimane nel campo come percepibile, ma nulla di nuovo si costituisce sulla base dell'oggetto. (Husserl 1995, 229-230) **3**

2. Categoriale e pre-categoriale

Sappiamo che le ricerche di *Esperienza e giudizio* riguardano l'origine del giudizio predicativo, nell'ottica di una fondazione dello stesso su strati più originari della vita del soggetto:

Al centro della logica formale, nella forma che essa ha storicamente assunto, sta il concetto del giudizio predicativo [...]. Diremo solo che è nel giudizio che tutte le forme categoriali, tema dell'ontologia formale, si appongono agli oggetti; [...]. La chiarificazione fenomenologica dell'origine di ciò che è logico scopre che il dominio di esso è ben più ampio di quello che la logica tradizionale ha fin qui trattato; [...] si trova che proprio negli strati inferiori son da cercare i presupposti nascosti sul cui fondamento soltanto divengono intelligibili infine il senso e il diritto delle evidenze di grado più elevato che lo studioso di logica possiede. (Husserl 1995, 11-12)

3 Se la conoscenza è attraversata da una forma di volontà come tendenza ad avere l'oggetto nella sua datità completa, essa si rivela un continuo «porre» il senso dei vissuti che si manifestano; ragion per cui Husserl può dire che «la logica trascendentale è l'auto-esplicazione della ragione pura medesima.» (Husserl 1966, 38)

Si tratta di capire, da un punto di vista scientifico, in che modo «il mondo della vita» può fungere da fondamento pre-logico rispetto alle verità logiche. Di che scienza si tratterà? Ovviamente, sarà una scientificità non di ordine «logico-obiettivo», ma una scienza che pratichi le diverse forme di *epoché* in modo che «a partire dal concreto fenomeno del mondo venga a conoscere [...] l'ego trascendentale nella sua concrezione, nella sistematica dei suoi strati costitutivi e delle sue fondazioni di validità inesprese e occulte» (Husserl 1972, 213). Ma quando l'analisi intenzionale va ad urtare contro «concrezioni mute» che precedono le forme di coscienza riflessiva, in che misura ciò che viene riportato in superficie non risente delle obiettivazioni degli strati superiori, quelli propriamente riflessivi? Quello che cercherò di mostrare è che la contrapposizione husserliana categoriale/pre-categoriale o concettuale/non concettuale, e la volontà di chiarire il tipo di relazione di dipendenza ontologicamente rilevante tra i due livelli così distinti, si scontra proprio con l'impossibilità di considerare in una specifica legalità uno dei due livelli. Ci soffermeremo esclusivamente su due testi: *La teoria del significato*, lezioni risalenti al semestre estivo del 1908 (2008), che riprendono e approfondiscono le *Ricerche Logiche*, e il postumo *Esperienza e Giudizio*.

Ogni espressione ha un significato e un oggetto al quale si riferisce. Oggetto e significato vengono distinti in quanto possono esserci espressioni di differente significato che hanno, però, lo stesso oggetto. L'oggetto è il medesimo, dice Husserl, «sia che io dica Napoleone sia che io dica il vincitore di Jena» (Husserl 2008, 215). In linea generale, Husserl afferma che uno stesso soggetto/oggetto può avere diversi modi di significato pur mantenendo inalterata una specifica determinazione. L'oggettualità nel «come» giunge ad affermazione viene da Husserl assimilata allo «stato di cose» e distinta dalla «situazione». Questi due concetti della *Prima Ricerca Logica* vengono da Husserl ridefiniti nelle *Lezioni* del 1908 e così li ritroveremo in *Esperienza e Giudizio*. Il rapporto tra «stato di cose» e «situazione» comporta il riferimento, dunque, a un identico e a un molteplice: «Giudizi predicativi equivalenti rimandano alla stessa situazione come un rapporto dato intuitivamente. [...], per es. la situazione quantitativa a-b contiene i due stati di cose $a \geq b$ e $b \leq a$ » (Husserl 1995, 219).

Il passo appena citato ci dice che l'identico della «situazione» è tale solo implicitamente, nel senso che, pur essendo ricettivamente coglibile, la nostra attenzione è primariamente orientata verso le oggettività «schiette» presenti nella «situazione». Quest'ultima appare dunque come un fondamento passivamente costituito, che solo successivamente può essere colta. Ovvero essa è ante-predicativa perché esiste indipendentemente dagli atti della coscienza, ma solo attraverso un giudizio predicativo può essere strappata dal flusso delle esperienze e divenire l'identico di molteplici «stati di cose» (*Sachverhalten*). Ricapitolando, le oggettività schiette sono alla base delle «situazioni» e queste ultime danno luogo a diversi «stati di cose». Come a dire che «gli stati di cose» sono la forma di una determinata «situazione» o «materia», dove l'ordine introdotto dal giudizio si manifesta come ordine di natura sintattica, come si avrà modo di mostrare più sotto. È proprio la messa in forma categoriale, cioè il significare in un certo modo, che diviene il tratto originario dell'espressione, prima ancora del fatto di riferirsi a un oggetto. Ma questo non vuol dire che il significato sia un atto o un momento reale dell'atto. Se pronuncio la parola «leone», scrive Husserl, il suo significato non contiene né gli atti del parlare né quelli della comprensione della parola, ma «il qualcosa di identico» che permane pur utilizzando

la parola in innumerevoli e differenti contesti: «Gli atti che conferiscono il senso sono vissuti transeunti, mentre il significato stesso è un'unità ideale, in-temporale, a se stessa identica come qualsiasi idea» (Husserl 2008, 221). Infatti nelle *Lezioni* (Husserl 2008) sottolinea come il concetto di significato elaborato nelle *Ricerche Logiche* sia rivolto all'essenza degli atti nella misura in cui essi entrano nella costituzione di un'oggettualità. Ma, e questo è il contributo originale delle *Lezioni* del 1908, si può dare alla parola “significato” anche un altro senso che spetta

a ciò che, correlativamente, sta di fronte all'atto dal lato oggettuale. Si parla spesso dell'oggetto intenzionale in quanto tale, oppure dell'oggetto significato in quanto tale; e questo “in quanto tale” non riguarda qui solo l'indifferenza per l'essere e il non essere che vale già, per antonomasia, per l'oggetto denominato o significato; esso ha di mira anche il “come” della “formulazione categoriale”. (Husserl 2008, 229)

Prima di soffermarci su quest'ultima, è bene chiarire la prima parte di questo passo. Husserl ricorre, a tal fine, a due esempi: «il vincitore di Jena» e «il vinto di Waterloo». Queste due affermazioni si rivolgono alla stessa persona ma in due modi differenti; ovvero, si riferiscono a diverse determinazioni specifiche in modo tematico, prima a una città, poi a un'altra, in cui occorrono eventi diversi. Dunque il tema trattato nelle due affermazioni non è lo stesso e non coincide con l'oggetto che, invece, è implicitamente lo stesso pur non venendoci «mai e in nessun luogo davanti agli occhi» (Husserl 2008, 231). Husserl può concludere che

il significato sarebbe così quanto sta di fronte ai nostri occhi [...], pensato e compreso in questo e questo “modo”, ove però l'espressione non deve indurre a pensare che l'oggetto stia davanti agli occhi e ad esso, in seguito, verrebbe ad aggiungersi un modo per pensarlo; l'oggetto, invece, deve semplicemente essere pensato nel modo in cui appunto lo abbiamo alla coscienza *vivendo nella comprensione dell'espressione: il vincitore di Jena.* (Husserl 2008, 233)

Nel cap. V delle *Lezioni* del 1908 si fa riferimento ad uno strato pre-categoriale, nel senso di *Esperienza e giudizio*, che non può privarsi dell'elemento categoriale:

Tutti gli atti predicativi sono categoriali; ma gli atti categoriali possono anche essere non predicativi. L'apprendere e il conoscere che si riferisce a qualcosa, per esempio sul fondamento della mera percezione, senza parole e senza il significare verbale, comprende in sé certe forme d'atto categoriali che non sono predicative. (Husserl 2008, 277)

Consideriamo la coscienza percettiva: in questo caso abbiamo le diverse fasi di una percezione che entrano in unità facendo sì che ci si presenti davanti agli occhi qualcosa di identico. Eppure, già a questo livello, ciò che abbiamo descritto come un fluire di singole percezioni assume un'articolazione concettuale perché «vengono apprese parti o contrassegni di modo che si forma la coscienza “questo ha questo e questo α ”. Tutto ciò accade anteriormente ad ogni espressione verbale» (Husserl 2008, 315).

È evidente come il ruolo che Husserl attribuisce al linguaggio sia secondario, perché esso non fa che esplicitare quanto è già dato implicitamente (Benoist 2000). Infatti, poco dopo, il filosofo aggiunge che deve esserci un preciso parallelismo tra pensiero e rappresentazione verbale: «Nel linguaggio sufficientemente sviluppato si devono rispecchiare [...] le rappresentazioni categoriali e le loro forme» (Husserl 2008, 315). Consideriamo l'esempio addotto da Husserl, cioè la rappresentazione «il mulino sta sul ruscello». Husserl afferma che in questa coscienza, come in ogni coscienza percettiva, abbiamo presentazioni concettualmente intuitive, ovvero abbiamo una «situazione». La comprensione categoriale di questa «situazione» consiste nel guardare dentro la rappresentazione nominale («il mulino sta sul ruscello»). Vi troviamo una datità, ma non l'oggetto *tout court*, giacché l'oggetto si situa prima di questa riflessione; «troviamo, piuttosto, l'oggetto pensato così e così in quanto tale», cioè non la nominalizzazione «questa casa» o «questo antico mulino a vento», ma lo stato di cose «il mulino sta sul ruscello» (Husserl 2008, 321). In altre parole, l'ordine sintattico introdotto dal categoriale consiste nel fatto che la «situazione» presenta, indifferentemente, i suoi elementi o a partire dall'edificio (il mulino) o a partire dalla distanza spaziale (lo stare sul ruscello); questa indifferenza sparisce nella forma categoriale perché si dà in «una strutturazione oggettiva» (Husserl 1968, 448).

La limitazione imposta da Husserl alla formazione del categoriale è che questo si fondi su di una «coscienza offerente» o «percipiente». E nei casi in cui questo non avviene? Husserl afferma che il concetto di significato coincide con lo stesso categoriale nel caso di atti predicativi «evidenti», o con il «categoriale presunto», avente carattere di ideazione, quando gli atti predicativi non possono ottenere evidenza: «Non poniamo l'albero nel modo dell'essere [...]; poniamo invece un albero in modo "assuntivo" [...]. È questo il modo in cui possiamo compiere dei giudizi anche sul decaedro regolare» (Husserl 2008, 341). Si è visto che il proposizionale non coincide con la «situazione»:

Naturalmente le oggettività categoriali così prodotesi sono fondate su quelle ricettivamente coglibili. Le prime includono in sé le seconde, come per es. lo stato di cose "la terra è più grande della luna" include un oggetto che può darsi ricettivamente, "la terra". Ma il contesto stesso non è nulla che si possa palesare come struttura di senso nel polo di senso "terra", così come le determinazioni interne (le proprietà) e le relazioni appartengono come momenti di senso al senso oggettivo, al senso cioè in cui l'oggetto "terra" è colto ricettivamente. Ciò che corrisponde nella ricettività a un tale stato di cose sono le relazioni o, diremmo, situazioni (*sachlagen*): relazioni del contenere e del contenuto, del maggiore e minore, ecc. (Husserl 1995, 219)

Le situazioni sono dunque oggetti antepredicativi, ma sono isolabili dal flusso dell'esperienza solo con l'intervento di un giudizio predicativo che esplica differenti «stati di cose» (Piazza 2001; Greco 2003). La forma categoriale non è quindi negli oggetti; gli stati di cose, cioè, non sono specie ideali, ma solo l'aspetto formale di una «materia» o «situazione». Che rapporto c'è tra «stati di cose» e oggetti in senso ordinario? Nel cap. III delle *Lezioni* del 1908 Husserl fa queste considerazioni sempre a partire dagli esempi «il vincitore di Jena» e «il vinto di Waterloo»:

Non è forse evidente che non potremmo essere rivolti agli oggetti denominati senza esservi rivolti in questo e questo significato? [...] il nostro oggetto

è il vincitore di Jena, quindi ciò che è “identico” a Napoleone, e così via, ma non il significato “il vincitore di Jena”. Ma il significato non è cosciente, necessariamente cosciente? Come già sappiamo, possiamo rappresentare l’oggetto solo attraverso il medium del significato. (Husserl 2008, 241-247)

Il significato da un lato consente di individuare l’oggetto *tout court* e dall’altro diventa oggetto per altre rappresentazioni. Come si rapportano questi due momenti? «Ora, se gli stati di cose riguardano le realtà, non entrano in esse in qualità di membri dei corrispondenti stati di cose gli stessi oggetti reali?» (Husserl 2008, 249). Ancora una volta la relazione è del tipo “essere membro di”. Soffermiamoci su una conseguenza fondamentale di quanto detto finora. Quello che viene chiaramente superato in Husserl è la contrapposizione tra oggetto, da un lato, e forme del pensiero dall’altro (Sini 2005). Non è attraverso le forme inerenti agli atti del ricordare, del percepire, del credere, che l’oggetto viene conosciuto da noi, perché «solo nel pensiero può essere compiuta a priori la separazione tra lo stesso oggetto e il pensiero dell’oggetto», e quando produciamo un’affermazione «viviamo nelle cose, non compiamo alcuna riflessione e non ci dirigiamo con lo sguardo ad alcun atto o momento d’atto» (Husserl 2008, 253). Cioè gli oggetti non stanno accanto ai significati ontici, ma nei significati, con la conseguenza che il *sachverhalt* è un senso i cui componenti sono gli oggetti ridotti. 4

3. Per non concludere

Dopo aver descritto i livelli di analisi coinvolti nel passaggio dalla percezione al categoriale, si tratta di considerare più da vicino alcuni elementi delle relazioni considerate. Cominciamo dal passaggio più problematico, quello dalla percezione sensibile al nome (Benoist 2001). Il nome è un termine singolare, come le descrizioni definite – per esempio «il vincitore di Jena» –, o come i deittici; in entrambi i casi esso sta per un oggetto. Sempre nella *Prima Ricerca Logica*, Husserl si trova a polemizzare con Stuart Mill perché questi considera il nome un segno indicativo, in virtù del suo riferimento immediato, cioè privo di mediazione concettuale, all’oggetto. Husserl concorda sul riferimento immediato, ma considera il nome un’espressione. Cerchiamo di seguire un esempio addotto da Husserl stesso. Se io utilizzo il nome proprio “Colonia”, la città viene ad essere l’oggetto dell’espressione; qual è il suo significato? Inoltre, se il nome si riferisce direttamente all’oggetto, bisogna concluderne che la percezione sensibile costituisca il riempimento adeguato del nome proprio? Partiamo da quest’ultima domanda. Sappiamo che il nome può entrare a far parte di predicazioni in qualità di soggetto, oggetto ecc. Nella *Sesta Ricerca Logica*, al § 49, Husserl scrive:

Gli atti oggettivanti presi puramente in se stessi e gli stessi atti oggettivanti in quanto hanno la funzione di costituire dei punti di riferimento di relazioni qualsiasi, non sono in realtà identici, essi si distinguono fenomenologicamente [...]. Il senso apprensionale si è mutato. (Husserl 1968, 448)

4 «Dato che in *Idee* / Husserl renderà il noema entità si astratta, ma coglibile dai sensi, possiamo ritenere che in quanto intero di contenuto e forma esso sia, riguardo al suo statuto fenomenologico, equivalente o simile ai *Sachverhalten*, col distinguo che la sua parte materiale è ricettivamente coglibile sia nella percezione quotidianamente intesa, sia in quella fenomenologica, attraverso una riflessione categoriale, solo che nella percezione quotidianamente atteggiata queste materie non costituiscono il polo immediato dell’interesse, dato che quest’ultimo è rappresentato dagli schietti oggetti» (Caputo 2008, 48).

Il mutamento della materia, cioè il modo in cui l'atto si riferisce al proprio oggetto, segna qui la distinzione tra percezione semplice e atto nominale, perché solo in virtù di questo cambiamento il nome può appunto entrare nella formazione di enunciati predicativi con diverse funzioni grammaticali. È propriamente questa l'eccedenza del nome rispetto alla semplice percezione ed è evidente, quindi, che il riempimento del nome non è la semplice percezione – da qui il problema dell'intuizione categoriale. Infatti, il nome viene ad assumere quella generalità che è caratteristica di tutte le espressioni, in modo da poter abbracciare, nel suo senso unitario, diverse intuizioni possibili; generalità, dunque, che non è altro che l'idealità del significato. Ma in cosa consiste, nel caso del nome "Colonia" il significato? Sempre nella *Sesta Ricerca Logica* Husserl scrive, a proposito delle rappresentazioni nominali, che la forma categoriale, in questo caso, «è qualcosa che include in se l'intero senso apprensionale precedente attribuendo ad esso [...] soltanto un senso nuovo, quello di ruolo» (Husserl 1968, 459).

Per cui, nota giustamente Rizzoli, «il significato è qui, si potrebbe dire, ridotto al minimo poiché si esaurisce nel trasformare l'oggetto sensibile in un possibile oggetto predicativo» (2007, 213). È il nome proprio ad effettuare il passaggio dalla percezione al categoriale. Ma se l'essere in grado di riconoscere l'oggetto denominato apre il campo del categoriale e del concettuale, dobbiamo concludere che tutto ciò che precede questo livello ha a che fare con contenuti non concettuali? Questo è il punto che dobbiamo chiarire, cioè precisare che cosa si intende con pre-categoriale. Quando Husserl parla di categoriale intende, abbiamo visto, stati cognitivi con contenuti concettuali, attraverso i quali un oggetto viene determinato predicativamente come avente determinati momenti individuali; in questo senso abbiamo parlato di giudizi già a livello della percezione. Nel § 80 di *Esperienza e Giudizio*, Husserl fornisce una definizione più circoscritta del concetto di giudizio, intendendo con esso non solo la capacità di porre delle individualità, ma soprattutto la capacità di ricondurre queste stesse individualità all'estensione di nozioni astratte.

Abbiamo già evidenziato come questi livelli vadano analizzati nell'ottica di una certa continuità, soprattutto alla luce del fatto che *Esperienza e Giudizio* considera la capacità concettuale come geneticamente debitrice di precedenti livelli di sviluppo cognitivo.

Prima, infatti, di arrivare al concetto di giudizio in senso ristretto, Husserl afferma che il soggetto deve aver acquisito la capacità di discriminare percettivamente l'ambiente circostante, di costituire oggetti dotati di continuità temporale e di esplorare gli orizzonti interni ed esterni dell'oggetto. Se, come si è detto, il pensiero concettuale riconduce i momenti individuali alla specie astratta di cui essi partecipano, vuol dire che il soggetto, attraverso "la familiarità", "l'uguaglianza", è impegnato in continue «sintesi di identificazione». In altre parole, un oggetto isolato non esiste, trovandosi ogni oggetto relazionato ad oggetti di differenti fasi temporali; proprio per questo Husserl può dire nel § 24 di *Esperienza e Giudizio* che l'oggetto «è presente da subito in un carattere di pre-conoscienza; è appreso come oggetto di un tipo in qualche modo già noto e più o meno determinato», ovvero ciò che è comune verrà riconosciuto e poi esplicitato. Ma se si tratta solo di esplicitare, in che misura possiamo dire che il pre-categoriale è privo di contenuti concettuali?

Su questo il discorso di Husserl non permette una netta presa di posizione. Se facciamo riferimento ai §§ 29 e 30 di *Esperienza e Giudizio*, il processo di «esplicitazione» sembra coinvolgere contenuti non concettuali. Infatti, nel §

29, presentando il concetto di sostrato, scrive che

essi (il colore o una figura) possono comparire originariamente solo come determinazioni di un corpo, ossia di un oggetto spazio-temporale figurato, colorato come sostrato di esse. Prima deve emergere l'oggetto in modo affettivo, almeno nello sfondo; anche se l'io non si volga ad esso e il suo interesse passi subito oltre per cogliere in tal caso esclusivamente il colore, sicché è questo che otterrà subito l'interesse tematico principale (Husserl 1995, 123).

per poi aggiungere, nel paragrafo successivo, che «quando io passo dal bianco che percepisco, che ho già prima reso oggettivo, alla carta, questa è in rapporto al bianco un “intero”. Io accolgo così nel mio sguardo un di più» (Husserl 1995, 182). In questi due passi Husserl non fa riferimento a capacità concettuali per l'esplicitazione delle sintesi percettive che intervengono nel passaggio dall'«esplicitato» (il colore in questo caso) al «sostrato» (l'oggetto). Eppure nel § 49 Husserl sembra dire esattamente il contrario:

Quando noi, per esempio, determiniamo questo oggetto di percezione qui come rosso in un giudizio di percezione della forma semplicissima S è p , allora in questo “determinare come rosso” è già implicitamente contenuta, in virtù dell'universalità del significato “rosso”, il riferimento all'essenza universale del rosso, anche se tale riferimento non deve adesso diventare tematico, come accade per esempio nella forma: questo è *un* oggetto rosso. È solo in questo caso che noi possiamo parlare di un pensare *concettuale in senso proprio* per distinguere a buon diritto il pensiero meramente determinante o relazionale, come quello in cui la relazione alle universalità è contenuta solo implicitamente ma non è ancora divenuta tematica. Noi qui astraiano dai problemi che derivano dal fatto che ad ogni predicare si connette un esprimere e un significare in generale, in tal senso anche un concepire. (Husserl 1995, 185-186)

Husserl sembra qui sostenere che, già a livello percettivo, sono presenti forme di apprensione concettuale. Cioè, se per pre-categoriale si volesse intendere uno strato preliminare rispetto all'elaborazione concettuale, sorge la difficoltà di dover presupporre capacità concettuali per far emergere il categoriale. **5** Husserl ne è perfettamente consapevole: non ignora la stessa sua posizione di soggetto caratterizzato da un sapere specifico che viene messo in atto nella descrizione del fenomeno. Husserl aveva già tematizzato il rapporto tra una pratica come l'agrimensura e la geometria; tuttavia, proprio nel chiarire il passaggio dalle misure della terra attraverso il corpo alle idealità geometriche, egli corre troppo velocemente, lasciando intendere che già in quelle pratiche corporee devono essere implicitamente contenute le categorie. In che modo? Una stessa oggettualità può essere esplicitata in diversi modi; analogamente, posso variare il modo in cui prendo di mira l'oggetto, passando da una pro-

5 Anche nel caso in cui ci riferiamo esclusivamente a giudizi individuali, cioè adoperiamo la modalità esplicativa che chiama in causa i dimostrativi in un processo di esplicitazione – e che quindi si qualifica come articolazione di strutture percettive non concettuali –, ci troviamo di fronte alle stesse difficoltà: «La forma linguistica di A è p , in questo modo, sarebbe propriamente A è *questa cosa qua* (per esempio, è rosso), dove questa cosa qua si riferisce alla caratteristica individuale concretamente presentata nell'oggetto percettivo. Ma questo tipo di riferimento sembra almeno coinvolgere la capacità di re-identificare il colore concretamente presentato nel cor-

prietà all'altra; posso anche variare i punti di osservazione da cui miro l'oggetto. Tutto ciò, però, non mi impedisce di riconoscere il fatto che mi trovo sempre di fronte allo stesso oggetto, che lo sto guardando, e che continuo a farlo anche se mi sposto e lo perdo di vista: com'è possibile? Tutte la molteplicità dei dati fenomenici si raccoglie in unità grazie al sistema cinestesico, e ciò garantisce il riconoscimento dell'identità nel tempo. È solo perché il meccanismo associativo della coscienza passiva produce «la sintesi del simile con il simile» nell'intero corso dei vissuti che noi riusciamo ad esperire gli oggetti come tipicamente noti e a produrre il riconoscimento del "questo" individuale in un campo di analogie che si è andato progressivamente a sedimentare nella serie degli schemi psicomotori costitutivi di ogni percezione. Husserl non afferma mai esplicitamente che l'effettivo riconoscimento cognitivo avvenga in questa sfera intuitiva, ma è innegabile il ruolo costitutivo che attribuisce a questi livelli di analisi; qui risiede il campo di indagine che potrebbe farci uscire dal circolo vizioso della reciproca presupposizione di categoriale e pre-categoriale.

so di un processo di esplicitazione, e questa capacità sembra afferire ad un tipo di attività concettuali che dovrebbero essere assenti se l'articolazione percettiva deve poter essere qualificata pienamente come non concettuale"(Piazza 2003, 205). Interessante far notare che in Italia questi problemi relativi a Husserl vennero avvertiti presto: «Non è dunque possibile sprofondare senza residui nell'originario. Questo invece necessita di essere compreso e disvelato secondo un senso razionale di verità. Il ritorno all'originario è il compito teleologico della riconquista autocosciente di ciò che la soggettività trascendentale ha costituito senza riconoscersi» (Brosio 1966, 177; si veda anche Benoist 2001).

Bibliografia

- Ales Bello A. (2012). *Introduzione alla fenomenologia*. Roma: Aracne.
- Bégout B. (2000). *La Généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*. Paris: Vrin.
- Benoist J. (2000). *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*. Paris: Vrin.
- Id. (2001). *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*. Paris: PUF.
- Bianchi I.A. (2003). *Fenomenologia della volontà*. Milano: Franco Angeli.
- Brand G. (1960). *Mondo Io e Tempo*. Milano: Bompiani.
- Brosio F. (1966). *Fondazione della logica in Husserl*. Firenze: Lampugnani.
- Caputo A. (2008). *Introduzione a E. Husserl (2008). La teoria del significato*. Milano: Bompiani.
- Costa V. (2003). La fenomenologia tra soggettività e mondo. *Leitmotiv*, 3. <http://www.ledonline.it/leitmotiv/>
- Cristin R. (2012). *La filosofia come scienza rigorosa. Husserl a centocinquant'anni dalla nascita*. Catanzaro: Rubbettino.
- De Palma V. (1994). Genesi e struttura dell'esperienza. *Discipline filosofiche*, 4 (2), 191-227.
- De Santis D. (2014). *Di idee ed essenze*. Milano: Mimesis.
- Granel G. (1968). *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Paris: Gallimard.
- Greco G. (2003). Temporalità e affezione nelle *Analysen zur Passiven Syntesis*. *Leitmotiv*, 3. <http://www.ledonline.it/leitmotiv/>
- Husserl E. (1968). *Ricerche logiche*, 2 voll. Trad. it. di G. Piana. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (1965). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia II*. Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Id. (1950). *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica I*. Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Id. (1966). *Logica formale e trascendentale*. Trad. it. di G.D. Neri. Bari: Laterza. Id. (1995). *Esperienza e Giudizio*. Milano: Bompiani.
- Id. (1972). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. di E. Filippini. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (2008). *La Teoria del significato (1908)*. Trad. it. di S. Caputo. Milano: Bompiani.
- Id. (1993). *Lezioni sulle Sintesi Passive*. Trad. it. di P. Spinicci. Milano: Guerini e Associati.
- Id. (2013). *Storia critica delle idee*. Trad. it. di G. Piana. Milano: Guerini.
- Lanfredini R. (1995). *Husserl: La teoria dell'intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*. Roma: Laterza.
- Lohmar D. (2013). L'idea della riduzione. *Metodo. International studied in phenomenology and philosophy*, 1 (1). www.metodo-rivista.eu.
- Liotard J.F. (2009). *Fenomenologia*. Milano: Mimesis.
- Piana G. (1979). *Elementi di una dottrina dell'esperienza*. Milano: Il Saggiatore.
- Piazza T. (2003). Husserl teorico del contenuto non concettuale? *Leitmotiv*, 3. <http://www.ledonline.it/leitmotiv/>
- Ricoeur P. (1951). *Analyses et problèmes dans Ideen II*. *Revue de metaphysique et de morale*, 56, 357-394.
- Rizzoli L. (2003). Nome proprio e Begriffsbildung fenomenologica. *Leitmotiv*, 3. <http://www.ledonline.it/leitmotiv/>
- Sini C. (2005). *Scrivere il fenomeno*. Milano: Il dodecaedro, <http://www.lettere.uni-mi.it/dodeca/sini/copertina.htm>.

La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty

Luca Vanzago

In this paper I intend to demonstrate how Merleau-Ponty develops in his late thought an insightful account of reality. In opposition to the ontological primacy Husserl and Heidegger bestow to man, Merleau-Ponty's late perspective is based on a dynamic ontology, namely on a philosophical understanding of the strict relation between nature and consciousness. With this respect, Merleau-Ponty approaches the problem of negativity, in order to explain the differences within reality without adopting an Hegelian account of dialectic and, on the other hand, avoiding a merely empirical view of contingency.

1. Introduzione

Pur nella loro incompiutezza e frammentarietà a tratti esasperante, le analisi condotte da Merleau-Ponty negli anni precedenti la sua prematura scomparsa sono importanti per delineare una prospettiva ontologica innovativa, fondata da un lato su di una concezione dinamica e indeterministica del reale, e dall'altro su di una comprensione filosofica della natura come suolo della coscienza, che consenta alla fenomenologia di superare il primato antropologico in definitiva ancora presente sia in Husserl che in Heidegger, in direzione di un pensiero dell'essere a un tempo più concreto e più generale. Per sostanziare tale approccio Merleau-Ponty è tornato a più riprese sul problema della negatività, vera questione cruciale della propria filosofia sin dai primi scritti. In effetti per Merleau-Ponty la questione della negatività si pone come problema teorico decisivo per comprendere le differenze all'interno della realtà senza risolverle in una teleologia già da sempre realizzata da un principio sottratto a ogni divenire contingente, ma al contempo senza disperderle in mere molteplicità irrelate e ingenuamente empiriche. Erede di Hegel non meno che di Husserl e Heidegger, Merleau-Ponty ha condotto una serrata lotta per non abbandonare il pensiero dialettico nel momento in cui esso si stava trasformando in un nuovo dogma. Gli esiti della sua riflessione sono provvisori a causa della brutale interruzione, ma la pubblicazione di quasi tutti i corsi di lezione tenuti al Collège de France, cui presto dovrebbero aggiungersi quelli, fondamentali, dedicati alla dialettica, consente oggi di avere una comprensione migliore dell'itinerario compiuto e della direzione intrapresa. Un itinerario che mostra una notevole continuità, anche se non estrinseca e mai cercata come fine in sé, ma al contrario sempre ripresentantesi in fisionomie ogni volta diverse. Discutere del concetto di negatività e del suo ruolo nel pensiero di Merleau-Ponty significa allora ripercorrere, anche se molto rapidamente, questo tragitto, per coglierne le motivazioni iniziali e gli esiti conclusivi, ma soprattutto per comprenderne il senso filosofico ancora attuale, se non forse addirittura più stringente nella nostra epoca, segnata dalla naturalizzazione del pensiero e dell'essere.

2. La questione della forma umana

Già nel suo primo libro, *La struttura del comportamento* (1963), Merleau-Ponty pone il problema di come comprendere la realtà umana in termini di una forma peculiare di comportamento che, pur appartenendo alla natura, se ne distacca per dei tratti rilevanti. La natura di cui qui Merleau-Ponty tratta è compresa in termini di strutture viventi articolate secondo un principio di complessità crescente, rispetto a cui la forma umana rappresenta sia uno sviluppo sia però anche uno scarto. Si tratta perciò di poter dar conto sia degli elementi di continuità che di quelli di rottura che caratterizzano le relazioni tra le forme viventi "inferiori" e quella umana, evitando al contempo di presupporre proprio tale "superiorità", almeno come dogma ingenuo. Si deve dunque poter dar conto della realtà esperienziale umana come esito non predeterminato e pertanto contingente di un processo che la precede e la supporta senza presupporla. Il che implica cercare nella natura stessa un principio intrinseco di intelligibilità che non sia antropomorfo ma al contempo consenta di comprendere la stessa presenza dell'umanità intesa come capacità di comprensione che dà conto di questo stesso principio. Come si può vedere, si tratta di una sfida teorica particolarmente sottile e diffi-

le, cui Merleau-Ponty non ha smesso di lavorare nemmeno quando è parso allontanarsene maggiormente. ¹

In *La struttura del comportamento* la questione è ulteriormente complicata dal fatto che Merleau-Ponty pone la questione entro due problematiche diverse anche se interconnesse: per un verso infatti si tratta appunto di dar conto di quella che oggi si chiamerebbe la “emergenza” (nel senso dell’emergentismo) della forma umana di comportamento all’interno di una natura che la consente senza prevederla né tanto meno produrla in modo necessitato; per altro verso, però, si tratta anche di dar conto del concetto stesso di “forma di comportamento”, e qui entra in gioco in modo esemplare un approccio relazionistico, già segnato dalla meditazione sull’opera di von Uexküll, sui cui poi Merleau-Ponty avrà modo di tornare più ampiamente nei corsi al Collège dedicati al concetto di natura. In altre parole, il concetto di “forma” vivente non è da intendersi nei termini della biologia evuzionistica almeno per il fatto che la relazione tra organismo e ambiente è determinata dalla peculiarità del tipo di organismo in oggetto e quindi l’ambiente non è pensabile in modo astratto e per così dire “geometrico.” La nozione introdotta da von Uexküll di *Umwelt*, su cui già Heidegger, come è noto, aveva lavorato nel corso friburghese del 1929-30 dedicato ai *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1992), mostra tutta la sua importanza nel segnare la consapevolezza che, a rigore, non esiste né un mondo in sé e neppure un organismo autonomo, che poi si troverebbero a interagire, quanto piuttosto l’interazione stessa che produce (almeno dal punto di vista filogenetico) l’evoluzione delle diverse forme viventi ma al contempo anche la trasformazione degli ambienti: un concetto che oggi la biologia accetta tranquillamente e che viene recepito (sebbene in maniera più riduzionistica e in definitiva impoverente) anche dalla neuro-filosofia. ²

¹ Non potendo qui provare tale affermazione in modo circostanziato devo rimandare a Vanzago (2012) per una articolata illustrazione.

² Si veda ad es. Churchland (2014), in particolare il secondo capitolo.

L’emergenza della forma propriamente umana di vita e di comportamento rappresenta tuttavia un evento peculiare all’interno della storia della natura, in quanto con essa è questa stessa struttura ad accedere alla propria “verità.” Con l’essere umano infatti si dà la possibilità di comprendere la relazionalità essenziale tra organismo e ambiente, grazie al fatto che l’essere umano si svincola dalla contingenza, senza peraltro superarla definitivamente accedendo a una condizione di necessità, e la conosce in quanto tale. Ciò a sua volta è reso possibile dal fatto che gli esseri umani hanno una relazione stabile col proprio corpo, ossia non soltanto “sono” corpi viventi, ma “hanno” un corpo come struttura invariante di possibilità che permane identica al variare di queste. È grazie a tale struttura invariante che gli esseri umani sono soggetti di esperienza e quindi possono istituire col mondo una interazione non più legata a – sia pure sempre più complessi – fenomeni pratici, ma piuttosto al mondo “in quanto tale”, cioè determinato nel modo da Heidegger (ma già da Husserl prima di lui) individuato come essenziale per comprendere la struttura della verità. Ciò che più conta, tuttavia, è che per Merleau-Ponty il mondo “in quanto tale” non è assoluto, ma comunque condizionato dalla relazionalità peculiare che si instaura con l’emergenza della forma umana di esperienza.

Secondo tale descrizione dunque, si può dire che il soggetto si dà a se stesso e contemporaneamente dà a se stesso un mondo stabile. Il punto però è che tale configurazione non è affatto il punto di partenza, ma semmai quello di

arrivo di una ontologia che parta dalla questione di come comprendere la possibilità stessa di produrre un criterio di intelligibilità dell'esperienza entro una cornice non anti-naturalistica. Merleau-Ponty fa qui già valere il suo principio generale per cui l'esperienza è sempre incarnata e quindi ciò che si può variamente chiamare coscienza, mente, o soggettività, pur avendo una struttura che è ancora (per quanto da chiarire) trascendentale, nondimeno ha anche una "natura."

È il problema della naturalità del trascendentale che propriamente va indagato, e per farlo Merleau-Ponty sceglie la via della fenomenologia della percezione, che quindi non si occupa di una questione settoriale, per quanto importante, della ricerca fenomenologica, quanto piuttosto della via d'accesso alla comprensione ontologica della realtà esperienziale. La peculiarità della prospettiva adottata da Merleau-Ponty rispetto al tema della natura consiste nel fatto che per lui la natura non rappresenta un settore specifico dell'indagine filosofica, ma in modo molto più radicale (e anacronistico per l'epoca, come Merleau-Ponty non manca di notare, mentre oggi la situazione si è ribaltata) il problema fondamentale da cui partire per comprendere la realtà nella sua radicale contingenza. Processo e contingenza, apertura e indeterminazione, temporalità e fatticità, sono cioè aspetti che caratterizzano la natura e non soltanto la soggettività umana, come invece per Heidegger. In questo senso la condizione umana non costituisce un'eccezione ma una generalizzazione rispetto alla configurazione degli enti naturali. Ciò vale certamente per gli esseri viventi, ma certe pagine delle lezioni al Collège dedicate alla natura fisica, ispirate a una ricezione delle tesi di A.N. Whitehead, fanno pensare che per Merleau-Ponty sia legittimo estendere anche a quel livello tale approccio relazionistico e processuale in quanto segnato dalla contingenza radicale (Merleau-Ponty 1996, 167-182).

3. L'evenemenzialità dell'essere

La problematica così delineata richiede nondimeno di essere esaminata da un punto di vista più strettamente categoriale. In un saggio del 1951, *L'uomo e l'avversità*, poi ripubblicato in *Segni* (1960), Merleau-Ponty nota che la contingenza che caratterizza l'umanità è radicale in quanto è contingenza conosciuta, consapevole, esperita ed espressa (Merleau-Ponty 1960, 313-314). Questo anche se in realtà il pensiero classico la sottovaluta o addirittura la tradisce nel suo cercare il fondamento immutabile della realtà mutevole. Né spiegazione causale né comprensione finalistica della realtà umana tuttavia riescono a fare i conti adeguatamente con la contingenza, perché si fondano su di una illusione retrospettiva che consente di postulare un principio (sia esso una *archè* o un *telos*) dell'essenza dell'umanità che sono pensabili solo in quanto si considera l'essere umano come un divenuto e non come diveniente. L'interesse di questa analisi risiede nel fatto che già a questa data Merleau-Ponty delinea chiaramente la prospettiva ontologica poi articolata nelle lezioni al Collège e schizzata nell'incompiuta opera ora nota come *Il visibile e l'invisibile* (1964). Si tratta cioè di comprendere la relatività e la finitudine dell'essere operando sul suo tratto categoriale fondamentale: l'accadere (Merleau-Ponty 1960, 315-317). Come cogliere l'accadere senza risolverlo nell'accaduto? Come far posto all'evento senza reificarlo? Questa è la problematica che Merleau-Ponty elabora, al di sotto di certe particolari formulazioni che egli adotta in connessione con la sua provenienza husserliana e in generale fenomenologica, le quali richiedono un paziente lavoro di rielaborazione (altri avrebbero poi magari parlato di decostruzione) dei capisaldi teorici dei suoi maestri.

L'influenza del secondo Heidegger si fa più sensibile, ma in realtà l'ispirazione di Merleau-Ponty è profondamente differente, nel suo mantenere costantemente il contatto con le scienze e con l'ontologia della natura: cosa che, nel suo primo e programmatico corso al Collège dedicato al mondo sensibile e al mondo dell'espressione, egli rimprovera a Heidegger stesso e agli heideggeriani di non aver fatto (Merleau-Ponty 2011, 4-5).

La prospettiva de *La struttura del comportamento* (filtrata dalla immanente ricerca sulla percezione condotta dalla *Fenomenologia della percezione*, 1945), viene così sviluppata e radicalizzata. La progressiva apertura alla realtà, che si articola e sviluppa con le forme viventi, diventa con l'uomo contingenza radicale in quanto è conosciuta come tale. Apertura e contingenza non sono cioè opposte ma al contrario correlative. L'unica differenza tra l'animale e l'uomo consiste da questo punto di vista nel fatto che l'indeterminazione e la processualità eventuale, che agiscono negli esseri viventi, producono anche il proprio stesso manifestarsi in quel peculiare essere vivente che è l'uomo. L'umanità va pensata come manifestazione della natura nella sua indeterminatezza che diventa auto-manifestazione di questa stessa indeterminatezza, ed è in forza di questo che l'uomo possiede il *logos*.

Non c'è dubbio che anche per Merleau-Ponty vi sia una discontinuità qualitativa tra l'uomo e l'animale, ma tale discontinuità va pensata in termini di transizione e slittamento di un piano che si è già manifestato anche nelle forme viventi stesse. La differenza è già in natura e solo in quanto tale può poi divenire manifesta. Pertanto la negatività non va addossata esclusivamente all'uomo in quanto animale simbolico, ma va compresa nel suo stesso divenire all'interno dell'essere, inteso come natura.

Il "divenir cosciente" della contingenza non implica pertanto una trasformazione della contingenza in necessità, ma piuttosto il suo acquisire una dimensione ulteriore che non la muta e però non la lascia neppure immutata. Il manifestarsi della contingenza, il suo divenir-saputo, è a sua volta contingente. Può dissiparsi e perdersi, proprio in quanto non accade necessariamente. Per questo il suo stesso manifestarsi va ricominciato sempre di nuovo, e soltanto a questo patto si può parlare di contingenza trascendentale.

Per dar conto di questa concezione trascendentale (a suo modo) della contingenza, è allora necessario interpretare l'umanità come il "luogo" in cui la contingenza perviene alla propria auto-manifestazione. Non sorprende in questo senso che Merleau-Ponty faccia spesso ricorso, nell'affrontare tale questione, allo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*. Il problema come si pone a Merleau-Ponty è quello di pensare un Assoluto che necessita delle proprie parziali manifestazioni al fine di essere Assoluto. Merleau-Ponty rifiuta in questo contesto la soluzione hegeliana di una riconciliazione finale del processo delle manifestazioni nell'attingimento dell'Assoluto, visto come totalizzazione dei momenti conflittuali in cui l'Assoluto stesso si manifesterebbe ogni volta in modi opposti. Opposizione e riconciliazione finale sono quindi gli aspetti di questa peculiare dialettica che Merleau-Ponty abbandona in favore di un pensiero dello "scarto" (*écart*) e della co-implicazione (*ineinander*). Sottesa alla scelta di questi termini vi è una profonda meditazione sulla relazionalità dell'essere, volta a un tempo a comprenderne la dinamicità (che soltanto un pensiero dialettico può preservare) e però anche la incompiutezza radicale, secondo la lezione heideggeriana della finitudine della temporalità, non però soltanto dell'Esserci (*Zeitlichkeit*), ma dell'Essere (*Temporalität*). Temporalità finita dell'Essere che a sua volta viene

sottratta alla sua ineffabilità apofatica, alla quale in definitiva il pensiero heideggeriano dello Ereignis si condanna, e riconsegnata a un pensiero della naturalità dell'essere in chiave ovviamente non naturalistica.

Merleau-Ponty non rigetta né la nozione stessa di opposizione tra manifestazioni, in quanto a suo avviso è solo tramite il conflitto che la struttura di interconnessione propria dell'Essere può apparire, né l'idea che l'opposizione sia superabile entro il conflitto. Egli piuttosto contesta della concezione hegeliana due aspetti: uno connesso alla natura del conflitto, e l'altro al suo significato. Ad avviso di Merleau-Ponty, il conflitto è pensato da Hegel, quanto meno nella *Fenomenologia dello Spirito*, in termini di coscienza, che per Hegel è sempre coscienza umana. In effetti la *Scienza della Logica* rivede tale determinazione, ma Merleau-Ponty non la discute mai. Quel che è certo è che per Merleau-Ponty la negatività risiede nell'Essere e che l'Essere è natura. L'articolazione hegeliana della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* dunque dovrebbe essere rivista ponendo la natura come livello fondamentale. Mai Merleau-Ponty avrebbe potuto sottoscrivere l'affermazione hegeliana per cui la logica è il pensiero di dio prima della creazione. Sebbene ciò significhi, in Hegel, la comprensione del ruolo della possibilità in quanto precedente l'attuazione o attualità, in questa tesi Merleau-Ponty vede comunque una riproposizione del pensiero del divenire a partire dal divenuto che egli cerca di abbandonare.

È in questo senso che Merleau-Ponty sottolinea la presenza della trasformazione dialettica nella natura stessa. Da questo punto di vista la natura secondo Merleau-Ponty dunque non è mera esteriorità inerte, ma al contrario dinamicità intrinseca. Non si tratta certamente di una prospettiva empiristica, ma al contrario di una radicalizzazione dell'idea dell'essere come divenire e trasformazione, pensandola nella sua effettualità concreta e non (soltanto) nella sua configurazione concettuale. Qui si pone pertanto la questione teorica cruciale per Merleau-Ponty: come mantenere la consapevolezza della determinazione dell'essere nel pensiero, ponendo al contempo la correlativa determinazione del pensiero a partire dall'essere. Il senso filosofico-speculativo della nozione di reversibilità, quale viene delineato, anche se non articolato in modo compiuto, in *Il visibile e l'invisibile*, consiste allora nello stabilirne il significato ontologico e non soltanto fenomenologico.

Merleau-Ponty cerca dunque il modo adeguato di pensare l'equivalenza tra essere e divenire. Tale problematica motiva l'avvicinamento al pensiero dello Heidegger successivo a *Essere e tempo*, e in particolare il suo apprezzamento per la meditazione heideggeriana sul *wesen* verbale. Di tale meditazione Merleau-Ponty riprende in particolare l'accento posto sulla infigurabilità dell'Essere e il suo manifestarsi dinamico come gioco di non-nascondimento che nasconde se stesso. L'ente si manifesta proprio nel venire alla non-latenza che è a un tempo occultamento e rivelazione. Egli legge la struttura heideggeriana di gioco di non-nascondimento e svelatezza alla luce della propria meditazione sulle strutture percettive, e può quindi ricondurre ciò che per Heidegger è una determinazione ontologica generale a una peculiare lettura della manifestatività, ricollocata in un alveo fenomenologico più ortodosso. Si può discutere della legittimità di tale operazione dal punto di vista del pensiero di Heidegger, ma resta l'indubbio interesse per una operazione che traspone meditazioni raffinate ma rarefatte, e generalmente lontane da qualunque tipo di preoccupazione per la concezione filosofica della natura, proprio in un contesto che invece punta a riproporre tale problema, consentendo così al contempo allo sguardo filosofico di non subire l'egemonia delle scienze em-

piriche facendosene semplice ancella quando non serva.

La questione finale che Merleau-Ponty cerca di porre è dunque, come una ipotesi di titolo per l'opera poi restata incompiuta dimostra (Merleau-Ponty 1984, 23), quella di pensare l'origine della verità, intendendo con questa formula non una mera ed ingenua ricostruzione genetica a partire da qualche ipotesi più o meno speculativa sul posto dell'uomo nella natura, ma al contrario un modo non condizionato dalle soluzioni tradizionali per riuscire a cogliere il senso dell'essere nel suo mostrarsi e accadere, e accadere a un ente peculiare qual è l'uomo, pensato come luogo dell'accadere della verità dell'essere non in termini di fondamento ma di contingenza radicale. Solo intesa così la verità può essere tale, cioè in termini di apertura (nel senso heideggeriano del termine) dell'essere nel doppio senso del genitivo.

Bibliografia

- Merleau-Ponty, M. (2009). *La struttura del comportamento*. Trad. it. di G.D. Neri. Milano: Bompiani.
- Vanzago, L. (2012). *Merleau-Ponty*. Roma: Carocci.
- Heidegger, M. (1992). *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*. Trad. it. di C. Angelino. Genova: Il Melangolo.
- Churchland, P. (2014). *L'io come cervello*. Trad. it. di G. Guerriero. Milano: Cortina.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura*. Trad. it. di M. Mazzocut. Milano: Cortina.
- Id. (1960). *Segni*. Trad. it. di A. Bonomi. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Losanna: Metis Presses.
- Id. (1984). *La prosa del mondo*. Trad. it. di C. Sini. Roma: Editori Riuniti.

La carne e il tatto nel *De Anima* di Aristotele. Un'interpretazione fenomenologica

Diego D'Angelo

The aim of this paper is to offer a phenomenological interpretation of Aristotle's approach to the sense of touch. The first part of this text deals with the role of touch in *De Anima* and states the central point of the argument to be developed: to show that touch has an ontological function insofar as it is the condition of possibility for accessing objects as objects (I). Some methodological considerations (II) are required in order to delineate the overall context in which the present contribution has to be understood. Not dealing with a philological reconstruction, nor with a perspective focusing on the history of philosophy, this text aims at a systematic approach to the question, taking Aristotle as its starting point.

In the third part (III) a close reading of *De Anima*, II, 11, is offered in order to grasp Aristotle's central claim: flesh is not the sensory organ, but the medium of touch. The description of flesh as a symbolic and semiotic structure that allows to grasp the truth of individual objects as such, in their singularity, shows the meaning of Aristotle's claim that flesh is linked to the very intelligence of the human being (IV). This argument is then strengthened by a reading of some passages of Aristotle's *Metaphysics* (V) where touching is connected to the concept of truth: the truth of single objects as objects is possible through the functioning of touch and of its medium, i. e. flesh.

ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν

Omero, *Odissea*, Λ, vv. 218-219.

1. Introduzione

Il presente saggio si propone di indagare il concetto di «carne» (σάρξ) nell'opera di Aristotele *Περὶ ψυχῆς*. L'analisi mira a mostrare come la carne non sia un concetto centrale solo dal punto di vista della teoria della percezione, e conseguentemente, della teoria della conoscenza, ma anche e innanzitutto in ambito ontologico. La carne infatti non viene definita da Aristotele come un organo sensorio accanto agli altri (gli occhi per la vista, il naso per l'olfatto, la lingua per il gusto ecc. **1**), ma è esterno all'organo sensorio proprio del tatto, **2** il quale non è la pelle né i nervi, ma si trova piuttosto all'interno dell'organismo, in un posto non meglio specificato che alcuni interpreti hanno individuato nel cuore. La carne non è dunque, per Aristotele, un organo sensorio tra gli altri; essa è piuttosto il *medium* attraverso cui le cose si fanno tattili, ossia toccabili: condizione di possibilità della percezione (e dunque della conoscenza) tattile, essa non è parte dell'organismo ma oggetto nel mondo, ed è anzi l'oggetto di tutti gli oggetti: la possibilità dell'ontologia, ossia di un discorso sugli oggetti, deriva dal fatto che gli oggetti ci si mostrano, e nel mostrarsi degli oggetti il senso del tatto ha un ruolo particolarissimo. La mano è infatti l'organo degli organi e l'intelligenza dell'uomo deriva dal fatto che il suo senso del tatto è particolarmente sviluppato, come tematizzeremo più avanti. Il concetto stesso di verità, come abbiamo mostrato altrove in un confronto serrato con la *Metafisica* di Aristotele, è legato a doppio senso al *θιγεῖν*, il toccare. **3** Il presente saggio intende dunque proseguire alcune considerazioni già introdotte in un articolo precedente, mutando però completamente il centro dell'indagine: non più la *Metafisica* e il concetto di verità, ma il *De Anima* e la questione della percezione.

1 Sugli organi in Aristotele si veda Johansen (1997).

2 Per una ricostruzione incentrata sul senso del tatto si veda Freeland (1995).

3 Si veda D'Angelo (2012).

La questione della carne viene introdotta da Aristotele in modo pregnante a partire dalla seconda metà del secondo libro. Se l'intera opera mira a individuare un concetto di *ψυχή*, uno dei suoi nuclei teoretici risulta senz'altro essere l'indagine, unica nel suo genere e nella sua estensione, che Aristotele dedica alla questione di cosa sia la percezione, a cavallo tra il secondo e il terzo libro. Il tema della percezione diventa necessario nel momento in cui si vogliono descrivere le facoltà dell'anima (quella intellettuale, sensitiva e nutritiva: τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θρεπτικὸν, *De an.*, 415a17-18). Precedenti rispetto alle facoltà, cioè alle capacità attuali (πρότερα [...] τῶν δυνάμεων, *De an.*, 415a18) dell'anima, sono infatti le potenzialità e le pratiche (αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις, *De an.*, 415a19) che le sostengono e le rendono possibili. In questo senso, prima di considerare l'anima intellettuale, sensibile e nutritiva, bisognerà dire innanzitutto (πρότερον ἔτι λεκτέον) cosa sono il pensare e il percepire (τί τὸ νοεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι).

Volendo dunque chiarire cos'è l'anima, Aristotele giunge ad enucleare tre capacità, alle quali sottostanno due aspetti, il pensare e il percepire, che sono potenzialità e pratiche dell'anima dell'uomo. Già l'uso linguistico mostra

come nel verbo νοεῖν vi sia maggiore attività che nella forma αἰσθάνεσθαι: il percepire è, in effetti, in larga misura passivo, ed è concepito da Aristotele come passaggio di forma dal percepito a colui che percepisce. Individuato ora il quadro teorico all'interno del quale si iscrivono le considerazioni aristoteliche sulla carne, prima di passare all'analisi vera e propria si rendono necessarie alcune considerazioni preliminari che devono mettere a fuoco il metodo che verrà utilizzato in quanto segue.

2. Considerazioni metodologiche

Le riflessioni che seguono vogliono intendersi esclusivamente come considerazioni filosofiche; il testo aristotelico viene letto unicamente come contributo al dibattito filosofico, il quale è in quanto tale diretto alle questioni stesse, ossia ai temi e ai problemi che emergono dal testo. Ogni considerazione di carattere filologico riguardo alla lettera del testo stesso, così come anche qualunque considerazione puramente "storico-filosofica" in senso empirico, cioè nel senso di voler ricostruire ciò che "Aristotele pensava" o "voleva dire davvero", è esclusa fin dall'inizio dall'ambito della ricerca.

Il discorso aristotelico viene interpretato, come emerge già dall'introduzione, unicamente a partire da una prospettiva fenomenologica, ermeneutica e decostruttiva. Con ciò si intende restringere il campo d'indagine, come necessario trattandosi qui di un articolo di poche pagine; in secondo luogo, si intende leggere il testo mettendo in chiaro quali sono i presupposti della lettura stessa: il testo viene preso in sé, mettendo da parte la figura storica di Aristotele. Sulla legittimità di una tale procedimento, che necessiterebbe di estese considerazioni metodologiche, non possiamo dilungarci qui. Per questo approccio ci rifacciamo senz'altro in prima linea all'esempio heideggeriano: Aristotele è nato ad un certo punto, ha lavorato, ed è morto: ed ora, *zur Sache* (Heidegger 2002, 5). Parafrasando, possiamo dire: in quanto segue vogliamo ottenere una "comprensione" (*Verständnis*) di alcuni concetti della filosofia aristotelica nella loro concettualità propria, per mezzo di un confronto con il *testo* dei trattati aristotelici. Ciò che ci interessa è, detto in altre parole, gettare le fondamenta (ovviamente in modo del tutto preliminare) per un'interpretazione fenomenologico-ermeneutica dei passaggi sul concetto di carne e di tatto, anche se un lavoro concettuale definitivo in proposito, per quanto già iniziato, sia da rinviare ad altri e più estesi testi futuri.

Come risulta chiaro, l'impianto metodologico di questo lavoro fa perno sull'interesse che, per la ricerca filosofico-fenomenologica attuale, riveste il concetto di carne. Come si mostrerà in seguito, le pagine aristoteliche non solo permettono di inquadrare nel loro contesto storico – per lo più omesso dall'autore – le considerazioni di Maurice Merleau-Ponty su questa problematica, ma fanno anche da base per poter affrontare in modo più adeguato la lettura del dibattito sul concetto di tatto (*le toucher*) che ha visto impegnati Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy soprattutto negli anni '90 e nei primi anni 2000 (si veda Derrida 2002). Tuttavia, sia il pensiero di Merleau-Ponty sia la decostruzione di Derrida e Nancy rimangono lo sfondo in cui si muove il presente contributo, che intende unicamente rimanere immanente al pensiero aristotelico.

L'efficacia e l'interesse ermeneutico delle seguenti considerazioni presentano però anche un altro aspetto che urge sottolineare. Non si vuole qui infatti destare l'impressione che il contributo si voglia inserire in un dibattito chiuso

e asettico all'interno di un certo tipo di filosofia francese post-fenomenologica o che dir si voglia. Piuttosto, crediamo che l'impianto stesso della filosofia aristotelica, con il connubio – confermato ormai dalla più parte dei commentatori – tra speculazione metafisica e considerazioni che oggi farebbero parte delle scienze naturali, possa contribuire in larga misura a un dibattito di carattere senz'altro sistematico sulla natura della percezione. Che, tuttavia, nell'ambito della presente ricerca si possa dare spazio solo a singoli aspetti e singoli autori, pur col rischio di perdere di vista il contesto generale – *ça va sans dire*.

3. La carne come medium e non come organo percettivo

La posizione che il concetto di carne assume per Aristotele è una diretta conseguenza dell'impianto teorico e argomentativo adoperato per esplicitare il funzionamento della percezione nel senso della vista e dell'udito. Non è certamente sorprendente il fatto che Aristotele faccia del vedere il senso paradigmatico della percezione, e cioè paradigmatico in un senso forte: una volta messe in evidenza le strutture proprie al senso della vita, esse vengono riportate sugli altri sensi, senza difficoltà nel caso dell'udito e dell'olfatto, con qualche ostacolo in più – di cui Aristotele è consapevole fin dall'inizio – nel caso del gusto e del tatto.

Aristotele parte da una considerazione empirica: un oggetto posto direttamente sull'occhio non viene visto; in sua vece percepiamo unicamente l'oscurità (*De an.*, 419a13-14). Come tutti i sensi, anche la vista, per essere in generale possibile, deve essere a distanza. Questa distanza non è, però, una distanza meramente negativa, un mero non-aderire: la sua funzione in quanto condizione di possibilità per la percezione è assicurata dal fatto che la distanza è colmata da un medium (τὸ μεταξύ), ⁴ il quale consente che la forma dell'oggetto percepito possa far passare in atto il senso che percepisce. Il termine μεταξύ è puramente astratto e indica semplicemente qualcosa che sta nel mezzo e media così tra due termini.

⁴ Su questo si veda l'interessante Alloa (2009).

Nel caso del vedere (ἡ ὄψις) c'è infatti qualcosa di trasparente (ἔστι δὲ τι διαφανές) che funge per l'appunto da *medium*: il colore dell'oggetto visibile mette in movimento (κινεῖ) il *medium*, il quale a sua volta mette in movimento l'organo sensorio (*De an.*, 419a13-15). La percezione non avviene “nonostante” la presenza di una distanza e di qualcosa che la colma, ma proprio per suo mezzo, come Aristotele mette in chiaro criticando la posizione di Democrito.

Sintetizziamo dunque l'argomentazione di Aristotele: se mettiamo qualcosa sull'occhio non lo vediamo. Ma il vedere accade perché ciò che può percepire “soffre” qualcosa; evidentemente non da parte del colore stesso, che deve necessariamente essere a distanza. Dunque, si dovrà concepire questo “essere-a-distanza” come una funzione trascendentale, ⁵ nel senso di essere condizione di possibilità perché gli oggetti e le cose del mondo possano manifestarsi; e questa distanza viene ulteriormente specificata come *medium* in quanto ciò che permette il passaggio del movimento dalla forma dell'oggetto all'organo che percepisce, mettendo in atto la percezione stessa.

⁵ Sulla distanza percettiva come funzione trascendentale, tuttavia in rapporto a Husserl, si veda D'Angelo (2016).

La necessità del *medium* derivata dall'analisi della vista come senso eminente viene estesa da Aristotele nel prosieguo anche agli altri sensi: anche nel caso dell'udito e dell'olfatto, infatti, se si applicasse direttamente l'oggetto da

udire o da annusare all'organo, esso non si manifesterebbe (*De an.*, 419a23ss.). Per entrambi i sensi, dunque, è necessario un *medium*: se quello della vista è il trasparente (τι διαφανές), l'udito è possibile attraverso il *medium* dell'aria (ἀήρ) ⁶ e l'olfatto attraverso un *medium* che rimane senza nome (ἀνώνυμον) ma è simile a quello della vista.

⁶ Per una indagine dell'udito in Aristotele, sempre in una prospettiva ermeneutico-fenomenologica, si veda Espinet (2009, 32-65).

Lo stesso vale anche per il gusto e per il tatto, anche se qui sembra che le cose stiano diversamente. I due sensi sono strettamente connessi: l'oggetto di gusto è prima di tutto un oggetto tangibile (ἀπτόν τι, *De an.*, 422a10), cosicché il senso del gusto, di fatto, si ritrova a essere secondario rispetto al tatto. Ciononostante già in riferimento al gusto Aristotele opera alcune distinzioni fondamentali per comprendere il concetto di carne, per quanto questo sia poi esplicitamente introdotto solo nella discussione sul tatto.

Il gusto, e così anche il tatto in generale, non hanno un «corpo estraneo» come *medium* (μὴ εἶναι αἰσθητὸν διὰ τοῦ μεταξὺ ἀλλοτρίου ὄντος σώματος, *De an.*, 422a11). Invece, il *medium* è il corpo proprio: la propria carne. La differenza tra il tatto e gli altri sensi, dunque, non risiede nel fatto di avere o meno un *medium*, quanto piuttosto nel fatto che unicamente il tatto (e il gusto, che però è secondario rispetto a questo) ha come *medium* non un corpo estraneo, ma il nostro corpo proprio.

Inoltre, il tatto visto dal punto di vista del suo *medium* ha un'altra caratteristica che lo distingue dagli altri sensi: non solo il suo *medium* è interno, ma è anche coestensivo al sensorio. In altre parole, sebbene noi vediamo attraverso il trasparente, non ci è possibile vedere in ogni punto del trasparente: in ogni nostra esperienza il nostro sguardo è sempre diretto verso qualcosa e ritaglia una parte di mondo, mette in prospettiva gli oggetti selezionando, specialmente per mezzo dell'attenzione, quali oggetti entrano nel campo visivo e quali ne rimangono fuori, e per fare ciò esclude delle aree nel trasparente che pure potrebbero potenzialmente svolgere funzione di *medium*. Lo stesso vale a maggior ragione per l'udito e il suo *medium*, cioè l'aria: in modo banale, v'è aria anche dove io, dal punto in cui mi trovo, non posso sentire alcunché.

Questa descrizione si lascia coniugare con la distinzione aristotelica proposta nel *De Anima* a proposito della percezione tra due tipi differenti di potenza, che vengono illustrati per mezzo dell'esempio relativo ai diversi livelli di scienza in potenza. Parafrasando l'argomentazione aristotelica per brevità, si può dire che un neonato ha in potenza la lingua poiché un giorno l'apprenderà; questo senso di "potenza" è ovviamente diverso dal senso in cui un parlante della lingua italiana ha al momento l'italiano solo in potenza e non in atto in quanto tace, per esempio nel sonno. Il primo senso di potenza è una potenzialità che non può essere immediatamente trasportata in atto; il secondo è quello di una potenza sempre attuabile. La stessa differenziazione si lascia applicare ai singoli sensi con il rispettivo *medium*: nell'ascolto, una sezione dell'aria circostante sta attualmente fungendo da *medium* trasmettendo il suono della sinfonia di Beethoven che esce dagli altoparlanti di fronte a me; un'altra potrebbe diventare *medium* dell'udito qualora – per esempio – un suono arrivasse da dietro di me e raggiungesse le mie orecchie. Ma in un altro senso ancora, quello di una potenza non attualizzabile al momento, si potrebbe dire che è *medium* del mio udito l'aria dei cieli di Shanghai, trovandomi io nel mio ufficio in Germania. Sebbene si possano far valere anche altre caratteristiche peculiari al senso del tatto (per esempio l'impossibilità di occluderne la ricettività come si può fare con gli occhi, le orec-

chie, il naso e la bocca), qui vogliamo concentrarci su ciò che lo contraddistingue dal punto di vista del suo *medium*. Il fatto centrale della coestensività di sensorio e *medium* consiste in questo: che si possa di principio toccare con qualunque punto del *medium* in quanto esso è in ogni punto una potenza immediatamente attuabile. Da ciò deriva che la sensibilità tattile e il suo *medium* sono coestensivi e congruenti. Ma se è così siamo in presenza di un fenomeno del tutto particolare, proprio unicamente del tatto. La carne come *medium* – e con ciò si intende per Aristotele sempre prima di tutto la mia carne ⁷ – coincide con la sensazione stessa: non c'è carne senza sensazione, poiché la carne è sensazione in potenza nel senso più pregnante tra i due che abbiamo differenziato sopra, e non c'è sensazione tattile senza carne. Questa coestensività di carne e sensazione è ribadita nel *De Generatione Animalium*: «Non esiste viso o carne che non abbia vita o anima in sé; poiché questi verrebbero chiamati viso o carne solo in modo equivoco se fossero senz'anima e senza vita, al stesso modo che se fossero fatti di pietra o di legno» (*De gen. an.*, 734b25-6, trad. mia).

Proprio questa coestensività della sensazione tattile col suo proprio *medium* dà adito a un'altra caratteristica peculiare del tatto, che Aristotele fa emergere all'inizio della trattazione vera e propria di questo quinto senso: il fatto cioè che il tatto sia una percezione molteplice, ossia non si lasci ricondurre a un punto unico del corpo come accade per la vista, l'udito, l'olfatto e il gusto. In particolare, la questione della molteplicità del tatto viene affrontata da Aristotele in relazione agli oggetti di questo senso: mentre ogni senso sembra riferirsi a una sola coppia di opposti, nel tangibile sono «incluse molte opposizioni» (*De an.*, 422b26-27). La vista ha come estremi il bianco e il nero, l'udito l'acuto e il grave, il gusto l'amaro e il dolce. ⁸ Nel tangibile, invece, emergono diverse coppie di contrari: caldo-freddo, secco-umido, duro-molle e così via. In effetti, si può dire che ogni senso ha un proprio spettro confinato da due estremi; se però si tratti effettivamente sempre e solo di un'unica opposizione, è messo in dubbio da Aristotele stesso, poiché anche l'udito distingue non solo l'acuto e il grave, ma anche il forte e il piano, così come il timbro, e lo stesso vale per gli altri sensi, compresa la vista, anche se qui risulta più difficile concretizzare il discorso aristotelico tramite esempi. Questa disamina degli opposti, però, mira a mettere in piedi un argomento di fatto più semplice: cioè la difficoltà – o meglio l'impossibilità – di ridurre il senso del tatto a un unico suo oggetto. Cioè risulta difficile ridurre gli oggetti del tatto a un'unica categoria ontologica generale: la vista vede il colore; ⁹ l'udito sente il suono; l'olfatto percepisce l'odore; il gusto il sapore. E il tatto? Risulta difficile dire esattamente a quale ambito ontologico si riferisce questo senso.

⁷ Questo fatto deriva appunto dall'aver posto, più sopra, il fatto che il tatto non agisce con un "corpo esterno" come *medium*, ma solo con il corpo interno; se a percepire, dunque, è l'anima (come principio d'unità del corpo), allora la carne di cui si parla non potrà che essere, *ex negativo*, il corpo proprio. Questa limitazione del discorso aristotelico emerge come una differenza fondamentale – spesso completamente dimenticata dalla critica – tra l'approccio aristotelico e quello merleau-pontiano. Questa differenza fondamentale, per dirla in modo pregnante, è che per Aristotele la carne è la mia carne, per Merleau-Ponty è la carne del mondo. Se si volesse restituire questa differenza riferendosi alla pittura, la distanza sarebbe altrettanto grande di quella esistente tra la carne radicalmente singolare nella sua morte del *Bue macellato* di Rembrandt (tanto nella versione del Louvre quanto in quella a Glasgow, infatti, «Rembrandt's Ox is a visual distillation of symbolic meanings and moralistic lessons that have accrued to the image in over a century of representation», indicando nei suoi significati simbolici l'esperienza radicalmente individuale della morte e della resurrezione di Cristo: Craig (1983, 237) dalla "carne del vedere" nei dipinti di Francis Bacon (Deleuze 2008); sul rapporto tra *chair* in Merleau-Ponty e *viande* in Deleuze si veda Voss (2013). Su questo punto interessante anche Pinotti (2007), nonché Carbone & Levin (2003, 58-65).

⁸ Per una disamina di questo problema, anche in relazione al *De Sensu*, si veda Hicks (1907, 404-405).

⁹ Non si obietterà, qui, che la vista vede anche le forme, poiché in Aristotele la "forma" è un termine tecnico, che vale per tutti i

Esso ha a che fare, in effetti, con tutti gli oggetti materiali in senso ampio, così che la questione è lasciata da Aristotele senza una risposta.

Soprattutto se si confronta il senso del tatto con quanto detto in 418b27-28, inoltre, la situazione si complica ulteriormente. Il trasparente, come *medium* della vista e del suo oggetto peculiare, il colore, deve essere non colorato per poter ricevere il colore (ecco perché Aristotele parla di «trasparente»), è in sé invisibile. Allo stesso modo, il *medium* del suono è ciò che non è sonoro, ed è dunque in sé inaudibile. Risulta difficile applicare per converso questo argomento al tatto, in quanto il *medium* del tangibile dovrebbe essere non tangibile, cosa difficile da applicare alla carne. Detto altrimenti, il tentativo di determinare l'oggetto proprio del tatto rimane aporetico: proprio questo conferisce alla carne una posizione particolare tra i sensi. **10**

sensi: ogni percezione sensibile, di qualunque organo, avviene attraverso il passaggio della forma dall'oggetto al sensorio, il quale assume questa forma, passando in atto e diventando dunque "simile" all'oggetto, come spiega la metafora dell'anello e del blocco di cera (*De an.*, 424a19-20).

10 L'aporeticità della trattazione sul tatto è stata fatta valere da Steiner Goldner (2011), in rapporto alla filosofia di Merleau-Ponty.

Non altrettanto aporetica è invece la risposta alla questione legata all'organo del tatto, se questo cioè sia interno oppure esterno, e se coincida con la carne oppure no. Il fatto – proseguiamo qui in un veloce commento del testo aristotelico – che la sensazione si produca per contatto non semplifica le cose; per dimostrarlo, Aristotele introduce una sorta di esperimento mentale: «Se si confezionasse e si stendesse intorno alla carne una specie di membrana [ὑμένα], questa ugualmente, toccato l'oggetto, segnalerebbe [ἐνσημανεῖ] subito la sensazione, benché sia evidente che il sensorio non si trova nella membrana. Se poi questa membrana fosse congenita, la sensazione si trasmetterebbe ancora più rapidamente» (*De an.*, 423a3-6). **11** Questa membrana congenita non è ovviamente altro che la pelle, e questo fatto dimostra, secondo Aristotele, che il sensorio non è nella pelle, e neppure nella carne, ma in qualcosa che si trova all'interno. La funzione della carne come *medium* non è dunque diversa da quella dell'ipotetica membrana: essa "segnala" la sensazione, cioè trasmette un segno (σημα) corporeo (σῶμα) o carnale al sensorio vero e proprio, che è interno. **12**

11 Per alcune difficoltà grammaticali nel testo greco di questa frase si veda il commento in Ross (1961, 262).

12 La questione se questo sensorio sia da individuarsi nel cuore, come alcuni commentatori propongono in base al *De Partibus Animalium* (soprattutto 656a13-657a11), può essere trascurata per gli scopi della presente trattazione.

La difficoltà sia nello stabilire l'unità o la molteplicità del tatto, sia nel dichiarare il sensorio interno o esterno, sta nel fatto che, differentemente da quanto accade per gli altri sensi, il *medium* del tatto non è distinto dal corpo: ciò rende questi punti oscuri (*De an.*, 423a13-14). Il corpo stesso (τὸ σῶμα) dev'essere dunque, necessariamente, il *medium* della facoltà del tatto (τὸ μεταξύ τοῦ ἀπικουῦ προσεφυκός **13**). Per quanto Aristotele nel passaggio si riferisca al corpo, ad essere intesa è naturalmente la carne: essa fa da *medium*, infatti, tra il sensorio interno e gli oggetti che vengono percepiti attraverso il tatto.

13 Per un'interpretazione del termine προσεφυκός si veda Massie 2013, 81: «This "growing upon" or "growing together" (*prosephukos*) stresses the intimate connection of organ and medium. Yet, despite this proximity, our flesh retains a certain otherness without which sensation would not be possible. Let us imagine Aristotle's "membrane" as a wet suit of the kind divers wear. In this case the diver would instantaneously perceive a blow. Yet, it would be ab-

La conclusione di questo ragionamento è che non è vero, come si tende comunemente a pensare, che esistano due diverse modalità del sentire, a distanza attraverso un *medium* per la vista, l'olfatto e l'udito, e a contatto, ossia immediatamente, per

il tatto (ed eventualmente per il gusto, che è un tipo di tatto); invece, ogni senso ha esattamente la stessa struttura comprendente un *medium* che tiene il sensorio a distanza dal sentito. «Anche il duro e il molle» in quanto opposti propri del senso del tatto, dice Aristotele in queste righe, «li percepiamo mediante qualcos'altro». Tuttavia, una differenza sussiste effettivamente, ed è data proprio dalla qualità del *medium* in gioco nel caso del tatto. Mentre, infatti, nel caso degli altri sensi gli oggetti vengono percepiti perché il *medium* esercita un'azione su di noi (τῷ τὸ μεταξὺ ποιεῖν τι ἡμᾶς, *De an.*, 423b13-14), il tatto non avviene in quanto subiamo l'azione della carne (ὑπὸ), ma piuttosto assieme ad essa (ἅμα τῷ μεταξὺ). La preposizione ἅμα, che significa “assieme a”, ha sia significato temporale che spaziale, per quanto la connotazione prevalente sia, secondo Liddell / Scott, quella temporale. In questo caso sembrerebbe che la polisemia temporale e spaziale sia sfruttata da Aristotele positivamente: noi percepiamo sensazioni tattili sia contemporaneamente, sia nello stesso luogo della carne. Questa coincidenza spazio-temporale, questa coestensività che non permette di parlare della carne come di uno “strumento” che agisce su di noi, è appunto diversa da quella degli altri sensi ed è peculiare al tatto.

Da ciò, e dalla conclusione complessiva di Aristotele che la carne è il *medium* del tatto (ὥστε τὸ μεταξὺ τοῦ ἀπικιοῦ ἢ σάρξ, *De an.*, 423b26), si possono ricavare alcune conclusioni. Se è vero che la percezione in generale è definita da Aristotele come consistente nell'essere mossi (κινεῖσθαι) e nel subire (πάσχειν, *De an.*, 416b34), il tatto presenta un aspetto fondamentale: mentre in tutti gli altri sensi noi siamo mossi in quanto subiamo l'azione del *medium*, nel caso del tatto noi siamo mossi *assieme* alla carne, non ne subiamo l'azione. Il *medium* del tatto non si limita, come fa il trasparente per la vista, a “trasportare” le forme degli oggetti affinché queste possano porre in atto la vista in potenza, ma “segnala”, fa segno in una funzione semiotica (ἐνσημανεῖ) **14** e simbolica (σύμβολον), al sensorio affinché esso possa toccare “con” (σύν), cioè assieme a e non per mezzo di, essa. La carne non ha dunque pura funzione strumentale, e tentare di ricondurre la corporeità dell'uomo, nella filosofia aristotelica, alla sua funzione strumentale è possibile solo tenendo ben presente che per “strumento” si deve appunto intendere puramente il concetto di *medium*, e non quello di “mezzo per uno scopo”. **15** Piuttosto, la carne in Aristotele supera la dicotomia di attività e passività, non è mero mezzo, poiché io percepisco al contempo l'oggetto e simultaneamente e nello stesso luogo anche la mia carne in quanto essa subisce l'oggetto. **16**

14 Per il nesso tra semiotica e fenomenologia della percezione, anche se soprattutto in rapporto a Husserl, si veda D'Angelo (2013).

15 In questo senso andrebbe approfondita la relazione tra il corpo come strumento e la carne come *medium*. Si veda Bos (2003).

16 Si veda su questo Massie (2013, 82).

4. Il tatto e l'intelligenza dell'uomo

In questi ultimi due paragrafi trarremo due conseguenze dalla situazione che siamo andati delineando: in questo, ci occuperemo di mostrare il nesso tra tatto e intelligenza; **17** nel prossimo, cercheremo di generalizzare il ruolo di questa facoltà percettiva per il nostro accesso all'ente in quanto tale. Sulla base del nesso tra verità e tatto

17 Il dibattito sulla preminenza del senso del tatto sulla vista o viceversa deve restare qui necessariamente implicito (per una trattazione su questo argo-

come esso emerge, seppure *in nuce*, nella *Metafisica*, diviene possibile interpretare il toccare come primo *discrimen* tra verità e falsità.

Abbiamo visto nel paragrafo precedente che la carne, in quanto *medium* del tatto, ha come caratteristica peculiare quella di superare l'opposizione tradizionale tra attività e passività facendo della carne non un mero mezzo ma un "con" dotato di funzione semiotica e simbolica: precisamente da ciò deriva l'importanza che Aristotele attribuisce in generale al senso del tatto per l'intelligenza dell'uomo. Il tatto è infatti, per Aristotele, il più acuto («ἀκριβεστάτην», *De an.*, 421a20) dei sensi dell'uomo. E non solo: proprio in base alla sua capacità di distinguere (ἀκριβῶ) del loro tatto l'essere umano eccelle sugli altri animali. Da ciò deriva (διό) il fatto di essere il più intelligente degli animali (φρονιμώτατόν [...] τῶν ζῴων). Il tatto ci fornisce un segno di ciò (σημείον δέ το) in quanto vediamo che si può essere più o meno dotati nel toccare, e che chi ha la carne dura (σκληρόσαρκοι) è mal dotato in quanto al pensiero (ἀφυεῖς τήν διάνοιαν), mentre quelli che hanno la carne tenera (μαλακόσαρκοι) sono ben dotati (εὐφυεῖς). Per una comprensione corretta di questo passaggio è necessaria un'analisi serrata del vocabolario greco impiegato da Aristotele.

La carne è segno della maggiore o minore intelligenza. Una carne dura, rigida implica per natura (termine implicito nelle parole ἀφύης e εὐφύης) una limitata capacità dianoetica, mentre la carne morbida è ben (*eu*) disposta, per natura, all'intelligenza dianoetica. In particolare, in base alla frase immediatamente precedente, la parte della διάνοια che risente maggiormente del tatto non è tanto l'ἐπιστήμη teoretica, quando piuttosto la sapienza pratica, la φρόνεις. Ciò deriva appunto dalla differente capacità che hanno una carne morbida e una dura di svolgere la loro funzione semiotica, cioè di permettere l'intreccio di passività e attività nel "con" di una percezione simultanea e coestensiva, anziché strumentale come negli altri sensi. Una carne più morbida infatti è più acuta, più precisa, cioè è più sensibile alle differenze che le forme degli oggetti le imprimono. Qui sta la sede dell'intelligenza pratica: cioè nella capacità di distinguere, o di differenziare, segni diversi. La mano, in tutto ciò, in quanto organo degli organi, ha preminenza totale: essa, proprio come l'anima, è in potenza tutti gli oggetti: ἡ ψυχὴ ὡσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν. Infatti ἡ χεὶρ ὄργανον ἐστίν ὀργάνων (*De an.*, 432a1-2).

Il tatto mostra in questo modo ciò che lo determina nel suo legame con l'intelligenza: esso è preciso nel fare distinzioni, nel sentire le differenze segnalando appositamente. Lo stesso legame con l'intelligenza non potrebbe naturalmente avere senso per nessun altro *medium* esterno a noi: l'intelligenza non può dipendere dalla maggiore o minore chiarezza del "trasparente" in cui vediamo qualcosa, anche perché il *medium* della vista, dell'olfatto e dell'udito muta nelle diverse circostanze: solo per il *medium* del tatto v'è concrenza (προσπεφυκός) con la facoltà stessa del tatto.

Questa lettura è confermata dal prosiegno del capitolo 11 del secondo libro del *Περὶ ψυχῆς*. Qui Aristotele giunge infatti a dare una risposta alla domanda lasciata insoluita all'inizio della trattazione su questo senso: qual è l'oggetto specifico del tatto? La risposta è che tangibili sono le differenze del corpo in quanto corpo (ἀπαι μὲν οὖν εἰσὶν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ἢ σώμα, *De an.*, 423b28). Il tatto è una capacità essenzialmente differenziale: dalla capacità di sentire carnalmente le differenze (αἱ διαφοραὶ) e di discriminarle (κρίνει τὰ αἰσθητά, *De an.*,

mento: Romeyer-Dherbey 1991). Il già citato Massie (2013) indica correttamente che la prevalenza ora dell'uno, ora dell'altro senso varia a seconda del contesto dell'analisi. Per una preminenza del tatto si veda anche il *De Partibus Animalium*: Aristotele (2002, 687a6-b3), dove per altro la carne è definita come ἀρχὴ καὶ σῶμα καθ' αὐτὸ τῶν ζῴων (653b21).

424a6) deriva in ultima analisi la *διάνοια*. **18** Ma come può il tatto differenziare i “corpi in quanto corpi”? Come si può interpretare questa definizione aristotelica in base alla funzione semiotica e simbolica della carne?

5. La verità aptica delle cose

Il tatto dà accesso, dice Aristotele, alle differenze del corpo in quanto corpo. Dunque l'intelligenza, che è legata alla carne, consiste nel riuscire a tracciare le differenze tra corpi. Sul significato di “corpo in quanto corpo” non sussistono dubbi: ciò che il tatto discrimina nella sua azione aptica è la corporeità del corpo, la cosalità della cosa nella sua singolarità. In questo senso, il tatto è un accesso privilegiato all'ente nella sua materialità: mentre la struttura degli altri sensi li fa interagire soprattutto con la forma del sensibile, il tatto – per quanto questa trasmissione della forma rimanga all'opera anche qui come struttura della percezione in generale – accede al corpo in quanto corpo, cioè alla sua materialità.

Il tatto dà accesso all'ente in quanto tale, nella sua singolarità. In effetti, come diviene chiaro in alcuni passaggi della *Metafisica*, il tatto è legato a doppio filo con la verità e il sapere: «ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν» (*De an.*, 1051b23-25). Traduciamo: «Ma il vero e il falso [scil. per gli esseri incomposti] sono questo: toccare e dire sono veri (infatti dire e affermare non sono lo stesso), e non-toccare è non-sapere». Ma il toccare, come il dire, non è condizione di possibilità della verità in generale, quanto piuttosto della verità non assertiva, non giudicativa: il giudizio (*κατάφασις*) consiste nel riunire due o più elementi, per esempio un soggetto con un predicato. Per la verità delle cose semplici (*τὰ ἀσύνητα*) come questa viene discussa in questo passaggio della *Metafisica*, il giudizio non basta: fondamentale è il toccare (*θιγεῖν*), attraverso il quale si giunge alla verità del singolare e individuale, così come al sapere (*νοεῖν*).

Grazie alle considerazioni che abbiamo svolto sopra diventa ora possibile cogliere analiticamente perché il tatto ha questo rapporto del tutto privilegiato con la verità dell'ente singolo. Il tatto, dice il *Περὶ ψυχῆς*, coglie attraverso il *medium* della carne il singolo corpo in quanto tale, ossia in quanto corpo e in quanto singolo. La verità dischiusa dal tatto non è una verità proposizionale, o del giudizio, dove due o più elementi vengono messi in relazione l'uno all'altro e la verità si troverà precisamente in questa relazione, che può essere corretta (per esempio: io sono mortale) oppure scorretta (io abito su Venere). La verità del singolo ente, la verità mia, dell'esser-mortale, dell'abitare o di Venere, non è proposizionale, è una verità che ha a che fare con un contatto immediato con la cosa. La cosa emerge, nel tatto, in quanto quel corpo che è, nella sua singolarità oggettuale. E ciò è possibile precisamente grazie alla carne: infatti noi percepiamo gli oggetti in quanto oggetti non attraverso lo strumento della carne, com'è nel caso della vista o dell'udito, ma assieme alla carne. La distanza che è propria della carne, e il suo relazionarsi unicamente a differenze, rende possibile il cogliimento dell'oggetto nella sua singolarità e individualità, al di fuori di qualsiasi rapporto catafantico.

18 In questo senso l'argomento proposto da Chrétien (2004), risulta interessante e convincente, ma insufficiente: «If touch discriminates between what is useful and what is noxious, if it is wholly ordered to the preservation of life and cannot be separated from it, then the being whose touch is most refined and most discriminating will, for this reason, be most able to preserve his life: such a being will be most secure therefore and least imperiled, since most able to guard against danger— or so it would seem» (101). Il nesso che abbiamo ricostruito più sopra tra una capacità di distinguere in generale (e non legata solo all'utile e al nocivo) e l'intelligenza è più profondo di quello biologico basato sulla conservazione della vita.

Il rapporto tra forma e materia nella vista – per prendere, per esempio, questo senso – prevede, per come è pensato da Aristotele, che la materia dell'oggetto non abbia alcun rapporto né con il *medium* (il “trasparente” non ha nulla a che fare con la materia “carta” di questo libro che sto guardando davanti a me), né con l'organo (l'occhio non percepisce l'esser-carta della carta), poiché la relazione tra oggetto e organo prevede puro passaggio di forma, come illustra efficacemente la metafora dell'anello che imprime la propria forma sul blocco di cera, indipendentemente dal materiale di cui è costituito l'anello. La particolarità della carne, però, consiste in questo: l'organo sensorio (interno) non giunge unicamente, per mezzo della carne, passivamente, a *ricevere* la forma dell'oggetto; la carne ha funzione semiotica, dà un segno dell'oggetto toccato. Non è la forma, a trasmettersi attraverso la carne, ma un “segno” che, nella carne, viene co-esperito (“con”, non “per mezzo di”). Questo segno è un segno differenziale: il tatto discrimina (*κρίνει*) e crea differenze (*αἱ διαφοραὶ*). Ma queste differenze sono radicalmente singolari: permettono di singolarizzare questo corpo in quanto questo corpo (e dunque, non in quanto quest'altro). Il tatto organizza il sensibile in oggetti singoli, non tanto per la loro forma, quanto perché essi vengono percepiti carnalmente nella loro materialità, cioè nella loro potenzialità. **19**

L'intelligenza è tale, dunque, solo perché il tatto consente che vi sia percezione di corpi nella loro singolarità, nella loro unicità, e non già sempre in un rapporto giudicativo tra più elementi. Ecco che allora «l'intelligenza pensa se stessa cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile toccandosi [*θιγγάνων*] e pensandosi» (*Metaph.*, 1072b20-1, traduzione modificata). Il legame tra l'intelligenza e il tatto passa per la possibilità di avere una verità apertica sul singolo corpo nella sua individualità, e unicamente attraverso il tatto c'è pensiero e intelligenza.

19 La questione di come vada pensato il rapporto tra una carne che, in quanto materia, è essenzialmente potenzialità, e la materia dei corpi che è anch'essa potenziale in quanto contrapposta alla forma in atto, deve essere destinata a studi futuri. Barbaras (1998) ha in effetti argomentato proprio nel senso che Merleau-Ponty, per pensare la struttura della carne e della percezione a partire da Aristotele, deve concepire una sorta di potenzialità già sempre in atto nella struttura del visibile. Sul rapporto tra Aristotele e Merleau-Ponty si veda anche, più di recente, Stevens (2002). Una questione simile, che rimane da approfondire, riguarda il rapporto tra forma e materia nella carne: su questo dà qualche indicazione il *De Generatione et Corruptione*, secondo cui carne e ossa sono sia forma che materia (cfr. *Conf. sof.*, 321b).

Bibliografia

- Alloa, E. (2009). Metaxu; Figures de la médialité chez Aristote. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63 (2), 247-262.
- Aristotele. (1943). *Generation of Animals. Greek Text and English Translation*. A cura di A.L. Peck. London: William Heinemann.
- Id. (1955). *On Sophistical Refutations. On Coming-To-Be and Passing-Away. On the Cosmos*. A cura di E. S. Foster e D. J. Furley. Cambridge (MA) / Londra: Harvard University Press.
- Id. (1993). *Metafisica*. A cura di G. Reale, Vita e Pensiero: Milano.
- Id. (2001). *L'anima*. A cura di G. Movia. Milano: Bompiani.
- Id. (2002). *Le parti degli animali*. A cura di A. Carbone. Milano: BUR.
- Barbaras, R. (1998). La potenza del visibile. Merleau-Ponty e Aristotele. *Chiasmi*, 1, 11-26.
- Bos, A. P. (2003). *The Soul and Its Instrumental Body. A Reintepretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Boston: Brill.
- Carbone, M. / Levin, D. M. (2003). *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*. Milano: Mimesis.
- Chrétien, J.-L. (2004). *The Call and the Response*. New York: Fordham University Press.
- Craig, K. M. (1983). Rembrandt and the Slaughtered Ox. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 46 (1983), 235-239.
- D'Angelo, D. (2012). Zeigen und Berühren. Der pragmatische Sinn der Rede bei Heidegger im Hinblick auf Aristoteles Auffassung der Wahrheit. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII (6), 1-28.
- Id. (2013). The Foundations of Alterity. Husserl on Referencing and Indicating. *Investigaciones Fenomenológicas*, 10, 53-71.
- Id. (2016). Transzendentaler Abstand und Interpretation in Husserls "Ding und Raum". In: D. Espinet / T. Keiling (a cura di), *Raum erfahren*, Tübingen: Mohr Siebeck (in corso di stampa).
- Deleuze, G. (2008). *Francis Bacon. Logica della sensazione*, a cura di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Derrida, J. (2000). *Le toucher, Jean-Luc-Nancy*. Paris: Éditions Galilée.
- Id. (2007). *Toccare, Jean-Luc Nancy*. Genova: Marietti.
- Espinet, D. (2009). *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Freeland, C. (1995). Aristotle on the Sense of Touch. In: A.O. Rorty / M.C. Nussbaum, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe vol. 18, a cura di M. Michalski. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hicks, R. D. (1907). *Notes on Aristotele's "De Anima"*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press (copia anastatica Georg Olms Verlag, Hildesheim / Zurigo / New York 1990).
- Johansen, T. K. (1997). *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lang, H. S. (2014). Aristotle on Sensible Objects. Natural Things and Body. In: C. Baracchi (a cura di), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, London et al.: Bloomsbury, 59-74.
- Massie, P. (2013). Touching, Thinking, Being: The Sense of Touch in Aristotle's De

- anima and Its Implications. *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*, 17, 74-101.
- Stevens, A. (2002). Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l'ontologie de la perception héritée d'Aristote? *Les Études philosophiques*, 3, 317-331.
- Steiner Goldberg, R. (2011). Touch and Flesh in Aristotle's De Anima. *Epoché. A Journal for the History of Philosophy*, 15 (2), 435-446.
- Pinotti, A. (2007). Figurativo o astratto? No, figurale: Deleuze e Bacon. In: Id., *Estetica della pittura*. Bologna: Il Mulino, 159-168.
- Romeyer & Dherbey, G. (1991). Voir et toucher, le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 (4), 437-454.
- Ross, D. (1961). *Aristotle. De Anima*. Oxford: Oxford University Press.
- Voss, D. (2003). The Philosophical Concept of Meat and Flesh: Deleuze and Merleau-Ponty. *Parrhesia*, 18, 113-124.



Rembrandt van Rijn, *Bue Macellato*, 1648. Olio su tavola, cm. 94x69. Parigi, Museo del Louvre.

Francis Bacon, *Painting*, 1946. Olio e tempera su tela, cm. 198 x 132. New York, The Museum of Modern Art.



Il pluralismo esistenziale di Étienne Souriau. Breve introduzione alla filosofia dei modi di esistenza* Filippo Domenicali

During the darkest years of the Second World War, the French esthetician Étienne Souriau (long forgotten and recently rediscovered) developed an original pluralist ontology based on the notion of “mode of existence”. Unlike the better-known Jamesian pluralism (which I will assume as an “ontic” variety of pluralism), Souriau’s perspective is characterized by the fact of being an “existential” pluralism, namely a pluralism of the “modes” (or “genres”) of existence. How many modes are there? In his original inquiry into being, Souriau introduces two different existential “cycles”: within the former, which aims at investigating the “ontic realm” starting from the phenomenon’s mode of being, he distinguishes three modes of existence “in aseity” (phenomenon, thing and soul) and “in abaliety” (imaginary, possible and virtual). On the opposite, in the second cycle, which investigates the world of the “synaptic”, Souriau identifies at least two relevant modes: the event, and an enigmatic “supra-existential” reality. This paper aims at providing a short introduction to this original ontology of the modes of existence.

*Questo articolo si iscrive nell'ambito di un progetto di ricerca post-doc tuttora in corso dedicato alla *Instauration philosophique d'Étienne Souriau. Les années lyonnaises (1929-1941)* condotto presso l'Institut d'Études Avancées – Collegium de Lyon, di cui costituisce uno dei primi risultati.

C'è più di una dimora nella casa del Padre.

Giovanni 14, 2

1. Dell'ontologia (e dell'ontologia pluralista in particolare)

Come ha osservato Achille Varzi in una fortunata introduzione allo studio dell'ontologia, questa disciplina coincide con quel particolare ramo della filosofia che si pone la domanda: «Che cosa esiste?» E quando i filosofi si pongono questa domanda – continua Varzi – essi mirano «a fornire una caratterizzazione dettagliata [...] ossia a specificare *quali* entità [...] o almeno quali *tipi* di entità» potrebbero rientrare in un «“inventario completo” del tutto», o «dell'universo» (Varzi 2005, 3-4). Come ben sappiamo (ce lo insegna la storia della filosofia) i filosofi che si sono interrogati su questo tema hanno di solito sostenuto le ipotesi tra loro più divergenti e inconciliabili, esplorando lo spazio dei possibili (delle possibilità teoriche) in tutta la sua estensione, e così si sono avvicinate le più diverse tipologie e classificazioni:

Per un filosofo di orientamento nominalista, per esempio, il tutto includerà soltanto entità concrete, localizzate nel tempo e nello spazio, mentre un platonista vi includerà anche entità astratte, come le proprietà o le proposizioni. Un filosofo pluralista penserà al tutto come a una struttura stratificata in vari “livelli di realtà” (le persone e i loro corpi, i tavoli e le particelle subatomiche che li costituiscono); un monista riconoscerà l'esistenza di entità in qualche modo paritetiche (per esempio soltanto le particelle subatomiche), impegnandosi a ridurre ogni asserzione sul mondo a un'asserzione vertente su quelle entità. (Varzi 2005, 4)

Nominalisti, platonisti, pluralisti, monisti... altrettanti modelli di classificazione della realtà che corrispondono ad altrettanti inventari (più o meno) completi del tutto.

Senza pretendere alcuna esaustività, nelle pagine che seguono mi propongo di approfondire una specifica prospettiva ontologica, quella pluralista elaborata dall'estetologo francese (a lungo dimenticato) Étienne Souriau. Ma prima di passare all'analisi del testo che ho pensato di assumere come filo conduttore della mia riflessione – e cioè il saggio intitolato *Les différents modes d'existence*, apparso nel 1943 (che qui citerò dalla seconda edizione, Souriau 2009) ¹ – vorrei approfondire ancora per un momento la prospettiva pluralista così come viene caratterizzata da Varzi, che la identifica paradigmaticamente (e in via assai generale) con le concezioni «à la Hartmann» e cioè come «un'ontologia stratificata in “livelli di realtà” (fisico-materiale, organico, psichico e spirituale), ciascuno governato da leggi e da principi propri» (Varzi 2005, 24-25). Nicolai Hartmann, naturalmente, non è stato il solo ad avere proposto un'ontologia pluralista, tanto che sotto questa etichetta potremmo rubricare tutta una serie di autori più o meno classici, da Empedocle a William James, e anche oltre.

Per farci un'idea dell'ampiezza di questa categoria ci è sufficiente consultare una qualsiasi enciclopedia filosofica. Nella *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, per esempio, il pluralismo viene definito una «visione o concezione della realtà come costituita da più principi o da più entità»; e poi si specifica che «in metafisica, il termine pluralismo designa le dottrine filosofiche in cui si

¹ L'edizione italiana, a cura del sottoscritto, è in preparazione. La pubblicazione è prevista per l'autunno 2016.

fa valere una pluralità di esseri o sostanze o principi irriducibili, coesistenti ed equivalenti fra di loro» (Caramella & Gomarasca 2006, 8721). Sotto questa voce vengono ricompresi gli autori più disparati: oltre a Empedocle (teoria dei quattro elementi o radici) trovano posto anche Anassagora, gli atomisti Leucippo e Democrito, Aristotele (le dieci categorie), Giordano Bruno (pluralità dei mondi), Baruch Spinoza (gli attributi della sostanza sono infiniti), Gottfried Wilhelm von Leibniz (monadologia), Gustav Theodor Fechner (l'universo come città di anime), Hermann Lotze, via via fino ad arrivare a Charles-Bernard Renouvier e ai pragmatisti Charles Sanders Peirce e James. È chiaro tuttavia che una classificazione di questo tipo non potrebbe rivendicare alcun serio valore filosofico se non venisse supportata da tutta una costellazione di determinazioni e di riferimenti volti a precisare ciascuna di queste prospettive nella sua singolarità storica e concettuale.

Il caso di James per la nostra disamina è il più interessante per ragioni soprattutto storiche, in quanto è proprio grazie alla lettura jamesiana offerta da Jean Wahl nella sua celebre tesi di dottorato, discussa nel 1920 sotto la direzione di Émile Boutroux e dedicata alle *Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Wahl 2005), che il pluralismo ha fatto il suo ingresso nel contesto filosofico francese, ed è da qui che vorrei partire per caratterizzare il pluralismo di Étienne Souriau – anche se, come vedremo, quello di Wahl non può essere considerato più che uno spunto tematico. **2** James, come sappiamo, ha saputo fornire, non senza ripensamenti e riscritture, nel clima di un continuo e inquieto travaglio intellettuale, una caratterizzazione dell'ontologia pluralista che presenta anch'essa una sua indubbia esemplarità e che non ha mancato di suscitare accesi dibattiti sia in America che in Europa. Il «pragmatismo pluralista» di James, secondo Wahl (che fa sua una definizione di Julius Goldstein), può essere caratterizzato in questi termini:

2 Un eccellente studio del pluralismo di Wahl e del suo contesto storico si trova in Girel (2014).

Se, oltre che sull'unità, insisto anche sulla pluralità e sulla distinzione delle cose date nell'esperienza, se penso che sia impossibile far valere una sola legge in tutti i diversi domini dell'essere, se non credo all'unità assolutamente finita, e al carattere chiuso della realtà, se credo a un mondo in parte ancora incompleto, e colto nel suo divenire, un mondo che l'uomo, entro certi limiti che soltanto l'esperienza potrà stabilire, può modellare sulla base delle sue idee e ideali, se mi mantengo sempre in una sfera di realtà in cui vi sono degli "a fianco" e dei "con", in maniera da vedere il mondo [...] un po' come se fosse una società per azioni – allora sono pluralista. (Goldstein 1907, cit. in Wahl 2005, 350, trad. mia)

Da questi stralci emergono chiaramente le ragioni per cui l'ontologia di James, studiata nella sua singolarità, si distacchi e non rappresenti più nient'altro che una particolare declinazione del tema più generale del pluralismo ontologico concepito astrattamente e in vaghe definizioni da dizionario. E in effetti quella jamesiana non costituisce soltanto una presa di posizione filosofica o concettuale, ma vuole essere anche una caratterizzazione che chiama in causa un'intera cosmologia che comprende, oltre al tema metafisico, perfino una morale e una religione pluralista (o politeista). Come recita uno dei suoi titoli più famosi, quello che egli intende descrivere è un vero e proprio *universo pluralistico* (James 1973).

2. Una quadruplica contingenza nella Francia degli anni Trenta

Non andiamo oltre e rivolgiamo adesso la nostra attenzione alle tesi di Souriau e al suo pluralismo dei *differenti modi di esistenza*. Trattandosi di un autore dimenticato, è forse il caso di fornire qualche nota bio-bibliografica che ci può aiutare a collocare la sua riflessione nel contesto della filosofia francese a cavallo della Seconda Guerra Mondiale. Souriau (1892-1979) è stato uno dei maggiori estetologi francesi del Novecento e può essere annoverato tra i padri spirituali dell'estetica contemporanea. Discepolo di Léon Brunschvicg e dello psicologo dell'arte Henri Delacroix, fu professore di filosofia generale nelle Università di Aix-en-Provence e di Lione (1927-1941) e poi di estetica alla Sorbona (1942-1962) dove fu anche direttore dell'Istituto di estetica, presidente della Société française d'esthétique nonché fondatore della celebre *Revue d'esthétique*. Nonostante l'oblio, si tratta dunque di una figura centrale della filosofia francese del Novecento che in vita ha ottenuto tutti gli onori a cui un professore di filosofia potesse aspirare, compresa l'elezione al soglio della prestigiosissima Académie française. Del resto fu anche un autore estremamente prolifico con una dozzina di volumi (equamente suddivisi tra la filosofia generale e l'estetica) e un centinaio di articoli. A lungo è stato ricordato quasi esclusivamente per essere stato il promotore di un rinomato *Vocabulaire d'esthétique* (1990), tutt'ora in commercio, e perché tra i suoi discepoli si segnalano alcune delle figure centrali dell'estetica contemporanea come Mikel Dufrenne, Olivier Revault d'Allonnes e René Passeron.

Les différents modes d'existence è senza dubbio uno dei suoi lavori più significativi e originali. Si tratta di un volumetto che si presenta sotto forma di agile trattatello di ontologia, scritto per paragrafi numerati (in tutto 111) brevi e coincisi, in cui si intende porre il problema dei «modi di esistenza» della realtà e dell'opera d'arte. Passato quasi completamente inosservato all'epoca della sua apparizione, in tempi recenti ha attirato l'attenzione di studiosi appartenenti a territori disciplinari lontani dalla riflessione sull'arte come Bruno Latour e Isabelle Stengers, che ne hanno propiziato la riedizione francese (Latour & Stengers 2009). Latour in particolare ha dedicato a Souriau alcuni dei suoi seminari all'Università di Bruxelles, traendone un imponente volume (Latour 2012). Questo recente ritorno di interesse ha condotto alla traduzione americana (*The Different Modes of Existence*, Minneapolis: Univocal Publishing) e tedesca (*Die verschiedenen Modi der Existenz*, Lüneburg: Meson Press), entrambe nel 2015, oltre che a un importante volume collettivo (*Étienne Souriau: une ontologie de l'instauration*, Paris: Vrin 2015). Per questa via l'opera di Souriau sta tornando al centro di un dibattito internazionale.

Da un punto di vista storico-filosofico, potremmo collocare questo volumetto al centro di una quadruplica contingenza. Oltre che nel clima generale di una rinascita del pluralismo (di cui abbiamo detto) dovremmo tenere conto anche di altre tre condizioni che hanno influito (in maniera determinante, io credo) sull'ontologia di Souriau. In primo luogo sappiamo che si tratta di un testo che gli fu commissionato dallo storico della filosofia Émile Bréhier, all'epoca direttore della collana "Nouvelle Encyclopédie Philosophique" per le Presses Universitaires de France. Quest'ultimo aveva da poco terminato l'edizione critica dei primi tre trattati della sesta *Enneade* di Plotino (1936) dedicati – non a caso – ai generi dell'essere. Altra coincidenza da non sottovalutare per un corretto inquadramento di questa filosofia è il fatto che tra il 1937 e il 1939 in Francia si erano tenuti due importanti convegni (soprattutto il primo) dedicati alla metafisica dell'età

classica, rispettivamente in occasione del tricentenario del *Discorso sul metodo* (il celebre Congrès Descartes di Parigi, con oltre trecento relatori) ³ e il più modesto Convegno delle Società francesi di filosofia dedicato a Spinoza e tenutosi a Lione, ⁴ di cui Souriau doveva essere il presidente. Infine, come motivo di fondo e basso continuo della filosofia francese degli anni Trenta, non dobbiamo dimenticare l'influenza dell'esistenzialismo fenomenologico e dell'umanismo, che monopolizzano i dibattiti tra gli specialisti, fino a diventare una vera e propria moda filosofica negli anni Quaranta e Cinquanta.

³ Cfr. Bayer 1937; per una rassegna critica, Dopp (1937).

⁴ Cfr. Société Lyonnaise de Philosophie (1939).

Ecco dunque, seppur enumerate rapidamente, quattro contingenze (rinascita del pluralismo, fortuna dell'esistenzialismo fenomenologico, ritorno di Plotino con il problema dei generi dell'essere e del cartesianesimo) che non dobbiamo perdere di vista per comprendere il contesto che fa da sfondo all'opera di Souriau.

3. I differenti modi di esistenza: un tentativo (a)sistematico

Terminati questi lunghi preliminari, veniamo dunque alle tesi di Souriau: «Ci sono diverse maniere di esistere? L'esistere non è forse multiplo, non negli esseri in cui si attualizza e si investe, ma nelle sue specie?» (Souriau 2009, 79, trad. mia). Si badi bene: la questione verte sul fatto se l'esistenza sia multipla «non negli esseri» – soluzione che equivarrebbe al pluralismo jamesiano, «ontico», da cui Souriau chiaramente si distacca – ma nelle sue «specie» – soluzione, se così si può dire, «plotiniana» (teniamo conto che Souriau assume i termini «modi», «generi» e qualche volta anche «specie» di esistenza grossomodo come sinonimi). Egli insiste dunque sulla «profonda differenza» – distinzione capitale – che passa tra «un pluralismo *ontico* (che pone la molteplicità degli esseri) e un *pluralismo esistenziale* (che pone la molteplicità dei modi di esistenza)» (Souriau 2009, 81, corsivo mio). E si tratta di una questione che ai suoi occhi la filosofia «ha sempre tenuta aperta», ma che costituisce tuttavia la questione capitale, in quanto:

Su questa sola proposizione: “esiste più di un genere di esistenza”; o inversamente: “il termine esistenza è univoco” si affrontano, non soltanto le concezioni metafisiche, ma, come è giusto, anche le concezioni pratiche dell'esistenza più opposte. A seconda della risposta, tutto l'universo e il destino umano mutano d'aspetto. (Souriau 2009, 82)

La tesi si presenta perciò come una tesi di “filosofia generale”, seguendo il filo della quale Souriau è convinto che si potrebbe pensare di indagare l'intera storia della riflessione filosofica in modo da porla di fronte ai suoi presupposti ontologici, percorrere cioè trasversalmente la storia del pensiero al fine di individuare diverse famiglie concettuali (che possono, certo, essere cronologicamente anche molto distanti tra loro). L'aver impostato il problema in questi termini costituisce, a mio avviso, l'originalità della posizione di Souriau. Perché non si tratta, in effetti, di un'analisi soltanto teorica, gratuita, erudita o libresca, in un certo senso ineffettuale, dato che a seconda della risposta che viene data alla questione ontologica discendono conseguenze assai pratiche che concernono, di rimando, la maniera di concepire il senso della morale e perfino la posizione dell'uomo nel mondo.

Chiaramente, non è tuttavia nelle sue intenzioni effettuare una ricerca storica in senso stretto. Perché il suo intento è invece tutto teoretico: si tratta di proporre una nuova definizione del pluralismo esistenziale che sia estendibile anche ad altri domini disciplinari, come la morale e (soprattutto) l'estetica. Il progetto di Souriau, lo ribadiamo, non è dunque quello di elaborare la sua teoria sulla base di quanto altri (per quanto eminenti) filosofi hanno già sostenuto, bensì di attenersi al dato positivo, ricominciare da capo e forgiare i propri concetti a partire da un'esperienza diretta che sia la più chiara e condivisibile in modo da produrre un modello analitico che sia, in un certo senso, universalizzabile.

Fondamentale per una corretta comprensione del suo pensiero e a monte di tutto il discorso che segue è la distinzione ontologica (che egli attinge dalla filosofia medievale) tra le categorie dell'*aseità* (l'«essere in sé e da sé») e dell'*abalieta* (l'«essere in e attraverso qualche altra cosa»), distinzione che fornisce la struttura della sua ricerca. Inoltre dobbiamo osservare ancora che in quella che si presenta come una vera e propria indagine sull'essere, Souriau sostiene che si possono tentare (almeno) due diversi «cicli» di esplorazione a seconda del punto di attacco che si intende mettere alla prova, e cioè a seconda che si intenda partire dal fenomeno (elemento statico, mondo dell'ontico – qui ai §§ 4-5) oppure dall'evento (elemento dinamico, mondo del «sinaptico» – qui al § 6).

Per una migliore comprensione di questa prospettiva ontologica, nel corso della mia disamina cercherò di mettere in rilievo, oltre alla specificità delle tesi di Souriau, anche il suo campo di avversità, ciò da cui si distacca e che fa della sua riflessione una sorta di *unicum* nella filosofia francese del Novecento, situando la sua posizione a eguale distanza dalle tendenze in auge nella Francia del suo tempo. Posizione che per comodità potremmo anche sintetizzare con una formula: *né con il bergsonismo né con la fenomenologia*.

4. I modi dell'aseità (il fenomeno, la cosa, l'anima)

Cominciamo dunque dall'essere «in sé e da sé», nella sua *aseità*. Esso è in primo luogo *fenomeno*. E che cosa caratterizza questo primo e fondamentale modo di esistenza? «Lo statuto fenomenico – afferma Souriau – è senza dubbio tra tutti gli statuti esistenziali il più ovvio, il più manifesto. Manifesto tanto nella sua esistenza che nella sua essenza (sono inseparabili) è, forse, il manifesto in sé» (Souriau 2009, 113). Appare dunque abbastanza ovvio far cominciare questa singolare indagine sull'essere dall'esistenza fenomenica concepita come «l'esistenza in patuità, l'esistenza allo stato lucido, splendente o manifesto». Il fenomeno in sé è quindi la prima e la più chiara manifestazione dell'essere, il modo di esistenza che può essere più agevolmente assunto come punto di partenza per cercare di indagare l'essere nella sua presenza più semplice e immediata: il fenomeno è «modello e campione di esistenza», e da qui bisogna partire. Già in questa trattazione dello statuto fenomenico possiamo intravedere una polemica, nemmeno troppo celata, nei confronti della fenomenologia allora (1943) imperante: «La fenomenologia [...] è la cosa in cui meno si possa cercare il fenomeno», afferma Souriau, che l'accusa di aver tentato «di perseguire l'ontico al di là delle sue aderenze al fenomeno e all'esperienza, fino ad arrivare al vuoto» (Souriau 2009, 142):

La dialettica fenomenologica mette tra parentesi il fenomeno, nella sua presenza reale e nella sua immediatezza, per conservare e osservare soltanto, esplicitandolo e compiendolo a parte, all'esterno, ciò che il fenomeno impli-

ca ed esige che proceda verso qualcosa di diverso da sé.
(Souriau 2009, 116)

Il fenomeno è invece caratterizzato, come abbiamo visto, da una sua innegabile *aseità*: «Esso è e si dice per ciò che è», senza bisogno che sia fenomeno «*di* qualcosa o *per* qualcuno» (Souriau 2009, 119), senza cioè che vi sia bisogno di chiamare in causa altri modi (facendone così un modo dell'abalità).

Chiarito questo primo modo di esistenza Souriau passa all'analisi di un secondo modo dell'essere in aseità, che è quello della *cosa*. E chi si sognerebbe di negare (soprattutto in tempi, come i nostri, di realismo esterno) la solidità e la lucida presenza delle cose? Di conseguenza, egli si chiede: «Che cos'è, esattamente, una cosa?», qual è il suo modo di essere? La cosa è caratterizzata in primo luogo dalla sua «identità», dal fatto di rimanere «numericamente una attraverso tutte le sue apparizioni o utilizzazioni noetiche». Lo «statuto reico» segue dunque necessariamente lo statuto fenomenico e costituisce una seconda modalità esistenziale. La cosa è anch'essa, come il fenomeno, la rappresentante di un «modo puro di esistere», caratterizzato da una «cosalità» che è innanzitutto permanenza, identità, «indifferenza alla situazione». Le cose sono incastonate in un «pleroma»: c'è un «universo di cose» che ci circonda e a cui non è possibile revocare l'esistenza. In esso trova posto anche il *corpo*, che è l'«intermediario necessario tra il mondo e noi». Anche il corpo possiede infatti una sua solidità, una positività che ne fa un «ontico privilegiato dal punto di vista pratico» (si pensi al solo problema del corpo proprio nella fenomenologia).

Come possiamo constatare, nell'analisi del fenomeno, della cosa e del corpo Souriau non si distacca più di tanto da quella che è la tradizione filosofica consueta, e se dovessimo valutare l'originalità della sua classificazione soltanto sulla base di questi primi due modi di esistenza (reico e fenomenico), il nostro giudizio non potrebbe essere molto lusinghiero anche perché, al di là di una certa *vis* polemica manifestata nei confronti della fenomenologia, egli sarebbe rimasto pur sempre confinato all'interno dei sentieri abituali.

Il terzo modo di esistenza in aseità invece ci stupisce, e merita qualche approfondimento. Souriau, lo abbiamo capito, è un filosofo raffinato ed erudito, amante dei termini desueti (nei suoi libri troviamo tutto un vocabolario tecnico, arduo, specialistico) e fiero della sua, peraltro palesemente ostentata, inattualità. Bene, il terzo genere di esistenza è costituito nientemeno che dall'*anima*. Proprio così; perché l'anima, secondo Souriau, non corrisponde, come si tenderebbe a credere (la famosa crisi del soggetto) a un ché di effimero e di evanescente, ma è dotata (al pari del fenomeno e della cosa) di una sua indubitabile aseità, a cui del resto egli ha dedicato un intero volume (*Avoir une âme*, 1938). ⁵ L'anima viene concepita come «un'entità ontica di pensiero» ed è anch'essa dotata di uno statuto «reico», di una «cosalità», che le viene garantita da una certa «monumentalità» e da tutta un'«architettura». Con le anime, «Si tratta sempre di un tutto organizzato, permanente fino a un certo punto; identico attraverso le sue manifestazioni» (Souriau 2009, 127) il che «fa della loro organizzazione e della loro forma la legge di una permanenza, di un'identità». Ed è questo l'anima: «Al contempo sistematizzazione di fatti, di fenomeni psicologici e possesso di sé nell'indivisibile dell'identità personale» (Souriau 2009, 128). Essa ha un esistere positivo. E così come c'è un pleroma dei fenomeni e un universo delle cose, c'è anche un «plero-

⁵ Per una recente lettura critica di questo volume cfr. Debaise & Wiame (2015).

ma delle anime», in cui siamo tutti compresi, di cui facciamo parte in quanto esseri spirituali a gradi diversi.

Con il passaggio al modo di esistenza dell'anima cominciamo a intravedere l'originalità della classificazione di Souriau e cominciamo anche a comprendere quale sia la vera posta in gioco sottesa a questa singolare disamina: si tratta di rendere giustizia a tutti quei modi di esistenza dimenticati, o messi da parte, dai filosofi perché troppo labili e fugaci, evanescenti e difficili da cogliere ma che sono anche quei modi di cui l'arte si nutre e che a sua volta alimenta: come è stato detto, con Souriau si tratta di una vera e propria filosofia delle esistenze *minime*. ⁶ L'obiettivo dichiarato, è quello di rendere capace il pensiero di «tutti i raggi multicolore dell'esistenza» (Souriau 2009, 83).

⁶ Come recita il titolo di un interessante articolo di Lapoujade (2011).

Di conseguenza, è forse proprio con l'analisi dei modi dell'*abalieta* (di quei modi di essere, cioè, che hanno bisogno di un supporto esterno per esistere) che il suo tentativo si rivela più fecondo.

5. I modi dell'*abalieta* (l'immaginario, il possibile, il virtuale)

Souriau afferma infatti che esiste, con un suo tenore esistenziale positivo, anche il «mondo degli *immaginari*», degli «esseri di finzione», che, anche se soltanto nella dimensione del pensiero, sono pur sempre dotati di una loro solida positività. Il loro modo di esistenza è però differente da quello (reico) dei fenomeni, delle cose o dell'anima, perché è un modo di esistenza assolutamente sociale, «sindossico», che possiede uno spiccato carattere di *abalieta* in quanto necessariamente sospeso a qualcosa di esterno, che lo sostiene e gli fornisce la sua consistenza. Gli immaginari possiedono dunque un'esistenza che Souriau definisce «sollecitudinaria»:

[Gli immaginari] bisogna dunque collocarli in una classe esistenziale molto più ampia: quella degli esseri che sono presenti ed esistono, per noi, con un'esistenza a base di desiderio, di preoccupazione, di paura o di speranza, e perfino di fantasia e di divertimento. Di questi esseri si potrebbe dire che esistono in proporzione all'importanza che hanno per noi.

(Souriau 2009, 133)

Qui chiaramente Souriau si inserisce nell'ambito di una lunga questione filosofica (Meinong, Husserl) che non mi è possibile, per ovvie ragioni di spazio, approfondire. ⁷ Basti considerare che nella sua ricostruzione «gli immaginari partecipano, in quanto sospesi a un fenomeno di base, alle sue speciali condizioni di realtà»; si tratta di «esistenze a titolo precario» che «scompaiono assieme al fenomeno di base». E dunque la particolarità di questa classe di esistenti, di queste «*mock-esistenze*» o «*pseudo-realtà*» è il fatto che «sono reali» eppure «non possiedono, bensì *imitano*, lo statuto reico» (Souriau 2009, 134) andando a costituire tutto un «universo del discorso letterario» che non soltanto ha una sua peculiare consistenza (come abbiamo visto) ma che partecipa anche profondamente del mondo (più solido, più concreto) del nostro ontico quotidiano.

⁷ Per un'analisi più dettagliata degli immaginari, anche in relazione al dibattito contemporaneo, rimando a Mulligan (1999).

A questo punto non stupirà che il *possibile* (la categoria del possibile) debba essere considerato come nient'altro che una «varietà dell'immaginario»,

o più precisamente come «una sotto-varietà dell’immaginario, che a sua volta non è altro che una varietà del modo ontico» (Souriau 2009, 135). Qui chiaramente Souriau ha di mira la caratterizzazione del possibile fornita da Bergson in *Pensiero e movimento* (e segnatamente nel saggio del 1930 intitolato *Il possibile e il reale*). Come ben sappiamo, Bergson ha affermato che «vi è di più e non di meno, nella possibilità» che nella realtà, perché «il possibile non è altro che il reale con, in più, un atto dello spirito che ne rigetta l’immagine nel passato una volta che questo si è prodotto»; è il «miraggio del presente nel passato» (Bergson 2000, 92). Il possibile è dunque soltanto «miraggio», «illusione», dato che ciò che si realizza effettivamente supera di gran lunga ogni possibilità pre-costituita e pre-formata attraverso l’immaginazione: il reale è infatti «creazione continua di imprevedibile novità» (Souriau 2009, 83). Anche Souriau afferma, in definitiva, che «la possibilità non esprime nient’altro che una certa adattabilità dell’immaginario al reale» (Souriau 2009, 135), eppure ai suoi occhi il possibile è qualche cosa di *meno* (e non di più) del reale effettivo. Studiando i due casi della *non-impossibilità* (l’assenza di impedimento) e della *possibilità assoluta*, Souriau ne definisce senza esitazioni il carattere di *abalità*. Per ciò che concerne la “non-impossibilità” infatti, il possibile immaginato ha bisogno di essere conforme a certi dati concreti posseduti dal reale, non deve cioè modificare determinate condizioni di realtà che lo fanno essere tale. Esempio: «Posso entrare in questa stanza se non è chiusa a chiave, o se possiedo la chiave» e perciò «La mia immaginazione di questa azione può integrarsi al reale senza postulare delle modificazioni (anch’esse immaginarie) di esso» (Souriau 2009, 134). La “possibilità assoluta” a cui fa riferimento Souriau concerne invece il caso di una figura, di un essere o di un evento che sono supposti essere possibili *in sé*, indipendentemente da ogni riferimento al reale attuale. Esempio: «Io so che non ci sono mai stati dei centauri e dei fauni, e che non ce ne saranno mai. Eppure anatomicamente [...] il primo è impossibile, mentre il secondo no». Perché? Perché il secondo è conforme grossomodo a certe leggi morfologiche della vita, mentre il primo non lo è. La possibilità assoluta è dunque anch’essa una «particolare stilizzazione dell’immaginario: la conformità gratuita e in sovrappiù a un condizionamento ontico e cosmico determinato» (Souriau 2009, 135). Eppure – si chiede Souriau:

L’immaginario (e il possibile suo sotto-prodotto) collegato e sospeso com’è all’esistenza fenomenica, resta fatto tuttavia di una certa stoffa positiva, in particolare psicologica [...] Può esserci un modo di esistenza in cui (a parte questo collegamento che lo subordina a un’altra esistenza) non vi sia stoffa del tutto; un’esistenza ritagliata in una stoffa di puro nulla?
(Souriau 2009, 136)

«Sì – risponde deciso – si tratta dell’esistenza *virtuale*». Come accade in Bergson (ma, di nuovo, secondo un diverso procedere speculativo), anche in Souriau l’esistenza virtuale si presenta come qualcosa *in più* della mera esistenza possibile. ⁸ Ora, che cos’è esattamente il virtuale? Come lo si definisce? Secondo Souriau «Dire che una cosa esiste virtualmente [...] significa dire che una realtà qualsiasi la condiziona, senza che la comprenda o la ponga. Essa si completa all’esterno, si chiude su di sé nel vuoto di un puro nulla» (Souriau 2009, 136). L’esempio privilegiato in questo caso è quello del ponte rotto, o iniziato, che delinea virtualmente la volta mancante (potremmo pensare

⁸ Si veda l’importante analisi di Deleuze (2001, 86-88).

al *Pons Aemilius*, sul Tevere). Dobbiamo dire che quest'ultima (la volta mancante) è soltanto possibile, come non-impossibile o possibile nel senso della possibilità assoluta? Niente affatto. Nel virtuale, e nei virtuali in genere, c'è qualcosa di più: la loro realtà (il loro modo di esistenza) è quello di essere «preliminarmente o ipoteticamente condizionati, determinati talvolta con una precisione perfetta, nella loro stoffa fatta di nulla» (Souriau 2009, 136-137). E, in effetti, la volta mancante del ponte rotto sta lì, virtualmente, come unica soluzione di un problema ingegneristico, è cioè in sé perfettamente determinata, costituendo perciò qualcosa di più di un puro possibile – e tuttavia nulla di essere, niente di realtà attuale, puro vuoto che però non coincide con un assoluto nulla. E dunque anche il virtuale, nonostante il suo grado di realtà maggiore dell'infimo possibile (in quanto meno distante dal reale) resta pur sempre un modo dell'abalità, poiché sospeso (ne ha bisogno) a un ontico che lo condiziona e lo pone: «È un condizionamento condizionato, sospeso a un frammento di realtà estraneo al proprio essere, che ne costituisce quasi la formula evocativa» (Souriau 2009, 138).

Con il modo di esistenza virtuale Souriau giunge al termine del «primo ciclo» di esplorazione, approssimandosi, per così dire, alle soglie del nulla. Egli sintetizza questa prima traversata in questi termini:

Quando si studia l'esistenza a partire dal fenomeno poi si passa alle organizzazioni ontiche, iniziando dalle più pratiche e dalle più spontanee, le ontiche corporee; si passa quindi a quelle più tecniche, fondate su alcune discipline scientifiche che le razionalizzano togliendo a esse un po' della loro solidità istintiva e sensibile; e da qui si passa agli immaginari, e infine ai virtuali. Al termine del processo, gli oggetti rappresentati dall'intelletto reclamano una separazione totale, da compiere andando il più lontano possibile dal fenomeno. (Souriau 2009, 140-141)

Oltre queste “colonne d'Ercole” dell'essere tuttavia non c'è più l'esistenza, ma soltanto «privazione di esistenza», modo di essere tutto negativo che non può trovare spazio all'interno di una tavola generale dei modi concepita a partire dall'ontico: «pura *lexis*», esistenza soltanto discorsiva sganciata da ogni concreta positività. Eppure, lo abbiamo detto (e non dobbiamo dimenticarlo), il mondo dell'ontico è emerso nel suo tenore esistenziale diretto soltanto perché lo si è fatto apparire, un po' alla volta, a partire dal “punto d'attacco” costituito del fenomeno e dalla sua patuità. La domanda che inevitabilmente si pone (e che Souriau stesso si pone) è ora la seguente: sarebbero possibili altri punti di partenza che facessero emergere nuove e diverse tonalità esistenziali? A questa domanda Souriau crede di poter rispondere in maniera affermativa. E tuttavia, rivendicando questo contributo un semplice carattere introduttivo (è bene precisarlo), nel prossimo paragrafo non esaminerò interamente il «secondo ciclo» esistenziale che così si profila, ma mi accontenterò di fornirne un breve saggio tematico al fine di far comprendere la ricchezza dell'analisi esistenziale messa in campo da Souriau e la novità della sua maniera di affrontare il problema, ricominciando dal modo dell'*evento*.

6. I modi del passaggio: il sinaptico (l'evento, la sovraesistenza)

Così come il fenomeno è, per certi aspetti, una presenza sufficiente e indubitabile, con cui si potrebbe costruire tutto un universo, ma che è naturale

riprendere e comprendere nelle costruzioni o nei diversi modi che possono essere raggruppati in una sorta di ordine, o di regno generale dell'ontico; parimenti, anche l'evento è un assoluto di esperienza, indubitabile e *sui-generis*, con cui si potrebbe costruire alla bisogna tutto un universo, lo stesso, forse, dell'ontico, ma con un equilibrio esistenziale completamente diverso; e a cui sarebbe sospeso (così come l'ontico è sospeso al fenomeno) un regno delle transizioni, delle connessioni – del sinaptico [*synaptique*], se si volesse forgiare una parola di insieme, in opposizione all'ontico. (Souriau 2009, 152)

Ricominciamo dunque l'analisi in senso inverso e da un differente punto di attacco, o di contatto con l'esperienza. Invece di partire dall'essere in quanto fenomeno dotato di una sua peculiare stabilità, presenza, identità, cerchiamo di partire dai divenire, dai passaggi, dalle modulazioni – dagli *eventi* in una parola – e da quello che Souriau definisce come il «mondo del sinaptico». Per definire questo nuovo «pleroma» egli non trova di meglio che fare riferimento al vocabolario di James, definendo questo mondo come «un mondo in cui gli *oppure*, o gli *a causa di*, i *per* e prima di tutto gli *allora* e gli *e poi*, sarebbero le vere esistenze» (Souriau 2009, 154). Il campione di esistenza da cui ripartire in questo secondo ciclo esistenziale è dunque in primo luogo l'evento:

In un mondo così concepito, l'evento, l'avvenire (das Geschehen, the event, o occurrence), questo genere così particolare di fatto, assume una posizione e un valore esistenziale molto simile a quello che nella precedente visione del mondo [...] abbiamo riconosciuto al fenomeno. (Souriau 2009, 151-152)

Che cosa caratterizza dunque l'evento? E come è possibile strutturare tutto un universo a partire da esso? L'evento è un particolare genere di fatto che è molto difficile da esprimere linguisticamente – tanto l'ontologia tradizionale si è modellata sul primo ciclo di esistenza – a partire dai fenomeni e dal regno generale dell'ontico. L'evento, afferma Souriau, è «ciò che ha luogo», il «ciò accade», «l'accaduto; il fatto del fatto», ciò che è irriducibile a una concezione statica dell'esistenza. L'esempio privilegiato è in questo caso quello di un bicchiere che va in frantumi: «Tenevo in mano questo bicchiere, l'ho lasciato cadere, è andato in pezzi»; «qui, in questo momento – sottolinea Souriau – c'è l'andare in pezzi». Questo genere di esistenza così labile e così sfuggente, eppure così concreto, è assai difficile da concettualizzare (il nostro pensiero e il nostro linguaggio, bergsonianamente, non sono fatti per esso): «Soltanto una forma è in grado di esprimerlo veramente: si tratta della verbalità del verbo, di quella parte del discorso in cui si esprime la differenza tra l'andare e l'andato, il cadere e il caduto, il cadeva o il cadrà»: l'evento corrisponde dunque all'«essenza propria del verbo». Anche qui Souriau si contrappone a una concettualizzazione consolidata e in primo luogo a Heidegger, il quale avrebbe sì «insistito sull'importanza dell'evento» e tuttavia è criticato per non averne «segnalato a sufficienza non soltanto l'originalità, ma anche l'autonomia [*l'aseità* dell'evento] in quanto dato esistenziale che può bastare a se stesso; come ciò che dà appoggio e consistenza a ogni realtà da esso introdotta» (Souriau 2009, 152). ⁹

Attraverso la caratterizzazione dell'evento e del mondo del sinaptico Souriau intende rendere ragione di un modo di esistenza che da gran tempo

⁹ La stessa osservazione, secondo Souriau, potrebbe essere estesa anche alla concezione di Émile Bréhier che aveva insistito sulla natura prettamente «in-

non fa più parte delle preoccupazioni dei filosofi, e cioè di quell'esistenza «trascendente» (da lui ribattezzata «sovraesistenza») che non ha potuto trovare spazio nei quadri del precedente ciclo di esplorazione, fondato sulla classificazione ottenuta a partire dall'ontico e dal fenomeno. L'ultimo capitolo del suo libro è perciò dedicato alle realtà «sovra-esistenziali» e si snoda attraverso un percorso di recupero della mistica antica e medievale che passa per l'analisi di Plotino, Dionigi Areopagita e Meister Eckhart, e di cui purtroppo non mi è possibile rendere conto nello spazio di questo contributo. Basti sottolineare che per Souriau si tratta di un problema di «secondo grado» che sporge al di fuori del piano esistenziale studiato fin qui e che però è indispensabile approfondire soprattutto ai fini di un'ontologia dell'opera d'arte **10** – che costituisce una delle poste sottese alla classificazione esistenziale approntata nel trattatello del 1943 e che verrà maggiormente esplicitata in alcune opere successive (in particolare in Souriau 1947 e 1955).

corporea» dell'evento nello stoicismo antico. Cfr. Bréhier (1970, 54-59, cap. IV: *Théorie du temps*).

10 Sull'ontologia dell'opera d'arte di Souriau cfr. soprattutto Frangne, 1997. Per una bella lettura dell'ontologia del cinema di Souriau, campo di studi di cui è stato uno dei pionieri, si veda invece LeTinnier (2013).

7. Conclusione: la tavola è aperta!

Giunti al termine della nostra troppo breve disamina, non dobbiamo pensare tuttavia che Souriau intenda offrirci un altro sistema di filosofia trascendentale o di metafisica applicata. Egli afferma infatti risolutamente che l'ambizione sistematica non gli appartiene e non intende fornire una catalogazione esaustiva dei modi dell'essere. Tutt'altro: egli ci invita a

diffidare dell'apparente compiutezza di questa tavola [...], *la tavola è aperta*. Entrambi i regni da noi empiricamente inventariati nei loro modi [i regni dell'ontico e del sinaptico] comprendono senza dubbio un numero indefinito di altri modi, che lasciano aperto uno iato, un abisso che forse non sarà mai colmato. (Souriau 2009, 160, corsivo mio)

E in effetti Souriau confessa che «la struttura ottenuta dipende soprattutto dall'ordine adottato per questa ricerca o percorso [la scelta del “punto di attacco”]; che non è affatto necessario». Sta a noi, lettori, scoprire nuovi modi di esistenza in cui la messa a punto (che è innanzitutto, ormai è chiaro, anche la *nostra* messa a punto esistenziale) possa essere migliore o più feconda: «non si tratta soltanto di constatare dei modi riconosciuti e indubitabili di esistenza, ma anche di conquistarne di nuovi [perché] *ci sono modi di esistenza ancora senza nome e inesplorati, da scoprire*» (Souriau 2009, 161, corsivo mio).

Veniamo dunque alle conclusioni. Ma non senza aver detto prima qualcosa della possibile attualità della filosofia di Souriau e dei tentativi di riattualizzazione del suo pensiero che si sono recentemente manifestati. Abbiamo visto che *Les différents modes d'existence* (e l'ontologia che ne consegue) non ha avuto alcuna risonanza all'epoca della sua apparizione: si tratta di un testo che è passato completamente inavvertito. Poco letto, raramente citato, assolutamente non compreso, sia per ragioni storiche (ci troviamo nel periodo più buio della Seconda Guerra Mondiale) sia per ragioni teoriche (non si allineava con nessuna delle correnti dominanti della filosofia del suo tempo: come si è detto, né con il bergsonismo né con la fenomenologia). Eppure, in tempi recenti, la filosofia dei

modi di esistenza di Étienne Souriau è stata molto rivalutata, soprattutto in seguito alla riscoperta operata da Bruno Latour, per il quale Souriau sembra avere costituito una vera e propria illuminazione. È lecito dunque che ci chiediamo adesso (per quanto rapidamente e per concludere) in che modo si introduce, o che cosa ha a che fare, la filosofia di Souriau con il progetto più generale di Bruno Latour?

Sappiamo che attraverso la sua originale antropologia filosofica Latour (e questo fin dal suo libro-manifesto *Non siamo mai stati moderni*, la cui prima edizione risale al 1991) ha profuso tutto il suo impegno nello smascherare i misfatti (filosofici) operati da quella che egli ha definito più volte come la «parentesi modernista», caratterizzata da un'indefettibile certezza nel fatto che il mondo possa essere suddiviso in qualità primarie e secondarie, nella proliferazione degli «ibridi», e in una pratica che è sempre stata l'esatto contrario della teoria («l'oscurantismo dei Lumi»). Latour ha spesso sintetizzato questa sua convinzione con una battuta da film western: «i Bianchi hanno la lingua biforcuta», fanno cioè sempre il contrario di quello che dicono. Ora, contestualmente al progetto di farla finita con la «parentesi modernista», Latour ha cercato di recuperare, nel gran calderone della storia della filosofia, tutti quei pensatori eccentrici, laterali o inattuali, che hanno cercato di pensare fuori dalle categorie filosofiche abituali, e ha finito con il rivalutare, negli anni, tutta una galleria di autori inclassificabili: Alfred North Whitehead, William James, Gabriel Tarde e, da ultimo, proprio Souriau. **11** Si tratta di autori che, secondo Latour, hanno saputo chiedersi seriamente se «si può ottenere dalla filosofia che finalmente si metta a contare al di là di uno, di due – soggetto e oggetto – o anche di tre – soggetto, oggetto, superamento del soggetto e dell'oggetto?» (Latour 2015, 21, trad. mia). **12**

Souriau, l'abbiamo visto, con la sua ontologia dei modi di esistenza si è dimostrato all'altezza di questa sfida, prendendo sul serio la questione del «multirealismo», o del «pluriverso» (in particolare con il secondo ciclo di esplorazione da noi rapidamente inventariato, quello che parte dall'evento e da una filosofia delle preposizioni, così vicino a James) e in generale con l'affermazione che la tavola generale dei modi è – e deve rimanere – costitutivamente *aperta*, rifiutando cioè sistematicamente di fare del proprio discorso una legge, al fine di non pre-giudicare l'esistenza di altri modi, da scoprire per non rinchiudere il pensiero su se stesso, in una solipsistica auto-referenzialità.

Perché, di nuovo, «C'è più di una dimora nella casa del Padre».

11 Un'interessante (e in parte condivisibile) critica all'interpretazione di Souriau proposta da Latour e Stengers (Latour & Stengers 2009) si può trovare in Fruteau de Laclos (2012, soprattutto 937-940).

12 Nel suo ultimo (e ambizioso) progetto ispirato a Souriau, possiamo constatare che Latour è stato capace di contare non soltanto fino a due e tre, bensì fino a quindici (*sic*). Quindici è infatti il numero dei modi di esistenza inventariati in Latour 2012. Per una visione d'insieme cfr. la Tavola ricapitolativa (484-485), e il sito web di AIME (*An Inquiry into Modes of Existence*) dedicato a questo progetto <http://modesofexistence.org>.

Bibliografia

- Bayer, R. (a cura di) (1937). *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie: Congrès Descartes*. Paris: Hermann. (12 voll.).
- Bergson, H. (2000). Il possibile e il reale. In Id. *Pensiero e movimento*. Trad. it. di F. Sforza. Milano: Bompiani, 83-97. (ed. or. 1938).
- Bréhier, É. (1970). *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin. (ed. or. 1907).
- Caramella, S. & Gomarasca, P. (2006). Pluralismo. In: *Enciclopedia Filosofica Bompiani* (Vol. 9, 8721-8724). Milano: Bompiani.
- Courtois-l'Heureux, F. & Wiame, A. (a cura di) (2015). *Étienne Souriau. Une ontologie de l'instauration*. Paris: Vrin.
- Debaise, D. & Wiame, A. (2015). Les âmes du monde. In: Courtois-l'Heureux & Wiame, 2015 (111-129).
- Deleuze, G. (2001). *Il bergsonismo e altri saggi*. Torino: Einaudi. (ed. or. 1966).
- Dopp, J. (1937). Le Congrès Descartes. *Révue Néo-Scholastique de Philosophie*, 56, 664-679.
- Frangne, P.-H. (1997). L'ontologie de l'œuvre d'art d'Etienne Souriau. *Pratiques*, 3-4 (47-63).
- Fruteau de Lacos, F. (2012). Les voies de l'instauration. Souriau chez les contemporains. *Critique*, 775, 931-948.
- Girel, M. (2014). Jean Wahl d'Angleterre et d'Amérique: contribution à l'étude du contexte et de la signification des Philosophies pluralistes (1920). *Revue de Métaphysique et de morale*, 81, 103-123.
- Goldstein, J. (1907, 8 September). Pluralismus und Monismus. *Frankfurter Zeitung*.
- James, W. (1973). *Un universo pluralistico*. Trad. it. di M. Santoro. Genova: Marietti. (ed. or. 1909).
- Lapoujade, D. (2011). Étienne Souriau. Une philosophie des existences moindres. In: D. Debaise (a cura di), *Philosophie des possessions*. Dijon: Les Presses du Réel, 167-196.
- Latour, B. (2009). *Non siamo mai stati moderni: saggio di antropologia simmetrica*. Trad. it. di G. Lagomarsino. Milano: Eleuthera. (ed. or. 1991).
- Id. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- Id. (2015). Sur un livre d'Étienne Souriau: Les différents modes d'existence. In: Courtois-l'Heureux & Wiame, 2015 (17-53).
- Latour, B. & Stengers, I. (2009). Le sphinx de l'œuvre. In: Souriau 2009, 1-75.
- Le Tinnier, F. (2013). *L'ontologie du cinéma selon Étienne Souriau*. Rennes: Mémoire de Master 2 (inedito).
- Mulligan, K. (1999). La varietà e l'unità dell'immaginazione. *Rivista di Estetica*, n.s., 11, 53-67 (ed. or. 1992).
- Mourélos, G. (1980). Le pluralisme concordant d'Étienne Souriau. *Revue d'esthétique. L'art instaurateur*, 3-4, 291-298.
- Plotino. (1936). *Ennéades VI.1*. Trad. fr. di E. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres.
- Société Lyonnaise de Philosophie (a cura di) (1939). *Travaux du Deuxième Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Lyon: Neveu & C.
- Souriau, É. (1938). *Avoir une âme: essai sur les existences virtuelles*. Lyon, Paris: Annales de l'Université de Lyon, Les Belles Lettres.
- Id. (1947). *La correspondance des arts*. Paris: Flammarion.

- Id. (1955). *L'ombre de Dieu*. Paris: P.U.F.
- Id. (a cura di). (1990). *Vocabulaire d'esthétique*. Paris: P.U.F.
- Id. (2009). *Les différents modes d'existence*. Paris: P.U.F. (ed. or. 1943).
- Varzi, A. (2005). *Ontologia*. Roma / Bari: Laterza.
- Wahl, J. (2005). *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond. (ed. or. 1920).

Un mondo di esperienza neutra

Giacomo Foglietta

William James's notion of "pure experience" aims at overcoming the traditional dualism between "psychic" and "material". For this purpose, James develops a vision in which all that exists is natural insofar as it belongs to *experience*. In this paper I intend to provide a reading of pure experience in connection to Bergson's *élan vital* and Whitehead's *superject*. With this respect, subjectivity plays no fundamental role; rather, James argues that subjectivity is included in the world as an infinite process. From this perspective, "mind" does not coincide with "psychic" but indicates "pure experience". Accordingly, the main outcome of such a vision is to inaugurate a fruitful dialogue among philosophy, biology, and neurosciences. This paper attempts to give some insights into the genesis of James' notion of "pure experience", especially in reference to Whitehead's account of consciousness and reality.

1. Il problema del rapporto tra la mente e il corpo e la pluralità dell'esperienza

Nella sua monumentale opera intitolata *Principles of Psychology*, William James tocca un'infinità di problematiche teoriche proprie della psicologia sperimentale a lui contemporanea, dalla fisiologia del cervello fino alle teorie filosofiche sulla natura della coscienza. Ma il nucleo speculativo dei *Principles* ruota fondamentalmente intorno a due domande ricorrenti. La prima è quella sulla composizione degli stati mentali e sulla loro descrizione, la seconda è quella sul rapporto tra la mente e il cervello. La celebre nozione di *stream of thought*, introdotta nel IX capitolo, si configura proprio come una risposta a entrambe: gli stati mentali non derivano da singole sensazioni semplici ma emergono in quanto momenti di fissazione di un flusso che scorre, e questo flusso è impersonale, è “si pensa”. James indica questa concezione con l'immagine della «pulsazione». Ogni pulsazione di esperienza è quindi un'unità immediata che, se presa in quanto tale, si configura come un evento dal carattere pre-riflessivo. Nei *Principles* James resta però anche legato alla prospettiva psicologica del suo tempo, e quindi afferma che lo *stream of thought* è in diretto rapporto di “parallelismo” con gli stati cerebrali ed esiste sempre, alla fine, come *stream* di un soggetto. La descrizione che però dà di questa vita mentale, tramite il metodo introspettivo, approda all'analisi di cui sopra.

Quando, un decennio più tardi, proprio a partire da queste problematiche psicologiche, James intraprenderà quell'ampia e articolata riflessione sulla struttura del reale e insieme sulla natura della conoscenza che lo porterà a immaginare l'«esperienza pura», l'elemento della soggettività che caratterizza lo *stream of thought* tenderà a scomparire, ma permarrà comunque il precedente problema della composizione degli stati mentali, che diverrà però il problema della pluralità dei sistemi di esperienza, mentre la domanda sulle relazioni tra la mente e il cervello si configurerà come quella, più ampia, sul rapporto tra lo psichico e il materiale (James 1895, 1904a, 1904b).

Non è molto noto, tuttavia, che durante il periodo citato, e fino alla sua morte nell'agosto del 1910, William James si sia interessato seriamente a quella che al tempo veniva definita “ricerca psichica”, ovvero all'indagine sui retroscena psicologici di fenomeni inspiegabili come la telepatia, la chiaroveggenza, i fantasmi e la *trance*. Nel far ciò, da un lato aderiva a un ampio movimento sorto in seno alla psicologia sperimentale tardo-ottocentesca che intendeva allargare l'ambito della ricerca scientifica a fatti ancora del tutto oscuri, ma dall'altro vi era certamente un collegamento con le specifiche problematiche psicologiche che lo interessavano più da vicino. La ricerca psichica, e in particolare la telepatia e i fenomeni spiritici, sollecitavano infatti la psicologia filosofica sul tema della pluralità delle coscienze e su quello, ben più spinoso, del modo in cui queste coscienze avrebbero potuto esistere anche a prescindere dal corpo. Per James quindi l'idea della sopravvivenza della coscienza alla morte fisica rimandava di nuovo immediatamente e – lo possiamo dire – con una certa forza, sia al problema della pluralità dei sistemi di esperienza, sia a quello del rapporto tra lo psichico e il materiale (James 1898).

James si porrà questi interrogativi alla luce della nuova descrizione dell'esperienza che stava elaborando, cioè alla luce di quello che, dopo di lui, verrà definito «monismo neutro» (Holt 1914, xiv). Anche seguendo le indicazioni dell'amico Henri Bergson (Bergson & James 2014), James aveva infatti coniato

un'idea tanto semplice quanto dirompente: l'esperienza non ha padroni e non poggia su nulla. L'esperienza è «pura», cioè scevra da qualsiasi carattere soggettivo oppure oggettivo. È esperienza di niente e di nessuno, perchè viene prima della dualità soggetto-oggetto e degli altri dualismi tradizionali. Tale «via di mezzo» tra il realismo e l'idealismo aveva naturalmente l'obiettivo primario di andare oltre il dualismo per eccellenza, quello tra psichico e materiale, ma soffriva anche di un grave problema. Infatti, alla luce della sua purezza, l'esperienza jamesiana diventava una sorta di piano d'immanenza che per restare neutro non avrebbe dovuto, in linea teorica, scindersi in parti o colorarsi di alcun attributo. Di nuovo, quindi, James doveva confrontarsi con il problema di spiegare come potessero esistere più coscienze soggettive (Bode 1905), le quali inoltre, stando ai risultati della ricerca psichica, forse rappresentavano qualcosa in più di un semplice epifenomeno, dal momento che avrebbero continuato a esistere anche dopo la fine del corpo. E questo fatto non indicava poi anche che, sempre in linea teorica, la relazione tra la mente e il corpo restava un nodo fondamentale, dal momento che a questo punto si delineava chiaramente l'ipotesi della pre-esistenza dello psichico al materiale o comunque di una loro comune origine?

La maggior parte dei colleghi di James rispondeva in modo affermativo. La risposta corrente della psicologia filosofica a questo intreccio di problematiche legate al rapporto tra lo psichico e il materiale conduceva infatti verso il panpsichismo. La cornice scientifica era quella dell'evoluzionismo, in particolare nella rielaborazione datane da Spencer, seguendo il quale diveniva logico postulare una continuità non solo nelle forme esteriori degli esseri viventi ma anche nei loro livelli di coscienza. Nel XVIII e XIX secolo vi è quindi una rinascita del panpsichismo, in parallelo all'espansione della mentalità scientifica, e in forte connessione alla ripresa del monismo idealista. In questo periodo panpsichismo significa sostanzialmente che lo psichico è il costituente ultimo del reale (Panpsychism 2015). Il dualismo mente-corpo veniva quindi risolto postulando la proprietà intrinsecamente psichica del materiale, mentre il pluralismo dei sistemi di esperienza veniva spiegato con l'idea che la coscienza in sé, a tutti i suoi livelli, fosse il prodotto di un'unificazione progressiva di elementi esperienziali semplici (Clifford 1878; Strong 1903; Fechner 1905).

Le due cose trovavano un punto di interconnessione nella cosiddetta teoria *mind-stuff* che James aveva criticato già nel sesto capitolo dei suoi *Principles of Psychology*, dove l'atomismo psico-materiale era stato da lui indicato come la miglior teoria di tipo panpsichista per spiegare l'origine della coscienza umana, ma era stato al contempo rifiutato in quanto non fondabile dal punto di vista scientifico e logico. Secondo James, infatti, la teoria *mind-stuff* non riusciva a rendere conto in modo convincente del modo in cui dalla micro-esperienzialità elementare della materia si riuscisse a passare all'esperienza fenomenologica complessa della coscienza umana (James 1890, 150-162). Tale argomento jamesiano era un'estensione dell'argomento originario contro la composizione degli stati mentali o *feelings*, il quale a sua volta proveniva dalla critica più generale all'atomismo mentale di derivazione empirista che dominava la psicologia sperimentale primonovecentesca. Nessuna entità singola, secondo James, sarebbe realmente in grado di comporsi con altre entità singole ma, al contrario, all'interno della somma totale ognuna resterebbe quella che era prima, e la somma in quanto tale esisterebbe dunque solamente da un punto di vista esterno, oppure come un effetto su qualcosa o qualcuno esterno alla somma stessa. Di qui la seguente conclusione:

La faccenda non cambia quando supponiamo che le unità elementari siano degli stati mentali (*feelings*). Prendetene un centinaio, mescolateli e riuniteli nel modo più compatto che potete (qualunque cosa significhi); ognuno rimarrà il medesimo stato mentale (*feeling*) che era prima, cucito nella propria pelle, senza finestre, ignorante su cosa sono e significano gli altri stati mentali. Una volta che un raggruppamento siffatto di stati mentali fosse messo insieme, se questo raggruppamento desse vita ad una coscienza, vi sarebbe allora un centounesimo stato mentale. E questo centounesimo stato mentale sarebbe un evento totalmente nuovo; secondo una curiosa legge fisica, i cento stati mentali precedenti, una volta presi nel loro insieme, potrebbero essere un segnale della sua *creazione*; ma non avrebbero con questo identità sostanziale, e nemmeno questo con loro, e nessuno potrebbe dedurre l'uno a partire da questi altri, oppure (in qualsiasi senso intelligibile) affermare che l'uno *si è evoluto* a partire dai molti. (James 1890, 160)

Questa critica alla teoria *mind-stuff* in ambito psicologico è sostanzialmente la stessa che James per tutta la vita rivolgerà alle varie versioni del panpsichismo a lui coeve. Innanzitutto mettendo in evidenza come la pluralità delle coscienze non sia in grado di rendere conto dell'unità né della coscienza soggettiva né di un'ipotetica «coscienza cosmica», della quale le singole coscienze soggettive farebbero parte così come gli atomi psichici compongono la coscienza soggettiva (James 2009, 55-85). E poi sostenendo che la natura intrinsecamente psichica del materiale crei una forma di dualismo tra proprietà fenomenologiche dell'*in-sè* e proprietà materiali del *per-noi* della materia (Perry 1935, 395). Le diverse declinazioni del panpsichismo, quello «atomistico» di Clifford / Strong e quello «cosmico» di Fechner, non risolvevano quindi affatto i due problemi con cui James si era confrontato sin dagli anni dei *Principles* e che, lo ricordiamo, venivano messi fortemente in evidenza dalla sua decennale frequentazione della ricerca psichica, ovvero il problema della pluralità dei sistemi di esperienza e quello del rapporto tra lo psichico e il materiale.

2. Tutto è esperienza o tutto fa esperienza?

Oggi le neuroscienze e le filosofie della mente continuano a confrontarsi con il problema del rapporto tra lo psichico e il materiale. Le risposte più diffuse sono varie forme di riduzionismo, da quello meramente materialista a quello funzionalista (Churchland 1986; Churchland & Sejnowski 1995; Dennet 2006 e 2009). Vi è però un movimento in crescita il quale, proprio in risposta agli approcci naturalisti, sostiene che non si possa spiegare l'origine dello psichico a partire dal non psichico e che quindi, di conseguenza, si debba supporre che lo psichico esista da sempre "insieme" al materiale. A partire da questa idea, si è recentemente originata tutta una serie di approcci panpsichisti che fundamentalmente possono essere compresi all'interno di due categorie principali. L'approccio "forte" (Sprigge 1998; Lanza 2010; Strawson 2006 e 2015; Nagel 2015) sostiene che il materiale sia "intrinsecamente" psichico, e quindi che ogni ente sia composto di un aspetto materiale e di uno psichico. Ciò significa ipotizzare una sorta di micro-esperienzialità delle particelle elementari, dal momento che la coscienza dev'essere originaria tanto quanto la materia. Questa posizione è sostanzialmente quella che James denominava *mind-stuff*, ovvero la posizione tradizionalmente sostenuta da Clifford, Strong e in un certo senso anche da Fechner. Oggi le critiche alla sua

sostenibilità sono le stesse che James faceva a questi tre Autori, in sintesi: dualismo tra l'*in-sè* e il *per-noi* della materia e problema del passaggio dalla micro alla macro-esperienzialità (Lycan 2006; Goff 2006).

L'approccio "debole" si ispira invece fondamentalmente a due concetti cardine e ai loro Autori. Da un lato si rifà all'esperienza pura di James, dall'altro alla filosofia del processo di Whitehead. L'aspetto neutro del reale e quello processuale si fondono così in una posizione chiamata "panesperienzialismo" (Griffin 1977, 1998 e 2007; Rosenberg 2004; Manzotti & Tagliasco 2008; Manzotti, 2011), proprio per distinguerla dal panpsichismo forte. Per panesperienzialismo si intende che "tutto è esperienza", ovvero che le categorie di psichico e materiale scompaiono in favore del concetto unico di esperienza, dove le relazioni e le qualità non sono più viste le une come interne e le altre come esterne, ma sono anch'esse neutre, cioè vengono prima della dicotomia esterno-interno. L'esperienza così intesa diventa allora anche un processo, dove gli oggetti e i soggetti si costituiscono come momentanee aggregazioni e sintesi di una realtà che però è un eterno divenire di elementi neutri potenzialmente esperienziali.

Molto probabilmente James avrebbe concordato con questa lettura processuale dell'esperienza pura, e vedremo infatti come egli stesse forse cercando di giungere a una soluzione teoretica che si sarebbe basata proprio su una forma di dinamismo processuale. Sovente però l'approccio panesperienzialista legge James attraverso il filtro della filosofia del processo whiteheadiana. Ciò accade principalmente perché all'inizio del secolo scorso Whitehead recupera l'intuizione jamesiana della purezza dell'esperienza inserendola nel monumentale sistema metafisico che in *Process and Reality* trova il tentativo più ampio di enunciazione da parte del suo autore (Whitehead 1925, 144, 151). Il panesperienzialismo contemporaneo, tuttavia, tende a enfatizzare eccessivamente l'aspetto panpsichista del maestro (Basile 2009, 192-196; Seager). L'attenzione viene posta sul richiamo insistente di Whitehead alla natura intrinseca della materia, natura che la scienza moderna avrebbe dimenticato nel momento stesso della propria costituzione. Anche per il filosofo americano questo *in-sè* della materia avrebbe un carattere esperienziale (che Whitehead fa derivare dalla temporalità intrinseca delle entità attuali, dal momento che non sarebbe possibile immaginare una durata interna se non come un'esperienza), ed è quindi corretto affermare che *Process and Reality* contiene chiare tracce di una visione panpsichista del reale (Whitehead 1978, 29, 53, 167, 189, 267), prendendo però questo termine nei suoi caratteri generali e precisando che Whitehead non lo ha mai usato direttamente (Seager). L'approccio panesperienzialista assume dunque questi presupposti whiteheadiani e li rinforza attraverso soluzioni differenti, che però puntano tutte ad affermare il carattere proto-mentale della materia. Tale costituzione fondamentale della realtà, come abbiamo detto, viene al contempo fatta risalire all'idea jamesiana di un «mondo di esperienza pura». Ben rappresentativi di questa posizione sono per esempio i lavori di Hartshorne (1962) e Griffin (2007).

Così facendo, però, sorgono di conseguenza una serie di problemi che hanno tutti come elemento comune il fraintendimento del concetto di esperienza pura jamesiano in senso panpsichista. Si arriva quindi alla lettura panpsichista dell'esperienza pura che oggi è comunemente sostenuta. Anche in questo caso abbiamo due interpretazioni del panpsichismo jamesiano. Da un lato quella "forte" di Ford, il quale sostiene che, per James, l'esperienza pura non è altro che un modo per dire panpsichismo in senso "forte" (Ford 1981). Dall'altro abbiamo invece una serie di Autori che sostengono che il monismo neutro possa essere letto come un

panesperiezialismo, e quindi come una forma “debole” di panpsichismo (Manzotti, 2009; 1 Skrbina 2005; Cooper 1990, 587–591).

A questo punto, però, seguendo il ragionamento descritto sopra, diviene evidente un fatto molto rilevante: se l’esperienza pura jamesiana è una forma di panpsichismo, soffrirà allora di tutti i problemi del panpsichismo. Ma è stato proprio lo stesso James a mettere in evidenza questi problemi, denunciando a più riprese la difficoltà per il panpsichismo di spiegare sia il rapporto tra lo psichico e il materiale, sia la composizione delle strutture mentali complesse a partire da quelle semplici, in aggiunta alla creazione di un dualismo implicito tra l’*in-sè* interno e il *per-noi* esterno degli enti fisici. Leggendo quindi l’esperienza pura in senso panpsichista si annullerebbe la forza che questa idea jamesiana avrebbe avuto nel risolvere proprio quei problemi che egli stesso imputava al panpsichismo. Ne risulta una situazione paradossale. Per risolverla, l’unica soluzione sarebbe depurare l’esperienza pura di qualsiasi riferimento alla sua natura intrinsecamente psichica.

1 Manzotti ha recentemente messo in discussione la propria posizione panesperienzialista e oggi sta lavorando in direzione di una teoria dell’identità tra mente e oggetto.

3. Esperienza senza psiche

Anche James era conscio della difficoltà di abbandonare il riferimento al mentale, o allo psichico che dir si voglia, riguardo l’esperienza pura. Ed è forse proprio per questo che a un certo punto del suo percorso di riflessione si interessa a Bergson. Nella letteratura critica l’interesse jamesiano per Bergson viene però letto, molto spesso, riconducendolo in modo univoco alla critica bergsoniana dei concetti, e il luogo in cui l’anti-intellettualismo bergsoniano sarebbe stato adottato ufficialmente da James è altrettanto univocamente individuato in *A Pluralistic Universe*. Lì, si dice, James affronta le aporie del panpsichismo, in particolare il problema della composizione sia degli stati mentali sia delle coscienze soggettive – l’oggetto del contendere è il panpsichismo fechneriano (James 2009, 77, 79) – usando la critica bergsoniana all’intellettualismo per dismettere la logica ordinaria e quindi per delegittimare l’obiezione principale al panpsichismo. **2** Obiezione che James aveva sostenuto, praticamente immutata nella sostanza, fin dai tempi del *Principles*, in ossequio a un razionalismo che non aveva però mai realmente condiviso (James 2009, 79–80). Si ponevano quindi due strade: da un lato soccombere alla logica dell’intellettualismo e immaginare un Uno composto in modo inspiegabile dai molti (la stessa incomprendibilità che minacciava la costituzione della coscienza soggettiva nei *Principles*), dall’altro lato accettare invece che la composizione fosse di fatto impossibile, ritrovandosi però immediatamente in un universo discontinuo e totalmente irrazionale (James 2009, 81). Bergson compare a questo punto di *A Pluralistic Universe* come una boccata di aria rigeneratrice, senza la quale James ammette: «Probabilmente starei ancora [...] tentando di scoprire un modo di intendere il comportamento della realtà che non lasci alcuna discrepanza tra sè e le leggi accettate della logica» (James 2009, 83). Una volta ottenuto questo risultato, e avendo quindi resa plausibile la composizione dei sistemi di esperienza sulla

2 James, alla fine di un capitolo di *A Pluralistic Universe* in cui l’ha ampiamente sviscerata, la sintetizza così: «L’impossibilità di comprendere in che modo la “vostra” esperienza e la “mia”, le quali “come tali” sono definite come non cosce l’una dell’altra, possano non dimeno al contempo far parte di un mondo esperienziale definito espressamente come avente tutte le proprie parti co-conscie, o conosciute insieme. Queste definizioni suonano contraddittorie, cosicché le cose definite non possono in alcun modo unirsi.» (James 2009, 85; cfr. anche 108–109).

base di un “irrazionalismo” di ordine superiore, egli sarebbe stato finalmente libero di adottare il panpsichismo.

Ma questa interpretazione dell'utilizzo di Bergson da parte di James nasce all'interno di un ambito di ricerca il quale parrebbe aver già deciso preventivamente che James, alla fine del proprio percorso teoretico, abbia adottato una qualche forma di panpsichismo (Strawson 2006, 248-50; Skrbina 2005, 221-224; Cooper 1990, 587-591). Vi sono invece altri passaggi di *A Pluralistic Universe*, ma anche dei testi precedenti, in particolare del diario che egli tiene in seguito alle obiezioni dei colleghi S. Miller e B. H. Bode alla nozione di esperienza pura, e delle lettere che lui e Bergson si scambiano tra il 1902 e il 1903, dove emerge un interesse più ampio per il collega francese in quanto unico Autore che avrebbe sì criticato la logica in modo definitivo, ma che poi, proprio a partire da tale critica, con la sua nozione di “materia-immagine” avrebbe intuito l'esperienza pura e successivamente, in *L'evoluzione creatrice*, avrebbe adottato una lettura processuale della natura e della coscienza basata sulla nozione di *vita*, non di mente o di psichico in senso panpsichista (Perry 1935, 588, 760-765; James 2009, 70, 110-111; Bergson & James 2014, 3-4, 8, 11, 24, 28).

Diventa allora molto importante riconsiderare il suddetto percorso jamesiano alla luce delle critiche di Miller e Bode, i quali fundamentalmente rivolgono a James le medesime obiezioni che egli rivolgeva al panpsichismo. Era infatti necessario spiegare come fosse possibile, per esempio, che l'esperienza pura “Penna” divenisse al contempo la rappresentazione mentale di più soggetti e anche l'oggetto “penna”. Come fosse cioè possibile che “Penna” assumesse caratteristiche al contempo soggettive e oggettive restando esperienza pura. Miller e Bode sostenevano che ciò avrebbe introdotto una scissione in “Penna”, la quale a questo punto sarebbe stata divisibile in parti. James si era immediatamente reso conto che se “Penna” doveva dividersi in parti per figurare in più contesti, allora l'esperienza pura violava quell'indivisibilità che egli nei *Principles* aveva attribuito alla coscienza, e tutta la sua critica alla composizione degli stati mentali perdeva a un tratto di significato: “Penna” non sarebbe stata altro, infatti, che un *compound* di “penne” soggettive e oggettive. Ma l'impossibilità di fondare la pluralità dei sistemi di esperienza, perchè la composizione della micro-esperienzialità, oppure delle coscienze soggettive, non è in grado di auto-fondarsi su basi logiche, era esattamente l'obiezione che James rivolgeva anche al panpsichismo. Questo argomento era infatti lo stesso che James aveva usato contro Strong prima e che rivolgerà contro Fechner in seguito.

Il confronto serrato che James intrattiene con questo problema per ben tre anni, annotando minuziosamente le proprie riflessioni in un diario che tiene dal 1905 al 1908, lo fa giungere a due conclusioni. Innanzitutto egli si rende conto che l'esperienza pura necessita di un principio dinamico di unificazione e di continuità che la renda atta a figurare in più contesti senza scindersi in tante “penne” ma restando “Penna”. Poi, capisce al contempo che tale principio di unificazione non si trova nel panpsichismo, perchè quest'ultimo si basa fundamentalmente ancora sulla vecchia idea associazionistica del *compound*, un'idea che James sostiene soffra di quella concretezza malposta che proviene dall'impostazione logica dell'empirismo tradizionale (James 2009, 113-114). E quindi la nozione di psichico o mentale o, per dirla con i contemporanei, di micro-esperienzialità, proto-mentalità o panesperienzialità non fornisce quella continuità che James andava cercando per dare solidità alla sua nozione di esperienza pura. Mi pare quindi che la “bergsonizzazione” dell'esperienza pura, cioè l'utilizzo di Bergson da

parte del James di *A Pluralistic Universe*, non vada letta soltanto come un utilizzo strumentale della critica bergsoniana ai concetti per poi avere accesso a un pansichismo de-logicizzato dove le aporie della composizione scompaiono magicamente, ma vada letta in senso più profondo come il tentativo jamesiano di cambiare radicalmente sistema di riferimento, essendo mosso dalla necessità di far restare l'esperienza pura rigorosamente "neutra", dove per "neutro" si intende non caratterizzato in senso psichico. ³

Pare utile allora introdurre qui una riflessione ulteriore sull'altra problematica che secondo James è legata a una lettura pansichista del reale. Non si tratta di una problematica di natura "logica", come quella connessa alla composizione delle esperienze, ma diremo piuttosto che si tratta di una problematica di natura "trascendentale". Nel senso che, come si è già detto all'inizio, la micro-esperienzialità della materia determina una sorta di dualismo implicito degli enti fisici, che avranno un *in-sè* esperienziale e un *per-noi* materiale. Si potrebbe anche dire: avranno un "dentro" e un "fuori", e questo è un fatto significativo, perchè la micro-esperienzialità reintroduce allora un dualismo trascendentale all'interno di un contesto che definendosi monista e fisicista (Strawson 2006 e 2015, definisce la sua ultima posizione pansichista «realistic monism» oppure «real materialism») dovrebbe invece averlo espulso come sua premessa fondativa. In altre parole, reintroduce quella prospettiva che il filosofo francese Q. Meillassoux ha recentemente definito «correlazionismo» (Meillassoux 2012 e 2014), certamente non nel senso che un elettrone sia un soggetto fenomenologico con un'esperienza in prima persona, ma nel senso altrettanto forte che un elettrone ha un proprio "sentire" e quindi vi è una correlazione tra il suo *in-sè* e il suo *per-noi*, cioè tra il suo dentro e il suo fuori. Potremmo anche dire, semplificando, che in questa visione del reale ha senso farsi la domanda: «Com'è essere un elettrone?» Tutte le forme di pansichismo citate in precedenza, da quelle "forti" tradizionali (Clifford, Strong e Fechner) e contemporanee (Strawson, Nagel, Ford, Sprigge) a quelle "deboli" (una certa lettura di Whitehead, Griffin, Rosenberg, una certa lettura di Manzotti) si portano appresso questo problema della trascendentalità o correlazione implicita.

Problema che era per James tanto importante quanto quello della composizione degli stati mentali, perchè di nuovo metteva in discussione la "purezza" della nozione di esperienza, intendendo adesso "purezza", in senso contemporaneo, come "oltrepassamento della correlazione". Non dimentichiamoci, inoltre, che questa problematica del "trascendentalismo" implicito nel pansichismo è fondativa del pansichismo stesso, ed era certamente nota a James, dal momento che nell'articolo del 1878 dove Clifford enuncia per la prima volta la teoria *mind-stuff*, si parte dalla problematica kantiana della *cosa-in-sè* per arrivare a esaminare il parallelismo psico-fisico e poi concludere che l'atomo elementare di sensazione è la *cosa-in-sè*. L'argomentazione è articolata e non è questo il luogo per enunciarla dettagliatamente, ma la conclusione è la seguente: «Un feeling può esistere di per sè, senza essere parte di una coscienza [...] Quindi un feeling è una *Ding-an-sich*, un assoluto, la cui esistenza non è relativa a nient'altro. *Sentitur* è tutto ciò che si può dire» (Clifford 1878, 65). Quindi la materia è *mind-stuff* in quanto conseguenza della distinzione kantiana tra rappresentazio-

³Varrebbe la pena chiedersi quanto gli esperimenti sul sovrannaturale che James aveva sempre seguito con grande interesse, e che parevano indicare l'esistenza di una dimensione che avrebbe confermato una visione pansichista del reale invece di smentirla, abbiano influito sulla valutazione jamesiana di una piena adozione del pansichismo. Le conclusioni di *A Pluralistic Universe* sembrano indicare proprio questo tipo di influenza, ma non forniscono un argomento definitivo in favore di tale adozione (James 2009, 119).

ne e *cosa-in-sè*: per poter essere percepita in quanto rappresentazione, la materia deve avere in sé l'elemento percettivo, questo elemento è l'atomo elementare di sensazione o *feeling*, che di per sé è pre-riflessivo, un sentire allo stato primordiale (Clifford 1878, 66; cfr. anche Panpsychism 1998).

Per evitare allora di interpretarla in un modo che ne tradisce l'essenza originaria, bisognerebbe ritornare a una lettura più fedele dell'esperienza pura jamesiana, innanzitutto assumendo in senso proprio quell'aggettivo "pura", ovvero "bastante a se stessa". E poi, sempre seguendo le indicazioni di James, mutuando da Bergson un'idea di processo che sia veramente immanente, perché si basa sulla categoria fondamentale di *vita*. In sintesi, si tratta di dare una descrizione *veramente* naturalista dell'esperienza pura, ma senza adottare una posizione materialista.

4. Monismo neutro, vita e coscienza

Una strada di questo tipo verrà intrapresa da uno degli allievi più prossimi di James: E. Holt, nel suo *The Concept of Consciousness* del 1914. Qui Holt sviluppa l'intuizione jamesiana della purezza dell'esperienza utilizzando per la prima volta il termine «neutral», che avrà poi grande successo. Holt legge quindi l'esperienza pura come «neutral stuff», sostenendo che tutto il reale è ordinato secondo crescenti livelli di complessità di questo elemento neutro, il quale assume la caratterizzazione di idea, spazio, tempo, materia, organismo vivente e essere umano. Questo ordine secondo Holt è una vera e propria forma di ontologia che descrive la «gerarchia del puro essere» (Holt 1914, 157). Egli afferma quindi che la vita e la coscienza sono descrivibili semplicemente nei termini di combinazione degli elementi neutri più semplici che le precedono nella scala della complessità dell'essere. Senza bisogno di supporre *a priori* né la conoscenza né il soggetto conoscente, e quindi nemmeno lo psichico e il materiale, la coscienza diventa dunque soltanto il risultato dell'incrocio di una serie di stimoli e risposte cognitive, che a ogni livello di complessità, dalla pianta fino all'uomo, definisce l'orizzonte di mondo di quel soggetto. Holt precisa che si tratta di un processo di aggregazione sul modello della chimica, dato che la vita è spiegabile interamente in termini di processi chimici (Holt 1914, 158-159). L'approccio holtiano nega nettamente l'esistenza dello psichico, sia in senso sostanziale forte sia in quello debole di panesperienzialismo, sostenendo una forma moderna di "atomismo democriteo" e ritornando alla categoria di "puro essere". In questo sistema, che estremizza la purezza dell'esperienza jamesiana depurandola di qualsiasi enfasi fenomenica, dove la coscienza coincide con l'orizzonte cognitivo che si costituisce a partire da diversi livelli e modi di combinazione dei «neutral stuffs», non esiste più alcun dislivello da colmare tra lo psichico e il materiale, tra la vita organica e quella cosciente, dal momento che il processo conoscente è deducibile dalla risposta della vita a diverse tipologie di entità neutrali (che naturalmente assumono un significato spaziale, temporale, qualitativo, concettuale, ecc., quando osservate dal punto di vista della pianta, del pipistrello, dell'uomo). Una pietra, quindi, non ha alcuna forma di esperienzialità, e nemmeno un elettrone.

La strada indicata da Holt resta certamente fedele alla caratteristica fondante l'esperienza pura jamesiana, cioè a quell'idea di neutralità che la definisce, e a partire dalla quale James può impostare la sua spiegazione del rapporto psichico-materiale come dinamica relazionale. Va detto però che il rigido pluralismo fisicalista di Holt, con la sua descrizione statica della vita e della coscienza

in termini di processi chimici, non rende pienamente giustizia all'aspetto fenomenico dell'esperienza pura – e a tratti, pur negando la semplicità delle sensazioni, sembra anche ritornare a un modello associazionista della coscienza (Holt 1914, 214-217) – cioè al suo aspetto dinamico e immanente in quanto evento. È proprio questo concetto che James ritrova in Bergson. Inizialmente, quando legge *Materia e memoria*, nella nozione di «materia-immagine» e poi, quando legge *l'Evoluzione creatrice*, nella distinzione tra «vita» e «vivente». Questi sono anche gli anni, lo ricordiamo, in cui sta elaborando una risposta alle critiche di Miller e Bode, e quindi in cui sta cercando di dotare l'esperienza pura di quell'aspetto unificante e dinamico che le permetta di intrattenere, a partire dalla sua purezza ma senza scindersi in parti, molteplici relazioni cognitive. In sintesi, James vorrebbe trasformare l'esperienza pura in un'*unitas multiplex*, e per operare questa mutazione ha scelto la mediazione della filosofia della vita bergsoniana. Tale mediazione si attuerrebbe, allora, caratterizzando l'esperienza pura con il duplice aspetto di *vita* e *vivente*. In quanto *vita*, essa è un complesso di fatti fisico-chimici, un insieme di stati neutri e di relazioni complesse nel senso in cui la intenderà Holt. In quanto *vivente*, invece, è appunto evento, virtuale come aver luogo del processo, immanenza (Ronchi 2011, 29, 34-35). In altre parole, James vorrebbe dotare l'esperienza pura di quello *slancio vitale* che secondo Bergson è coscienza (e memoria) coestensiva alla vita.

L'altro aspetto che interessa a James parrebbe risiedere proprio nel concetto bergsoniano di coscienza, anch'esso in parte compatibile con quello di Holt. Secondo Bergson infatti la coscienza è coestensiva alla vita, ma la vita è sostanzialmente un automatismo. La coscienza emerge quando abbiamo un'esitazione della risposta motrice, e quindi anche in Bergson dove c'è risposta a uno stimolo c'è coscienza (Ronchi 2011, 40-41). Tra i diversi livelli di coscienza non vi è infatti per Bergson, così come per Holt, una differenza di natura, bensì soltanto di grado. La percezione è quindi anche in Bergson una sorta di elemento neutro, dal momento che si spiega, a partire dal suo ruolo pratico, come la relazione fondamentale tra il vivente e il proprio ambiente o, più precisamente, come ampiezza della possibilità dell'azione in opposizione all'inerzia dell'ambiente (Pessina 1994, 18-21). La coscienza però è anche vivente in quanto *durata*, e a sua volta in quanto durata va pensata verticalmente come un processo dal semplice e indivisibile al complesso e multiplo, a partire da una stessa tendenza originaria (Ronchi 2011, 42). In questo secondo aspetto Bergson si discosta invece notevolmente da Holt, perché attribuisce alla coscienza umana la facoltà di eludere l'automatismo della risposta operando una selezione, una scelta che esprime l'intervallo tra la sollecitazione e la reazione (Pessina 1994, 20-21). Questo fatto determina una vera e propria discontinuità all'interno del regno animale tra gli artropodi e i vertebrati, cioè tra gli organismi dotati soltanto di sistema nervoso e quelli dotati di vero e proprio organo cerebrale – mentre per Holt, lo ricordiamo, non vi è alcuna distinzione tra pre-riflessivo e auto-riflessivo, ma anzi sono proprio gli stimoli elementari a determinare la maggior parte del materiale conscio, dove conscio evidentemente significa "attività psico-fisica" in generale (Pessina 1994, 48). Non a caso Bergson sviluppa la sua idea di durata proprio a partire da una critica alla visione meccanicistica della vita proposta dalla biologia e dal neo-darwinismo. E quando si tratta di spiegare come nasce il concetto di materia, quello che secondo Holt è definito in termini puramente fisico-chimici, egli al contrario afferma che è frutto di un'operazione di fissazione del flusso della vita, di una sorta di taglio nella durata (Pessina 1994, 40, 53).

Conclusioni

Mi sembra dunque di poter sostenere che l'operazione a cui James puntava sarebbe stata quella di coniugare la neutralità dell'esperienza pura – quella che sarà ben esemplificata anche se eccessivamente enfatizzata da Holt – con la “vitalità” della coscienza in senso bergsoniano. È certamente vero, infatti, che l'esperienza pura deve ritenere un carattere coscienziale se vuole determinare dinamiche cognitive, ma è altrettanto vero che, quando si fa l'equazione tra esperienza pura e coscienza, bisognerebbe intendere quest'ultima come la intendeva Bergson, cioè attraverso una sua coestensività alla *vita* e una sua realizzazione come *vivente*, e non pensarla invece come la intendeva e la intende ancora oggi il panpsichismo, cioè come una proprietà intrinseca del fisico.

Qual è stata infatti la specificità del percorso jamesiano, a partire dai *Principles of Psychology* fino alle riflessioni di carattere cosmologico di cui è intriso *A Pluralistic Universe*? L'idea di trovare una descrizione della struttura della coscienza che non si fondasse sull'originarietà del soggettivo, posizione quest'ultima che secondo James restava legata in maniera inaccettabile da un lato al paradigma associazionista e dall'altro a quello trascendentalista. In sostanza si trattava di “invertire” l'assunto cardine del panpsichismo, che gli era stato ben espresso da C. Strong durante uno dei tanti scambi epistolari: «Il carattere psichico delle cose risiede nel loro modo d'essere (*existent*), non nella loro funzione» (Perry 1935, 404). Secondo James, al contrario, il carattere psichico delle cose risiedeva precisamente nella loro funzione o, più esattamente, nella loro relazione. La nozione di esperienza pura e l'idea di neutralità nascono proprio per sviluppare questa intuizione sulla priorità della relazione rispetto alla soggettivazione. Non bisogna dimenticare infatti che tale importanza attribuita all'aspetto relazionale scaturiva in James anche dal confronto con quello che al tempo veniva definito “intellettualismo”, ovvero l'idealismo monista di derivazione neo-kantiana, il quale soffriva di una sorta di ipertrofia della soggettività che annullava qualsiasi autonomia della relazione, risolvendo quindi le aporie attraverso l'appello a una sintesi di ordine superiore operata in seno all'Assoluto.

Possiamo concludere allora affermando che le resistenze jamesiane nei confronti del panpsichismo provenivano dalla convizione che l'esperienza pura altro non fosse che il naturale approdo del suo percorso di studio sulla natura della coscienza, intrapreso sotto la supervisione attenta del metodo della psicologia introspettiva, ma aperto al contempo alle conseguenze speculative che ne fossero scaturite (Cooper 1990, 574, 575, 577, 581, 583, 584, 591; Wilshire 1969, 26, 27, 37, 38, 42). Tali conseguenze parrebbero averlo condotto all'alba di una filosofia dell'immanenza, sia nel senso in cui questo termine era stato inteso a partire da Spinoza, sia nel senso in cui sarà usato dopo il suo recupero da parte di Deleuze (Lapoujade 1997). E ancora, parrebbero averlo condotto, al contempo, all'anticipazione di una filosofia del processo così come sarà concepita e pienamente elaborata da Whitehead, attraverso la mediazione dell'amico Bergson che lo avrebbe aiutato a costruire un'ontologia pluralista dell'evento, con un “salto” al di là della fenomenologia, sia quella precedente di Brentano sia quella successiva di Husserl.

Ma tutto questo funziona solamente – lo ribadiamo – se non si inficia il significato dell'esperienza pura attraverso la supposizione che per James il termine “esperienza” significasse comunque psichismo, mentalità, rappresentazione,

e che quell'aggettivo "pura" indicasse non la neutralità in senso forte (in senso holtiano), bensì più tiepidamente la depurazione dall'aspetto riflessivo dello psichico, diluendo così la potenza dell'intuizione jamesiana in una sorta di cartesianesimo immanentista di fattura panpsichista.

Bibliografia

- Basile, P. (2009). Back to Whitehead? Galen Strawson and the Rediscovery of Panpsychism. In: D. Skrbina (a cura di), *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium (Advances in Consciousness Research)*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Bergson, H. & James, W. (2014). *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*. Trad. it. di R. Ronchi. Milano: Raffaello Cortina.
- Bode, B. H. (1905). "Pure Experience" and the External World. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 2 (5), 128-133.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Churchland, P. S. & Sejnowski, T. J. (1995). *Il cervello computazionale*. Bologna: Il Mulino.
- Clifford, W. K. (1878). On the Nature of Things-in-Themselves. *Mind*, 3(9), 57-67.
- Cooper, W. E. (1990). William James's Theory of Mind. *Journal of the History of Philosophy*, 28 (4), 571-593.
- Dennet, D. C. (2006). *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2009). *Coscienza. Che cosa è*. Roma-Bari: Laterza.
- Fechner, G. T. (1905). *The Little Book of Life after Death*. Boston: Little, Brown.
- Ford, M. P. (1981). William James: Panpsychist and Metaphysical Realist. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17 (2), 158-170.
- Goff, P. (2006). Experiences Don't Sum. In: A. Freeman (a cura di), *Consciousness and its Place in Nature. Does Pshysicalism Entails Panpsychism?* Charlottesville: Imprint Academic.
- Griffin, D. R. (1977). Whitehead's Philosophy and Some General Notions of Physics and Biology. In: J. Cobb & D. Griffin (a cura di), *Mind in Nature*. University Press of America.
- Id. (1998). *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem*. Berkeley: University of California Press.
- Id. (2007). Consciousness as a Subjective Form: Whitehead's Nonreductionistic Naturalism. In M. Weber & P. Basile (a cura di), *Subjectivity, Process, and Rationality*. Ontos: Verlag.
- Hartshorne, C. (1962). *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. LaSalle: Open Court.
- Holt, E. B. (1914). *The Concept of Consciousness*. New York: Macmillan.
- Lapoujade, D. (1997). *William James. Empirisme et pragmatisme*. Paris: PUF.
- Lanza, R. (2010). *Biocentrism. How Life and Consciousness are the Keys to Understanding the True Nature of the Universe*. Dallas: BenBella Books.
- Lycan, W. G. (2006). Resisting ?-ism. In: A. Freeman (a cura di), *Consciousness and its Place in Nature. Does Pshysicalism Entails Panpsychism?* Charlottesville: Imprint Academic.
- Manzotti, R. & Tagliasco, V. (2008). *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*. Torino: Codice Edizioni.
- Id. (2009). Does Process Externalism Support Panpsychism? In: D. Skrbina (a cura di), *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium (Advances in Consciousness Research)*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
- Id. (2011). The Spread Mind: Phenomenal Process-Oriented Vehicle Externalism. In: M. Blamauer, (a cura di), *The Mental as Fundamental. New Perspectives*

- on *Panpsychism*. Frankfurt: Ontos-Verlag.
- Meillassoux, Q. (2012). *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Id. (2014). *Time Without Becoming*. Milano: Mimesis International Edizioni.
- Nagel, T. (2015). *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*. Milano: Raffaello Cortina.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt.
- Id. (1895). The Knowing of Things Together. *The Psychological Review*, 2, 105-124.
- Id. (1898). *Human Immortality. Two Supposed Objections to the Doctrine*. Boston / New York: Houghton Mifflin.
- Id. (1905a). Does “Consciousness” Exist? *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1 (18), 477-491.
- Id. (1905b). A World of Pure Experience. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1(21), 561-570.
- Id. (2009). *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. Sioux Falls: NuVision.
- Panpsychism (1998). In: C. Edward (a cura di), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge. Panpsychism (2015). In: Zalta, E.N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/panpsychism/.
- Perry, R. B. (1935). *The Thought and Character of William James*. Boston: Little, Brown.
- Pessina, A. (1994). *Introduzione a Bergson*. Roma-Bari: Laterza.
- Ronchi, R. (2011). *Bergson. Una sintesi*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Rosenberg, G. (2004). *A Place for Consciousness. Probing the Deep Structure of the Natural World*. Oxford: OUP.
- Seager, W. *Whitehead and the Revival (?) of Panpsychism*. <http://www.uts.utoronto.ca/~seager/whitehead.htm>
- Skrbina, D. (2005). *Panpsychism in the West*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Sprigge, T.L.S. (1998). Bradley’s Doctrine of the Absolute. In: G. Stock (a cura di), *Appearance vs. Reality. New Essays on the Philosophy of F. H. Bradley*. Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, G. (2006). Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism. In: A. Freeman (a cura di), *Consciousness and its Place in Nature. Does Physicalism Entail Panpsychism?* Charlottesville: Imprint Academic.
- Id. (2015). Mind and Being: the Primacy of Panpsychism. In: G. Bruntrup & L. Jaskolla (a cura di), *Panpsychism: Philosophical Essays*. Oxford: OUP.
- Strong, C.A. (1903). *Why Mind Has a Body*. New York: Macmillan. Whitehead, A.N. (1925). *Science and the Modern World*. New York: Macmillan.
- Whitehead, A.N. (1978). *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.
- Wilshire, B. (1969). Protophenomenology in the Psychology of William James. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 5 (1), 25-43.

Hermeneutics or Mathematics? Two Ways of Thinking Plurality Today. Gert-Jan van der Heiden

Against a strand of thought represented, among others, by Heidegger, Blanchot, Derrida, Deleuze, and Nancy, Badiou argues that the true Greek event of philosophy is the interruption of both the poem and the myth by the invention of the matheme. Thus, Badiou argues that philosophy is mathematical in nature. This leads to the following question: What happens in Badiou's decision for mathematics and does this decision indeed lead to a fundamentally different account of the plurality of being than a poetic one? In this paper I intend to confront Badiou's ontology with a more poetically oriented ontology that develops a conception of the plurality of being as well. The work of Jean-Luc Nancy seems to be a natural starting point for such a task. His work is poetically oriented and his work is explicitly concerned with developing an ontology of plurality. In this essay, I set the stage for an argumentative confrontation between the mathematical and the poetical orientation of philosophy in terms of a confrontation between Badiou's mathematical and Nancy's poetic-hermeneutic conception of plurality.

When Badiou develops his idea that mathematics is a science of being *qua* being, he does so in continual discussion with Heidegger. ¹ This choice for Heidegger serves Badiou's polemics in *L'être et l'événement* (1988), in which Heidegger is brought into play as the exemplary representative of a philosophy that takes poetics as its guideline. As Badiou writes elsewhere, Heidegger represents a strand of thought that has «put philosophy in the hands of the poem» (Badiou 1999, 66, 70), a strand of thought represented by Blanchot, Derrida, Deleuze, Lacoue-Labarthe, and Nancy. According to Badiou, the alternative to this poetic orientation in philosophy is a mathematical one and these two different orientations are as old as philosophy (Badiou 1988, 143). As Badiou remarks «que la pensée absolument originaire se meut dans le poétique» (ibid.). Hence, a real debate on the nature of philosophy is at stake in the discussion between poetic and mathematical thought. In fact, one might even see a certain symmetry in these two orientations: Badiou criticizes the poetic strands of thought for having sutured philosophy to poetics and thus forgetting to connect philosophy to its other conditions, such as science, politics and love. However, as Badiou's critics wonder, does the mathematical orientation not suture philosophy to mathematics? ² In *L'être et l'événement*, this latter question is affirmed by the remark Badiou makes immediately after his acknowledgment of the two orientations of philosophy. Here, he argues that the true Greek event of philosophy is the interruption of both the poem and the myth by the invention of the matheme (Badiou 1988, 144). Thus, Badiou argues that philosophy is mathematical in nature. This leads to the following question: What happens in Badiou's decision for mathematics and does this decision indeed lead to a fundamentally different account of the plurality of being than a poetic one?

To be able to address these questions, it is necessary to confront Badiou's ontology with a more poetically oriented ontology that develops a conception of the plurality of being as well. The work of Jean-Luc Nancy seems to be a natural starting point for such a task. His work is poetically oriented and belongs to the Heideggerian strands of thought. Moreover, his work is explicitly concerned with developing an ontology of plurality. Finally, in Nancy's *Le partage des voix* (1982), it is clear that the relation between his conception of plurality and poetics is not vague or arbitrary, but rather concerns the very heart of his concept of *partage* that forms the heart of his account of plurality.

In this essay, I set the stage for an argumentative confrontation between the mathematical and the poetical orientation of philosophy in terms of a confrontation between Badiou's mathematical and Nancy's poetic-hermeneutic conception of plurality. Such a confrontation does not only allow us to understand more carefully what Badiou's critique of poetic thought consists in and what is at stake in the debate between mathematics and hermeneutics, but it will also allow me to show which dimensions of plurality Badiou is unable to think and which po-

¹ A more elaborate account of the ideas expressed in this essay as well as a further positioning of the work of Badiou and Nancy in the framework of other contemporary accounts of ontology may be found in van der Heiden (2014), especially in the first three chapters.

² Badiou 1999, 60. According to Noys (2003, 128), these critics forget that philosophy is not equated with mathematics. Although this distinction between philosophy and mathematics is clearly due to Badiou, it is also clear that his account of both plurality and thought is derived from his conception of what mathematics is. In fact, it is mathematics from which Badiou derives his specific conception of concepts such as choice, the operation of fidelity and forcing. At any rate, in relation to this criticism, one has to deal with the double status of mathematics as «the discourse of ontology» and as «one subjective condition among others» (cfr. Bosteels 2001, 200-229, footnote 15).

etic-hermeneutic elements still play a role in his thought. In the first section, I will discuss Badiou's critique of poetically oriented philosophies and of hermeneutics. In this way, I will be able to identify the main themes Badiou criticizes under the heading of poetic thought and hermeneutics. In the second section, I will bring Nancy's conception of hermeneutics into play in order to show to what extent this conception can and cannot answer Badiou's criticisms and to which conception of plurality such a poetic-hermeneutic approach leads. Moreover, in this section, I will reassess some of the poetic-hermeneutic elements from Badiou's work. In the third section, I will make a few concluding remarks on the platonic tradition to which both models of plurality claim to belong.

1. Badiou's Critique of Poetic-Hermeneutic Thought

Badiou's account of the poetic orientation of philosophy concerns first and foremost the hermeneutic-phenomenological philosophies of the 20th century. Of course, it remains to be seen to what extent his points of critique can be applied in their generality to a diversity of oeuvres. Therefore, I will assess three major points of critique: (1) subtraction; (2) plurality without measure; (3) meaning versus truth.

1.1. Subtraction

Let us begin with the most difficult and abstract issue that Badiou takes up in his critique of Heidegger. It concerns the issue of truth as *alētheia* or unconcealment (*Unverborgenheit*) that describes a phenomenological access to being.³ Heidegger always thinks the disclosure of being in relation to a more primordial withdrawal (*Entzug*) of being. Because of this withdrawal, being itself can never be brought to presence completely. Yet, this emphasis on the withdrawal of being as the source from which the unconcealment of being arises, indicates according to Badiou that Heidegger's and similar (hermeneutic) phenomenologies aim to provide an intuition of the nothing that is being, thus offering «un trajet de proximité» to approach and experience being as close as possible. Apparently, despite the withdrawal of being, these phenomenologies still aim to do the impossible and come as close to being as possible. According to Badiou, it is typical for poetic thought to search for nothingness in the sense of trying to intuit and draw close to being (Badiou 1988, 67).

³ Elsewhere I have shown to what extent this problematic itself can be seen as a Heideggerian heritage, cf. van der Heiden (2012, 115-131).

This problematization of nothingness does not imply that the notion of nothingness would not play any role in Badiou's thought. In fact, his account of the void as the name of being clearly shows that he embraces his own version of Heidegger's ontic-ontological difference in which being is nothingness. Yet, philosophy's relation to the void should not be accounted for in terms of a withdrawal that nevertheless still provides something to experience, but rather in terms of subtraction: being is subtracted from *any* presentation, i.e., it is not presented itself since it is presentation itself. Hence, one might say that Badiou radicalizes the in-access to being.

Heidegger's withdrawal of being is approached in light of the poetic effort to provide an experience of and with being. This means that poetic thought moves from the index of being to an experience of what is indexed, namely be-

ing. Mathematical thought, on the other hand, does not proceed by presenting the unrepresentable. By radicalizing the inaccessibility of being, thought receives a different direction. Rather than trying to overcome the subtraction of being by moving back to its origin, mathematical thought moves in the other direction, namely in the direction of *consequences* of a decision. To understand this, one should consider the role played by axioms in mathematics. Axioms are the starting point of mathematics that are not grounded in any experience (of being). Therefore, their introduction should be thought as a *decision* and as an *intervention*.⁴ Subsequently, the work of the mathematician is a form of *fidelity*—a *deductive* fidelity—that draws the consequences of these decisions. This structure is applied to ontology, as Badiou (1988, 67) emphasizes: «Toute saisie de l'être suppose, quant à l'existence, une décision qui, sans garantie ni arbitrage, oriente décisivement la pensée».

1.2. Plurality without Measure

The second theme in Badiou's critique of the poetic-hermeneutic philosophies concerns a more direct criticism of hermeneutics in its more classical sense, as developed by philosophers such as Gadamer and Ricoeur. This critique concerns in the first place the type of plurality that is thinkable in classical hermeneutics. To see this, consider e.g. Ricoeur's account of the plurality of interpretations as offered in *Le conflit des interprétations* (1969).

Ricoeur argues here that different practices of interpretations exist providing us with different and even mutually conflicting interpretations of (the meaning of) being and human existence in particular. Yet, *since being is one*, a hermeneutic ontology cannot simply end up its inquiry with such a multiplicity of conflicting interpretations since every inquiry into the meaning of existence is regulated by this unity of being (Ricoeur 1969, 23). The regulative idea of the unity of being, implies that these conflicting conceptions of being should be understood as different aspects of one human existence that demand a «figure cohérente de l'être» (Ricoeur 1969, 27).

It is exactly this latter aspect of Ricoeur's hermeneutic ontology to which Badiou protests. He does so for two obvious reasons.

(1) *Primacy of multiplicity*. In the first place, he proposes a conception of being in which plurality precedes unity. In his reading of Plato's *Parmenides*, Badiou notices that the Greek pair of the one (*hen*) and the many (*polla*) ultimately privileges the one. Reading Badiou's remark on the conflict of interpretations in light of this pair, we see that for him Ricoeur's account of the plurality of interpretations is just a variation of the many as *polla*. Consequently, Ricoeur develops a hermeneutic ontology that remains within the boundaries of the *hen-polla* distinction. Yet, the *Parmenides* also introduces a notion of plurality that transcends this distinction, namely the notion of *plēthos*. This notion, which Badiou prefers to translate as «multiplicité» to distinguish it from *polla* or «pluralité», appears only under the hypothesis that the one is not (Badiou 1988,

⁴ Badiou (1988, 226) describes the intervention as follows: «L'intervention a pour opération initiale de faire nom d'un élément imprésenté du site pour qualifier l'événement dont ce site est le site». Clearly, with this emphasis on decision, also the realm of faith, conviction and even religion come into play at the heart of thought. This is clearly visible in Badiou's book on Saint Paul (1997, 15-17). Note also what Derrida (2000, 88) writes on the notion of the axiom: «Un axiome affirme toujours, son nom l'indique, une valeur, un prix; il confirme ou promet une évaluation qui doit rester intact et donner lieu, comme toute valeur, à un acte de foi». Derrida relates this notion to the problematic of the holy and the sacred. In fact, according to him, the problem of the axiom gives rise to the very connectedness of the two sources of religion which he locates in the holy - the intact - and in belief - the act or confession of faith (*acte de foi*) to which the intact should give rise.

45). ⁵ Hence, (Ricoeur's) hermeneutics would only allow for plurality and not for multiplicity in Badiou's sense of the word.

⁵This discussion starts in *Parmenides* 163b.

Of course, it remains to be seen to what extent this focus on a plurality that is guided by oneness is typical for *all* forms of hermeneutics and poetic thought. In fact, as I will suggest in one of the following sections, Nancy's reinterpretation of hermeneutics exactly challenges the same element in Ricoeur's thought as Badiou does in order to develop a poetic conception of a plurality that is not subsumed under oneness.

(2) *Multiplicity and decision*. In the second place, Badiou criticizes hermeneutics for conceiving of the conflict of interpretations as a conflict that can be resolved in a form of consensus. Clearly, both the possibility and the requirement of such a consensus is founded in the fact that the many interpretations concern a shared existence. However, Badiou does not accept this presupposition of (Ricoeur's) hermeneutics; existence is not the primary given to which all practices of interpretation respond. Rather, one must first *decide* on what counts as existing, as he puts it in *Court traité* (1998), and this decision orients thought (Badiou 1998, 52). The conflict between conceptions of being is not secondary to a primary givenness of being, but it is primary since the decision on what counts and what does not count as being determines the orientation of every philosophical thinking on being. Hence, the issue that Badiou takes up with hermeneutics concerns the question of what discloses a particular orientation in thought: decision or a previous givenness.

Also with respect to this second element in Badiou's critique of Ricoeur's hermeneutics, it is important to note, anticipating the next section, that it is exactly this opening of an orientation that is at stake in Nancy's critique of "classical" hermeneutics as well. However, his critique informs a reinterpretation of both hermeneutics and meaning.

1.3. Meaning versus Truth

Badiou's dismissal of hermeneutics can also be found in his rejection of the notions of meaning and interpretation (Badiou 1998, 54). An important example of this dismissal can be found in *L'écriture du générique: Samuel Beckett* (1992), where Badiou describes a development in Beckett's work from interpretation to nomination, Badiou's alternative to interpretation. This development concerns the possibility of addressing *events* in poetics. In works such as *Watt*, Badiou argues, Beckett does not arrive at addressing these events and incidents in an adequate way since

[L]es hypothèses sur les incidents *restent captives d'une problématique de la signification*. Nous sommes encore dans une tentative de type herméneutique, où l'enjeu est, par une interprétation bien conduite, de raccorder l'incident à l'univers établi des significations. (Badiou 1992, 349)

In the transition from *Watt* to *Fin de Partie*, however, interpretation is replaced by nomination (Badiou 1992, 349-350). An interpretation is an effort to understand an incident or an event, i.e., something utterly new in the situation, in terms of an already established universe of meaning. Due to this reattachment of the event to what is already given in a situation, the interpreter reduces and by that

reduction loses the event. That is to say, the interpreter does not preserve the supplementary character of the event with respect to the situation. This is why hermeneutics fails to do justice to events: an event interrupts the situation as well as the established universe of meaning.

This dismissal of hermeneutics mirrors Badiou's remarks in *L'être et l'événement*. Also here, he distinguishes the notion of nomination from signification. What in *Conditions* is called the established universe of meaning, is called the language of the situation in *L'être et l'événement*. This language consists of names referring to entities (i.e., multiplicities) presented in the situation. Interpretation is for Badiou nothing but reducing the event to these names. Consequently, interpretation cannot do justice to the supernumerary character of the event. By contrast, nomination is an intervention in the language of the situation that adds a name, namely the name of the event, to this language. This latter name has a peculiar status: it is an empty name since it does not refer to an entity presented in the situation (Badiou 1988, 436-437). Yet, this simply means that nomination introduces a new name opening up the possibility of a renewal of this language.

This difference between interpretation and nomination returns in the difference between meaning and truth. For Badiou, truth should be carefully distinguished from meaning in the situation. In fact, he introduces a distinction between two attitudes or comportments towards the situation: knowing or understanding and fidelity. The first one is an attitude that only recognizes the meaningful language of the situation and which is concerned with showing the «veridical» nature of predicative statements concerning entities in the situation. **6** On the other hand, fidelity relates to the situation only in light of the event. This attitude originates from a decision: a nomination does not simply give a name to a pre-existing or pre-given event, it is rather a performative that *decides* that the event has taken place because the event itself *does not exist*. The subject that nominates the event is subsequently also the subject that decides, in the process of fidelity, which elements from the situation are and which are not related to the event. In Badiou's terminology, truth is a generic set that consists of those elements of the situation which are positively connected to the event by means of the procedure of fidelity.

6 Badiou uses the term «veridical» to indicate that a proposition is true in the situation.

The opposition between truth and meaning and between fidelity and knowledge stems from the duality of event and situation. In a certain sense, Badiou's polemic with the poetic-hermeneutic strands of thought goes back to the question of whether the event has already taken place, to which Badiou's declaration attests, or whether the event is still to come, which is a conviction shared by many philosophers of the poetic-hermeneutic strands of thought, keeping the attitude of fidelity in suspense. **7**

2. Nancy's Poetic-Hermeneutic Account of Plurality as *Partage*

By bringing into play Nancy as a representative of poetic-hermeneutic thought, we will see that Badiou's critique of poetic thought will change in its appearance while a poetic conception of plurality takes shape. I will focus here mainly on Nancy's *Le partage des voix* since the structure of this text beautifully fits with the discussion

7 In a passage on this Heideggerian "a-venir interminable" in the work of Nancy, Badiou "malignantly" remarks: «On a envie de dire: "Écoutez, si cette pensée est encore tout entière à venir, revenez nous voir quand au moins un morceau en sera venu!"» (Badiou 2004, 16). Cfr. also van der Heiden, *The Scintillation of the Event* (Badiou 2004, 102-105).

so far. It consists of two parts. The first part develops a critique of “classical” hermeneutics that in many respects runs parallel to Badiou’s, whereas the second part, drawing from Plato’s *Ion*, rethinks hermeneutics in relation to the activity of the poet as *hermeneus*. This latter part leads to Nancy’s conception of plurality as *partage*.

2.1. Nancy’s Critique of “Classical” Hermeneutics

In the first part of *Le partage des voix* (1982), Nancy establishes a difference between two conceptions of hermeneutics exemplified by the work of Heidegger and Ricoeur, respectively. When we compare his comments on Ricoeur’s hermeneutics with Badiou’s criticisms, we see the following striking resemblances. According to Nancy, Ricoeur’s hermeneutics departs from an «adhésion au sens», which means that meaning is a «pre-given» (*pré-donné*) of every interpretation (Nancy 1982, 17–21). Hence, Ricoeur’s hermeneutics invokes a primordial belonging to tradition which precedes every understanding or interpretation. In Nancy’s terms, Ricoeur’s hermeneutics invokes a “participation au sens.” Due to this participation, the pre-given meaning guides and orients from the outset every interpretation. However, this participation is simply presupposed and never explained or accounted for; it is a belief from which hermeneutics departs without interrogation: «La *croyance* herméneutique en général n’est pas autre chose que cette présupposition» (Nancy 1982, 21). As a consequence, and unlike Heidegger, Ricoeur’s hermeneutics does not interrogate the very opening up of this orientation that enables interpretation. In his account of the notion of meaning, Nancy will stress that the French *sens*, which also means direction or orientation, should be understood as the process of opening up this orientation, as we shall see below.

This criticism is clearly connected to Badiou’s critique of hermeneutics as a practice that reattaches what it interprets to an established universe of meaning. In fact, it is also closely connected to Badiou’s critique of the dialectics that is involved in Ricoeur’s account of the conflict of interpretations. As Nancy argues in his reading of Ricoeur, the movement of interpretation presupposes a lost origin, but it presupposes it in such a way that interpretation already participates in this origin and can, therefore, regain access to it (Nancy 1982, 18). This critique is almost verbatim the same as Badiou’s. For the latter, as we saw, the poetic-hermeneutic notion of withdrawal operates on the basis of a lost origin to which interpretation is still drawn and to which it can draw closer and closer in order to intuit again what it has lost, namely the pre-given meaning of being. For Nancy, this is just a description of Ricoeur’s account of the hermeneutic circle.

At the same time, however, Nancy develops a conception of Heidegger’s hermeneutics that is not liable to this criticism. Although one might wonder whether he succeeds in this respect in his reading of *Sein und Zeit*, his effort in the second part to follow up on Heidegger’s suggestions from *Unterwegs zur Sprache* is definitely convincing.

The direction that the first part of *Le partage des voix* thus suggests is to find interpretation in a conception of hermeneutics and meaning (*sens*) that accounts for the disclosure of the space of meaning that is presupposed by every interpretation. Nancy describes this as follows: «L’ouverture de l’*hermeneuein* est en ce sens ouverture du sens et au sens en tant qu’*autre*» (Nancy 1982, 39). Although Nancy does not use the terminology of the new or of the

beginning here, the overture of meaning introduces a «sens en tant qu'*autre*.» This implies a rupture with any pre-given participation to meaning and an interruption of every already established universe of meaning. Badiou's account of nomination aims to do something similar. Approached from Nancy's angle, nomination as proclamation or declaration turns out to be a poetic-hermeneutic category that goes at the heart of the overture of meaning, especially when taking into account Nancy's interpretation of hermeneutics in the second part of *Le partage des voix*.

2.2. Nancy's Reinterpretation of Hermeneutics as Partage

Nancy interprets the hierarchy between a primordial overture of meaning and a secondary practice of interpretation in the terms proposed by Plato's *Ion*. In this dialogue Socrates discusses with the rhapsode Ion what the characteristic activity of the poet and the rhapsode is. The term that characterizes both the poet and the rhapsode is «interpreter» (*hermeneus*): the poet interprets the god and the rhapsode interprets the poet. In this context, however, interpreting is not an inquiry into the meaning of the words that are being used. Quite the contrary, as Socrates indicates, both the poet and the rhapsode are out of their mind when they interpret. To interpret, *hermeneuein*, means first and foremost to lend a voice to the gods (in the case of the poet) or to recite the words of the poet (in the case of the rhapsode) without understanding. Both the poet and the rhapsode do so because they are driven by enthusiasm: a divine power (*theia dunamis*) works in and through them. Rather than communicating a pre-given meaning, they communicate this power and let their audiences share in this power. So the poet shares in a divine power and lets the rhapsode share in it, whereas the rhapsode, in turn, lets the audience share in it. It is this divine dispensation (*theia moira*) that Nancy translates as «partage divin» and which inspires his conception of *partage*.

This brief summary of some elements Nancy draws from Plato's dialogue already gives rise to a number of interesting issues in relation to Badiou. They all center around the concept of plurality that stems from it.

(1) First of all, the poetic articulation is not the interpretation of a pre-given meaning. In fact, the poet's interpreting lends a voice to the gods by means of the poet's sharing in a divine force (*theia dunamis*) that accounts for the poet's enthusiasm. What is crucial for Nancy's understanding of this divine force is that it only works — and thus only is — in its transmission and communication. This means, in terms of Plato's dialogue, that interpretation happens only in and through the sharing in and of the divine (*partage divin*). This implies that there is no separate unity of the divine force since it works only in and through a sharing. ⁸

It is the figure of the rhapsode that relates this sharing in an irreducible way to the issue of plurality. Plato's dialogue famously depicts the transmission of the divine power by the image of iron rings that transmit the magnetic force by which they attract each other. The sharing of the divine power is only given in this plurality of rings, as Nancy indicates by referring to the role played by the rhapsode in this dialogue: «D'une part, la force divine se transmet intacte — mais justement elle *se transmet*, et c'est avec le deuxième anneau

⁸The divine and the god itself is only this enthusiasm, that is, this sharing and division. Neither the divine nor the god itself is ever given in poetry as a unity. As Nancy (1982, 68) writes: «Le divin est essentiellement partagé, donné, communiqué et partagé: c'est ce que signifie l'"enthousiasme". En ce sens, le divin, ou le dieu même, c'est l'enthousiasme».

qu'elle manifeste pleinement cette propriété. La transmission exige la pluralité des anneaux [...]» (Nancy 1982, 69). In this way, the notion of *partage* gives rise to a conception of plurality that cannot be reduced to a unity. The intact nature of the divine force consists in and exists as its multiple transmissions.

When recalling Badiou's critique of hermeneutics, we see two important elements arising in Nancy's coining of *partage*. First of all, his account of being as *partage* or sharing in/sharing out stands in great contrast to Badiou's account of being as *l'impartageable*. In discussion with Ricoeur, it is clear that Badiou's emphasis on this latter notion can be understood as a critique of hermeneutics' affirmation of unity over multiplicity. Nancy's account of *partage*, however, proposes a model of a sharing of being that does not reduce plurality to a plurality of interpretations as Ricoeur does, but accounts for being itself as plural.

In the shift from Ricoeur to Nancy, we thus see *another* debate arising between Badiou's mathematical and the poetic-hermeneutic strands of thought concerning conceptions of the plurality of being. Badiou's account of multiplicity arises on the basis of axiomatic decisions and because of that, the multiplicity of mathematical orientations is based on a conflict concerning what counts and what does not count as being. Nancy's account of plurality is not based on conflict but is derived from the following insight of Heidegger's philosophy. As the latter notes in the *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik* (1998), the history of metaphysics interprets being as a being. That is, it deals with the question of that which all beings have in common (*koinon*) — namely being — as if this communality can be understood out of the oneness (*hen*) that characterizes every being (*Seiende*). As Heidegger (1998, 417) writes, «Der Vorrang des Seienden legt das Sein als das *koinon* aus dem *hen* fest. Der auszeichnende Charakter der Metaphysik ist entschieden. Das Eine als die einigende Einheit wird maßgebend für die nachkommende Bestimmung des Seins». Interestingly enough, Badiou quotes this passage in order to indicate that only an ontology of multiplicities can overcome the problems to which Heidegger points in the history of metaphysics. Yet, in order to arrive at this conclusion, he interprets the quote as follows: «Ainsi, c'est parce que l'un décide normativement de l'être que l'être est réduit au commun, à la généralité vide, et doit endurer la prééminence métaphysique de l'étant» (Badiou 1998, 26). However, Heidegger does not write that being is reduced to the common. Rather, his quote indicates that the common is interpreted as oneness. This indication opens up another way of developing an ontology of plurality, namely along the lines of thought Nancy suggests. Nancy overcomes the metaphysical determination of the *koinon* out of the *hen* by means of the notion of *partage* since this notion gives a primordial status to the common *without* reducing it to the oneness of a being. *Partage* expresses exactly what beings have in common, share with each other, without reducing this sharing to a being. His account of the divine force that is only given in and as the enthusiasm shared by poets, rhapsodes and audience, beautifully illustrates that that which all these enthusiasts have in common is not one essence of enthusiasm. Rather, enthusiasm is the in-common of the gods, the poets, the rhapsodes and the audience: it is what they share in and as their differences.

This difference between Badiou's conflict and Nancy's sharing is mirrored in another difference. In my description of the Badiou's critique of hermeneutics, the difference between mathematical and poetic-hermeneutic strands of thought concerned the direction and the orientation of thought: where poetic-hermeneutic thought longs for the lost origin, and thus wishes to return to

their provenance, mathematical thought moves forward by drawing the consequences of its axiomatic decisions. However, Nancy's account of *partage* is introduced in terms of communication and transmission. Clearly, this is not a movement back to the origin, but it is neither a form of drawing consequences. It presents us rather with a third alternative. The movement of sharing moves forward by a multiplication in a plurality of rings — the communication passes along poets, rhapsodes, listeners, and their differences. In this conception, the future is not the future anterior of statements that will have become veridical, as Badiou argues, but it is multiplication by communication. Thus, for Nancy, communication is never the process of sending and receiving a pre-given message, but as *partage* it is rather the very principle of multiplication by sharing.

The difference between sharing and conflict thus also concerns a difference between two orientations towards the future, and one might even say between different conceptions of the event. For Badiou, the temporality of the future directs the militant fidelity to an event that has already taken place. For Nancy, on the other hand, the experience of plurality is opened up in and by the moment of communication, contact and contiguity of different beings that are-in-common in that moment without fusing into one being.

Thus, a completely different perspective on the relation of the subject, or the being that we are, to the beings around us arises from these two models of plurality. Badiou's subject judges every being presented in the situation from the perspective of its connection (or not) to the event. Nancy's subject, on the other hand, is the subject that experiences how it is different and plural itself by the different and plural ways it experiences its being-in-common with the beings it encounters.

The concepts of plurality and multiplicity developed by Nancy and Badiou thus part ways concerning the question of *how thought touches (on) being*. Nancy's emphasis on contact and communication shows that the experience of being departs from the experience of the *partage* of being: being is given only as that which beings share — and which at the same time divides them as singular beings. The thought of being thus stems from a spatial configuration, namely contiguity. By contrast, Badiou (1998, 96) claims that mathematical thought «touche à l'être». To touch (on) being means in this context to make contact in and as axiomatic decision and judgment on being. This latter element shows that it is not the *koinon* of being that is found in the thoughtful touch of mathematics but it rather finds the conflict with other conceptions of being.

(2) Also in a second respect, the text of Nancy forms an intriguing point of departure to assess Badiou's account of poetic-hermeneutic thought. As I noted in the introduction of this paper, Badiou characterizes these strands of thought by the suture of philosophy to poetics. *Le partage des voix* provides us with an extreme version of this suture when it describes the genre of poetics. The plurality to which the *partage divin* gives rise is reflected in the genre of poetics. Every poet is inspired by the muses but he always speaks only in one style as Socrates notes. Although all the poets share their enthusiasm, they are each inspired differently. Consequently, the poetic genre in general is never and nowhere expressed or announced. It is only announced in the plurality of its different poetic articulations and poetic styles. As Nancy (1982, 66) writes:

Il y a donc un partage, une différence originaire des genres ou des voix poétiques — et peut-être, en sous-main, un partage des genres poétique

et philosophique. Il n'y a pas de poésie générale, et quant à la poétique générale dont on a par principe admis l'existence, elle restera introuvable: mais c'est ici bien sûr qu'elle s'expose. Il n'y a que des voix singulières, contrastées, et l'enthousiasme est avant tout l'entrée dans une telle singularité.

Nancy's idea of being as a singular plural is anticipated in this description of the poetic genre which is only given in its singular and plural interpretations by multiple poets. This ultimately justifies the claim that Nancy's conception of plurality as *partage* is a poetic-hermeneutic conception.

Moreover, the above quote testifies to a suture of philosophy to poetics in the strongest sense possible when it suggests «un partage des genres poétiques et philosophiques». Apparently, the plurality of poetic genres comprises the plurality of philosophical genres. Nancy elaborates this suggestion later in the text when he discusses the main characteristic of the philosophical genre that speaks out of Socrates' comments: it is the task of philosophy to master the truth of the other genres (in this case the poetic and rhapsodic genre). Yet, according to Nancy, two difficulties arise in this Socratic conviction.

First, the truth of poetic discourse is the enthusiasm and the magnetic force on which it depends. These characteristics are exactly that which cannot be mastered. In this sense, as Nancy notes, the philosopher masters only that it cannot master poetic discourse: «Maîtriser l'immaîtrisable [...] fait l'enjeu et le jeu le plus savant du philosophe» (Nancy 1982, 78).

Secondly, Nancy notes that in order for Socrates to master the poetic discourses he adopts the voice of the rhapsode Ion and becomes an *interpreter* of Homer. This means that in order to master the other discourses, the philosopher plays the role of the philosopher, the rhapsode and the poet. Thus he stages the dialogue, as Nancy (1982, 78) writes:

Pour le construire, cependant, il aura fallu mettre en scène, prendre des rôles, interpréter le rhapsode et réciter Homère, dédoubler le philosophe, *interpréter* la philosophie. Il aura fallu écrire, choisir un genre (un genre de *mimesis*), composer le dialogue. *L'hermeneia* du dialogue déborde irrésistiblement la maîtrise que le dialogue pense et présente, et qui est la maîtrise du procédé herméneutique.

This staging of the dialogue at the heart of the philosophical effort to master the genres of the poet and the rhapsode is itself a hermeneutic enterprise. This is the reason why, ultimately, there is indeed a *partage* of philosophy and poetics. What they share is the activity of the interpreter of which the dialogue testifies that it cannot be mastered. (Let me emphasize once more that interpreting means first and foremost articulating, staging, and announcing — and not finding a pre-given meaning).

In this context, Plato plays an even more significant role than Socrates because he stages, as writer of the dialogue, all the characters. Plato is *le partage des voix*, the sharing and the plurality of all the voices that are staged in this dialogue. Unlike dialectics, which aims to reconcile different, conflicting voices and interpretations, the «dialogicity» (*dialogicité*) that according to Nancy speaks from Plato's dialogues is rather a sharing of voices (*partage des voix*) in and as communication. Plurality as *partage* thus suggests a scene of multiple and perhaps even conflicting voices and interpretations that does not privilege

the one over the many but discerns in communication the principle of multiplication and differentiation itself.

3. Decision and Communication: On a Twofold Heritage of Plato

What has become of the conflict between mathematical and poetic thought that Badiou stages in *L'être et l'événement* as well as other texts? It is clear that his conception of poetic-hermeneutic thought is marked by a number of characteristics that belong to “classical” hermeneutics alone. By choosing his adversaries in this way, Badiou’s critique of poetic-hermeneutic thought tends to avoid a confrontation with strands of this thought that develop a genuine alternative ontology of plurality along poetic-hermeneutic lines of thought. The comparison with Nancy indicated the following: (1) Nancy’s poetic-hermeneutic approach develops a similar critique of “classical” hermeneutics as Badiou does. (2) As a consequence, certain poetic-hermeneutic remainders in Badiou’s work remain unthought. His account of nomination as disclosing a new realm of meaning is similar to the poetic-hermeneutic discussion of the primordial meaning of hermeneutics as announcement. (3) Finally, the confrontation with the ontology of plurality Nancy develops, indicates that there are indeed a number of serious differences between mathematical and poetic-hermeneutic thought.

Perhaps the most fundamental difference concerns the question what counts as plurality. Here, the issue concerns the question of how thought touches (on) being and how it discloses a new discourse on being: Is this discourse opened up by an axiomatic decision or is it opened up by the experience of the *partage* in the encounter of multiple beings? Does thought touch (on) being by decision or by communication?

To indicate how these two determinations of thought are connected, let me finish this comparison with a brief note on one strange similarity between Badiou’s mathematical and Nancy’s poetic-hermeneutic orientation: their shared platonic background. Badiou argues that the distinction between the poetic and mathematical orientation of philosophy concerns a distinction between the pre-platonic poem and the platonic matheme (Badiou 1988, 143). This is why Badiou calls himself a Platonist. To some extent, this is understandable. The emphasis on the matheme to characterize Plato’s thought has a long history and is also clearly present in Heidegger’s assessment of Plato and his subsequent dismissal of Plato as the philosopher inaugurating the history of metaphysics. Badiou returns to Plato the mathematician and the metaphysician, albeit this time the metaphysician of plurality.⁹

However, Badiou’s claim that the poetic orientation of philosophy is pre-platonic is put to the test by Nancy’s reading of the *Ion*. *Le partage des voix* shows that the poetic-hermeneutic account of plurality as *partage* has its roots in the platonic text itself. Hence, both the mathematical and the poetic-hermeneutic reappraisal of plurality is inspired by Plato’s dialogues: the early dialogue *Ion* accounts for interpretation in terms of a sharing in the divine force; the later dialogue *Parmenides* draws the consequences from the hypothesis that the one is not. It is in this sense that both contemporary philosophies are platonic.

Of course, this latter characterization — “platonic” — is ambiguous and

⁹ In addition, his explorations of the difference between Plato’s and Aristotle’s conception of the ontological status of mathematics deepen his platonic conviction, cfr. Badiou (1998, 39-59 and 95-118).

depends on which Plato one highlights: Plato the mathematician or Plato the writer of dialogues; Plato describing being as multiple following the hypothesis “the one is not” in the *Parmenides* or Plato staging and interpreting the voices of all his characters in the *Ion*. Moreover, when looking more closely, it turns out that the Plato’s that are presented here are in both cases at best partial Plato’s. Badiou rejects Plato’s remark that philosophy, unlike mathematics, does not depart from a hypothesis or an axiom but rather aims to find the first principle and true point of departure (*arche*). ¹⁰ Especially in light of the *Parmenides* this is a crucial rejection: by taking the hypothesis as axiomatic point of departure rather than as something that needs to be left behind in order to reach the true beginning, Badiou does not discuss the rest of the *Parmenides*. From other passages, it is clear that this dialogue develops a dialectical method that does not only draw the consequences of a given hypothesis *but also of its negation*, as Parmenides remarks: «You must not only consider what happens if a particular hypothesis is true, but also what happens if it is not true» (*Parmenides*, 136a; translation taken from the Loeb-edition). Nancy’s Plato, on the other hand, places us from the outset in the position of being abandoned from understanding. Yet, does not such an emphasis on abandonment neglect the importance of understanding in a platonic framework? ¹¹

¹⁰ Cfr. Badiou (1998, 32-33).

Plato, thus, inspires ontologies of plurality but he does so for readers who affirm only certain dimensions of his work while forgetting or even rejecting others. To a certain extent, this need not surprise us since this is the typical relation one has to a heritage. This relation always combines the necessity of decision and communication. With respect to what is handed down, one has to decide what one affirms; it is exactly in and through this decision that the communication of tradition takes place. ¹² Given the possibility of multiple decisions and plural affirmations, it is this combination of decision and communication, decision as communication, and communication as decision that forms the heart of every pluralization of any heritage. It is therefore, perhaps, not too surprising that the heritage of Plato for ontologies of plurality bifurcates exactly in this twofold way of thought touching (on) being: as decision and as communication.

¹¹ A more elaborate account of the problems arising here are discussed in van der Heiden (2014), Chapter 3, as well as in van der Heiden (2015a, 195-209).

¹² Cfr. Derrida 1993, 40.

Bibliography

- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*. Paris: Seuil.
- Id. (2004). L'offrande réservée. In: F. Guibal / J.C. Martin (a cura di), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, 13-24. Paris: Galilée.
- Id. (1999). *Manifesto for Philosophy*. Translated by Norman Madarasz. New York: SUNY.
- Id. (1998). *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Seuil.
- Id. (1997). *Saint Paul. La foundation de l'universalisme*. Paris: PUF.
- Id. (1992). *Conditions*. Seuil, Paris.
- Id. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.
- Bosteels, B. (2001). Alain Badiou's Theory of the Subject. Part I. The Recommencement of Dialectical Materialism? *Plí*, 12, 200-229.
- Derrida, J. (2000). *Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison*. Paris: Seuil.
- Id. (1993). *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- Heidegger, M. (1998). *Nietzsche. Zweiter Band*. Stuttgart: Neske.
- van der Heiden, G.-J. (2015). The Abandonment of Hermeneutics and the Potentialization of the Past: Nancy and Agamben on the Loss of Tradition. *Philosophy & Social Criticism*, 41 (9), 929-944.
- Id. (2015a). Deciding on Plurality? Plato's Parmenides between Badiou and Agamben. In: Id. (a cura di), *Phenomenological Perspectives on Plurality*, 195-209. Boston/Leiden: Brill.
- Id. (2014). *Ontology after Ontotheology: Plurality, Event, and Contingency in Contemporary Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Id. (2012). Subjective Fidelity in an Objective Phenomenology. On Badiou's Logic of Appearance. In: G.-J. van der Heiden et al., *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*, 115-131. Boston / Leiden: Brill.
- Id. (2011). Announcement, Attestation and Equivocity: Ricoeur's Hermeneutic Ontology between Heidegger and Derrida. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 85 (3), 415-432.
- Nancy, J.-L. (1982). *Le partage des voix*. Paris: Seuil.
- Noys, B. (2003). The Provocations of Alain Badiou. *Theory, Culture & Society*, 20 (1), 12-132.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interpretations*. Paris: Seuil.

Ontologie neofreghiane: le origini e gli sviluppi più recenti

Michele Lubrano

In the present contribution I would like to examine some theories of the ontology of abstract entities that take inspiration from the deep insights of Gottlob Frege. These theories develop in full details some ideas explicitly or implicitly articulated in Frege's works and try to defend a sophisticated version of Platonism about abstract entities. The review of such theories should allow us to cast light on their merits and their possible flaws and, moreover, to determine which of them is the more promising justification of such Platonism.

Nell'ambito della filosofia della matematica si è assistito, in anni recenti, a una straordinaria fioritura di letteratura che riprende e rielabora ampiamente temi introdotti nella riflessione filosofica da Gottlob Frege nei suoi due capolavori, *Grundlagen der Arithmetik* (1884) e *Grundgesetze der Arithmetik* (I, 1893; II, 1903). Una parte significativa di questa letteratura tocca i temi dell'ontologia della matematica mostrando come l'approccio freghiano possa essere straordinariamente fecondo e meriti di essere riscoperto. Le due opere succitate sono note principalmente perché in esse trova formulazione una vasta e complessa teoria dell'aritmetica nota come *logicismo*. Essa consta di una tesi epistemologica e di una monumentale dimostrazione della validità di tale tesi. La tesi epistemologica è semplice e assai ardita: la conoscenza aritmetica è conoscenza logica. In opposizione alle tesi che all'epoca erano in voga, secondo cui essa avrebbe carattere intuitivo (il riferimento è ovviamente alla fondamentale discussione di Kant nell'*Estetica Trascendentale*) oppure sarebbe una sorta di conoscenza empirica (il riferimento è al *System of Logic* di Mill), Frege sostiene che le verità aritmetiche siano verità logiche e, in quanto tali, godano della stessa infallibile certezza di cui godono le conclusioni di un sillogismo valido le cui premesse sono vere. Vedremo a breve che, per quanto strano possa sembrare, la riflessione freghiana sull'ontologia dei numeri sia motivata proprio dalle sue convinzioni in ambito epistemologico.

Il destino del logicismo, come è noto, fu particolarmente travagliato: la scoperta, comunicata per lettera da Russell a Frege nel 1902, di una contraddizione nella complessa dimostrazione freghiana portò il filosofo austriaco al completo abbandono del progetto, dopo alcuni infruttuosi tentativi di correzione. Quando Frege era morto da anni e il logicismo faceva ormai parte più della storia della filosofia che di ciò su cui i filosofi effettivamente lavoravano, un'opera audace e controversa di Crispin Wright ¹ mostrò come la maggior parte della dimostrazione freghiana fosse corretta e quindi si potesse ancora, con opportune cautele, sostenere una posizione filosofica meritevole di esser considerata logicista (non a caso tale posizione verrà battezzata "Neologicismo"). Uno degli obiettivi del testo di Wright era anche quello di difendere un platonismo matematico di ispirazione freghiana. La sua proposta teorica ha ricevuto molte critiche, ² ma ha anche riscosso un interesse tale che, ai nostri giorni, esistono varie forme di platonismo riguardo agli enti matematici (e più in generale riguardo agli enti astratti) che possono essere etichettate come Neo-Freghiane.

¹ Mi riferisco a Wright (1983).

² Una delle più tempestive e interessanti è quella di Field (1984).

Lo scopo del presente articolo è quello di presentarle in maniera sintetica e il più possibile completa, evitando i tecnicismi che, inevitabilmente, accompagnano le argomentazioni in questo ambito dell'ontologia, e andando dritti alla sostanza filosofica della proposta. Non verranno avanzate ipotesi alternative su quale forma debba assumere il platonismo matematico di ispirazione freghiana; mi limiterò a illustrare i più importanti risultati conseguiti finora.

1. Frege e il platonismo matematico

Frege era notoriamente un platonista riguardo alle entità matematiche; nel § 61 dei *Grundlagen der Arithmetik* egli sostiene esplicitamente che non tutti gli oggetti sono spazio-temporali e che il fatto che ai numeri naturali non siano ascrivibili coordinate spazio-temporali non sia una ragione sufficiente per soste-

nere che non esistano in quanto oggetti. Ciò che ha suscitato recentemente le maggiori discussioni è il modo in cui tale platonismo viene giustificato. In quello che Dummett definisce «il più pregnante paragrafo filosofico di tutti i tempi» (Dummett 1991, 111), ossia il § 62 dei *Grundlagen*, Frege pone una domanda essenziale e le dà una risposta a cui mai nessuno aveva pensato prima:

Come ci sono dati, quindi, i numeri se non possiamo avere alcuna idea o intuizione di essi? Dal momento che è solo nel contesto di una proposizione che le parole hanno un significato, il nostro problema diventa questo: definire il senso di una proposizione in cui compare un termine numerico.

L'idea di Frege è che sia infruttuoso e potenzialmente fuorviante indagare la natura dei numeri (e anche le questioni riguardanti la loro ontologia) facendo affidamento su idee o intuizioni. I numeri, in quanto astratti, non sono in alcun modo accessibili per questa via. L'unico appiglio ci è offerto dal linguaggio e, per essere più precisi, dagli enunciati in cui compaiono termini numerici. L'analisi del significato che i termini numerici assumono nel contesto di questi enunciati è l'unica fonte realmente disponibile da cui si possa attingere una conoscenza affidabile dei numeri. La manovra filosofica che viene effettuata è la trasformazione di un problema originariamente epistemico (problema che, nella sua veste originaria, è intrattabile) in un problema semantico (più facilmente affrontabile). Questa strategia è, secondo Dummett (1993) all'origine della svolta "linguistica" che ha caratterizzato buona parte della filosofia del Novecento e continuerebbe a costituire il tratto essenziale di quella tradizione nota come "filosofia analitica".³ Ciò che ci interessa ora, al di là dell'importanza storica di questo passaggio, sono gli aspetti rilevanti per l'ontologia che si trovano nell'argomentazione che Frege sviluppa nel § 62 e successivi. Purtroppo si tratta perlopiù di un'argomentazione implicita e in quanto tale richiede di essere ricostruita, non senza incontrare notevoli difficoltà esegetiche. Quanto segue è tutto ciò che si può dire con una certa sicurezza che Frege abbia sostenuto a proposito dell'ontologia dei numeri.

Il problema ontologico dell'esistenza dei numeri (e di altre entità astratte) va risolto mediante l'analisi del significato degli enunciati numerici. In essi si osserva che i termini numerici compaiono in veste di termini singolari⁴ e questo fatto è in qualche modo decisivo per attribuire ai numeri lo *status* di legittimi oggetti. Un oggetto non è altro che qualcosa a cui ci si può riferire mediante un termine singolare. Affinché un oggetto esista non è necessario che soddisfi dei requisiti particolarmente impegnativi. In un certo senso, l'esistenza di oggetti concreti equivale, a certe condizioni, all'esistenza di alcune entità astratte. Frege fornisce a questo riguardo un celebre esempio. Supponiamo che *r* e *s* siano due rette del piano euclideo. Possiamo legittimamente asserire quanto segue:

³ La tesi secondo cui tutta la filosofia analitica sarebbe caratterizzata dall'adozione della strategia di trasformare un qualsiasi problema filosofico in un problema di significato degli enunciati con cui ci esprimiamo è ampiamente contestata. Un filosofo che, stando a tale definizione, non potrebbe certo essere etichettato come analitico è Gareth Evans. Si veda in particolare Evans 1982, dove la nozione di riferimento viene esaminata senza far uso di nozioni semantiche.

⁴ Un termine singolare è un termine di un linguaggio che si riferisce a un unico e determinato oggetto. Per esempio, tutti i nomi propri di persona sono termini singolari. Nelle intenzioni di Frege anche quelle che, in seguito, furono chiamate *descrizioni definite* sono termini singolari. La descrizione definita "l'uomo più ricco d'Italia" è un termine singolare in quanto riferentesi a un unico e determinato individuo.

ASTRAZIONE DIREZIONI: La direzione di r è identica alla direzione di s se e solo se r ed s sono parallele.

Le asserzioni di questo tipo sono divenute note come *principi di astrazione*. Senza scendere nei dettagli, possiamo dire che essi sono caratterizzati dal loro porre in equivalenza due enunciati: un enunciato di identità fra enti astratti (in questo caso le direzioni) e un enunciato, riguardante entità concrete (in questo caso le rette), esprime una relazione fra tali entità. L'identità di astratti e la relazione fra concreti sono poste come, in qualche senso, equivalenti. Se un principio come ASTRAZIONE DIREZIONI è accettabile, allora, se ammettiamo l'esistenza di rette, dobbiamo ammettere l'esistenza di direzioni. Affinché queste ultime esistano non è necessario assumere niente di più di quanto stabilito dal suddetto principio di astrazione, ossia che: i) ci si possa riferire a esse mediante termini singolari, ("la direzione di r " è un termine singolare) e tali termini compaiano in enunciati veri; ii) vi siano condizioni di identità per esse (ASTRAZIONE DIREZIONI dice a che condizioni le direzioni sono identiche e, implicitamente, anche a che condizioni non sono identiche); iii) la loro esistenza sia fattualmente equivalente alla sussistenza di una relazione fra entità concrete o comunque meno astratte di loro.

Come si può vedere da questo tentativo di ricostruzione, non si tratta di un'argomentazione perfettamente ordinata. Non è chiaro quali, fra i vari asseriti che compaiono, vadano considerati come premesse e quali invece vadano dedotti. Insomma, l'impressione è quella di trovarsi in presenza di un insieme abbastanza eterogeneo di spunti, ciascuno dei quali potrebbe essere sviluppato in maniera indipendente, al fine di ottenere un'interessante argomentazione a favore del platonismo sugli enti astratti. Questo è esattamente ciò che vari autori, a partire da Wright (1983) hanno tentato di fare dando origine a un variegato settore dell'ontologia che è stato etichettato come "Neofreghianesimo". Non si tratta di una teoria unitaria, ma di una famiglia di teorie accomunate dal fatto di tentare di sviluppare in maniera coerente uno degli spunti che i *Grundlagen* offrono al fine di legittimare il platonismo. Gli "spunti argomentativi" che Frege ha offerto in favore di tale posizione filosofica, come abbiamo appena visto, sono essenzialmente tre. Nella restante parte dell'articolo esaminerò i modi in cui ciascuno dei tre è stato sviluppato negli ultimi tempi. Prima di procedere, tuttavia, è opportuno illustrare più precisamente in quali idee si suppone consistano gli spunti freghiani.

(1) PRIORITÀ: sul piano esplicativo, la verità di un enunciato è prioritaria rispetto al riferimento dei termini singolari che compaiono in esso. Solitamente si pensa che il fatto che un enunciato atomico sia vero **5** dipenda, almeno in parte, dal fatto che i termini singolari che compaiono in esso abbiano un riferimento. Esempio: il fatto che "Giovanni corre" sia vero è in parte spiegato dal fatto che il termine singolare "Giovanni" ha un riferimento (la persona, realmente esistente, che porta quel nome). Se "Giovanni" fosse un nome vuoto, ossia un termine singolare privo di riferimento, certamente "Giovanni corre" non potrebbe essere vero. Alcuni hanno ravvisato nell'opera di Frege il tentativo di capovolgere questo ordine esplicativo. **6** È il fatto che un enunciato sia vero che spiega il fatto che i termini singolari in esso presenti abbiano un riferimento. Se

5 Un enunciato atomico è un enunciato costituito da un predicato (monadico o diadico o n-adico) e da uno o più termini singolari. Esempi: "Susanna corre", "Giorgio è fratello di Luigi", "3 è compreso fra 2 e 4". In un enunciato atomico non compaiono dunque connettivi logici, né quantificatori.

la tesi può apparire oscura se applicata a enunciati come “Giovanni corre”, diventa immediatamente più chiara se applicata ad enunciati aritmetici come, per esempio, “36 è il primo numero triangolare e quadrato maggiore di 1”. Questo enunciato infatti è vero secondo i criteri ordinari di verità che valgono nel dominio di discorso costituito dagli enunciati dell’aritmetica. Infatti può esser dedotto a partire dagli assiomi dell’aritmetica e questo, in ambito aritmetico, non significa altro che essere vero. Secondo la tesi freghiana della priorità, ciò dovrebbe comportare che il termine singolare “36” abbia riferimento, ossia che esista un oggetto cui questo nome corrisponde.

6 La prima attribuzione a Frege di questa idea è in Dummett (1956), e successivamente, con dovizia di argomentazioni, in Wright, (1983) e Hale & Wright (2003).

(2) RIMODELLAMENTO: alcuni enunciati di cui abbiamo già parlato, i principi di astrazione, pongono in relazione due sub-enunciati dei quali uno esprime un’identità e l’altro una relazione di equivalenza. Frege ritiene che l’enunciato nel suo complesso affermi un’uguaglianza di significato fra i due sub-enunciati: essi sarebbero, per usare un termine recente, *fattualmente equivalenti*, ossia descrizioni differenti di un unico fatto. Essi esprimerebbero lo stesso contenuto *rimodellato* in due modi differenti, potremmo quasi dire, usando due dizionari differenti: uno che permette di riferirsi solo alle entità concrete e un altro che permette di riferirsi anche a entità astratte. Questa nozione di rimodellamento permette di sostenere che l’esistenza di entità astratte è, in un certo senso, molto economica. L’esistenza di direzioni non richiede nulla di più che l’esistenza di linee rette, non costituisce un impegno ontologico supplementare rispetto a quello con cui asseriamo l’esistenza di rette. Pertanto si può affermare che l’esistenza di alcune entità astratte (perlomeno quelle definibili mediante un principio di astrazione) sia qualcosa che asseriamo nell’atto stesso di riconoscere l’esistenza di alcune entità concrete.

(3) CONDIZIONI D’IDENTITÀ: in *Grundlagen* § 62 e in vari altri passaggi importanti, Frege sembra suggerire che sussista un legame profondo fra gli elementi della triade concettuale “riferimento – condizioni di identità – oggetto”. In particolare la disponibilità di condizioni di identità per ciò che il termine singolare *x* pretende di designare sarebbe sufficiente per legittimarci a considerare *x* come *realmente* designante un oggetto del mondo reale. Le conseguenze di questa idea sul piano ontologico sono evidentemente di vasta portata.

Nei tre paragrafi successivi esamineremo gli sviluppi recenti di ciascuna di queste tre idee di base.

2. Priorità della verità sul riferimento

La tesi della priorità della verità sul riferimento ha, come detto, delle importanti conseguenze ontologiche. Dall’esempio presentato precedentemente si vede come da un semplice enunciato dell’aritmetica, vero secondo i criteri di verità ordinari che governano il discorso aritmetico, si deduca la reale esistenza di numeri naturali. L’ovvia domanda che viene posta da Eklund (2006) è «perché limitarsi all’ambito aritmetico?» Ogni dominio di discorso è normato da un insieme di condizioni che un enunciato deve soddisfare per essere vero; dalla tesi della priorità segue dunque che, per ogni dominio di discorso *D*, se un enunciato atomico e appartenente a *D* rispetta i criteri di verità che valgono in *D*, allora i termini singolari che compaiono in e hanno un riferimento. Divers & Miller (1995) e Williamson (1994) hanno fatto notare come questo comporti l’esistenza di entità

fittizie. Anche il discorso finzionale ha delle norme di correttezza tali per cui, per esempio, è vero che Sherlock Holmes vive a Londra ed è falso che vive a Parigi. Se ne dovrebbe concludere, inevitabilmente, l'esistenza di Sherlock Holmes, conseguenza questa che la maggior parte dei filosofi considera decisamente controintuitiva. Benché Hale & Wright (2009) e Wright (1994) abbiano risposto che gli enunciati appartenenti al dominio di discorso finzionale non sono propriamente portatori di un contenuto assertivo, la sensazione assai diffusa è che la tesi della priorità generi un'ontologia talmente ricca da creare conseguenze spiacevoli, se non addirittura delle contraddizioni.

Eklund (2006) sostiene che da tale tesi si debba dedurre una teoria metaontologica particolarmente impegnativa: il Massimalismo. Secondo il Massimalismo un concetto sortale è istanziato se e solo se tale concetto è coerente. Infatti per qualsiasi entità coerentemente definibile c'è un dominio di discorso entro il quale possono formularsi enunciati veri riguardo a essa. Il fatto che una posizione simile incorra in problemi di sovrabbondanza ontologica è cosa nota da tempo. Boolos (1990) ha mostrato come possa darsi il caso che due principi di astrazione individualmente coerenti (il Principio di Hume e il Principio di Parità) siano incompatibili.⁷ Pertanto gli oggetti la cui esistenza è richiesta da tali principi (i numeri naturali e le parità) sarebbero oggetti incompatibili. Se nel mondo esistono i numeri naturali è impossibile che esistano parità e se esistono parità è impossibile che esistano numeri naturali. Eppure sia il concetto di numero naturale sia quello di parità sono perfettamente coerenti, pertanto, assumendo una metaontologia massimalista, entrambi i concetti dovrebbero essere istanziati. Il Massimalismo avrebbe pertanto un serio problema. Eklund mette in evidenza come si possano produrre un gran numero di esempi di coppie di concetti coerenti, se presi individualmente, ma reciprocamente incompatibili.

⁷ Per ragioni di brevità non posso spiegare nel dettaglio in cosa consistano tali principi di astrazione e per quale motivo siano incompatibili. Mi limito ad affermare che il primo ha come conseguenza che nel mondo vi siano infiniti oggetti, mentre il secondo comporta che nel mondo vi sia un numero finito di oggetti. Per i dettagli rimando a Boolos (1990).

Una via d'uscita per un ipotetico sostenitore del Massimalismo potrebbe essere quella di sostenere che la nozione di esistenza sia vaga, ossia che vi siano casi in cui non è determinato se un concetto sia istanziato o non lo sia. Questo permetterebbe di sostenere che i casi di oggetti incompatibili siano semplicemente casi *borderline* di esistenza e non reali eccezioni alla tesi secondo cui tutto ciò che è coerentemente definito esiste (se non determinatamente, almeno vagamente). Tuttavia la nozione di esistenza vaga è considerata molto problematica da vari filosofi. Sider (2003), per esempio, ritiene che essa sia intrinsecamente incoerente. Come si può vedere, l'ostacolo che questa opzione teorica incontra non è di scarso rilievo.

3. Rimodellamento

Uno dei motivi per cui vari filosofi sono perplessi riguardo al platonismo matematico e più in generale riguardo all'esistenza delle entità astratte è che sembra che si richieda di accettare come esistenti delle entità di cui non si vede l'utilità. Oltre ad ammettere l'esistenza di enti la cui esistenza è provata per via empirica o, talvolta, soltanto postulata dalle migliori teorie scientifiche, sembra che il platonismo ci richieda uno sforzo ulteriore: quello di accettare l'esistenza di enti che non sembrano svolgere alcun significativo ruolo esplicativo. Sembra quindi che

il sostenitore del platonismo si imbatte in una difficoltà di fronte alla quale non si è mai riusciti a trovare risposte convincenti. Secondo Agustín Rayo, il pensiero di Frege ci offre un'ingegnosa soluzione che ci permette di esser platonisti senza incorrere in questo problema. Quello che Frege delinea è, secondo Rayo, un *platonismo sottile* che, a differenza di quello *ingenuo*, permette di introdurre in ontologia delle entità astratte senza che questo comporti uno sforzo extra.

L'idea di fondo è efficacemente illustrata mediante una ripresa del racconto della creazione in sette giorni: secondo il platonismo ingenuo, Dio avrebbe creato in sei giorni stelle, pianeti, esseri viventi, insomma, tutte le entità concrete del mondo. Il settimo giorno avrebbe infine creato numeri, forme geometriche, universali e altre entità astratte. È servito dunque a Dio compiere uno sforzo ulteriore, dopo aver creato le entità concrete, per creare le entità astratte. Il platonismo sottile invece sostiene che Dio il settimo giorno poté riposarsi tranquillamente, dal momento che creando le entità concrete aveva, con ciò stesso, creato delle entità astratte. Creando otto pianeti Egli ha creato anche il numero 8, dal momento che “ci sono otto pianeti nel sistema solare” e “il numero dei pianeti del sistema solare è 8” sono due enunciati, entrambi veri, che hanno il medesimo significato, ossia descrivono in maniere diverse lo stesso fatto. Come si vede facilmente, nel primo enunciato il termine “otto” non figura come termine singolare, ma solo come una specificazione del quantificatore esistenziale. Una buona traduzione semiformale di tale enunciato potrebbe essere “per qualche x , x è un pianeta del sistema solare”. Invece nel secondo enunciato il termine numerico compare in un senso completamente differente. Una buona traduzione semiformale potrebbe essere “8 = numero dei pianeti del sistema solare”. Il segno di uguaglianza, per esser usato in maniera appropriata, non può che essere affiancato da termini singolari, ossia termini che pretendono di riferirsi a qualcosa. Ora, se il primo enunciato è vero (e su questo non ci sono dubbi), perché mai non dovrebbe esserlo il secondo? Ma se è vero il secondo allora esiste il numero 8. Come potrebbe infatti un enunciato di identità essere vero senza che i termini singolari che vi compaiono abbiano riferimento? Secondo Rayo non c'è alcuna ragione valida di ritenere che il primo enunciato sia una descrizione più appropriata, mentre il secondo sia un modo inappropriato o, al limite, metaforico di esprimersi.

Coloro che sostengono questo lo fanno generalmente sulla base di considerazioni apparentemente convincenti, ma in realtà assai ingannevoli. Essi pensano che i due enunciati dell'esempio non possano avere lo stesso contenuto, avendo essi una forma logica differente: il primo è un enunciato quantificato esistenzialmente, il secondo è un enunciato di identità. Il primo, per essere vero, “richiede al mondo” che ci siano otto pianeti nel sistema solare, mentre il secondo richiede l'esistenza dell'8, del numero di pianeti del sistema solare e che essi siano la stessa cosa. Insomma, si direbbe che i fatti descritti non siano lo stesso fatto. Considerazioni di questo tipo si basano su una sorta di pregiudizio filosofico, molto più diffuso di quanto possa apparire, che Rayo chiama *metafisicalismo*. Forse un solo filosofo, il Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*, è stato esplicitamente metafisicalista, tuttavia molti altri, secondo Rayo, lo sono senza saperlo. Il metafisicalista sostiene che un enunciato vero riflette, nella sua forma logica, la struttura “profonda” del fatto che descrive. Se l'enunciato “Susanna corre” è vero, allora c'è un oggetto del mondo corrispondente al nome “Susanna” e tale oggetto ha la proprietà “corre”. Consideriamo ora l'enunciato “la proprietà di correre è istanziata da Susanna”. Secondo un metafisicalista tale enunciato non può avere lo stesso contenuto del precedente perché ha una differente forma logica,

pertanto il fatto rappresentato non può avere la stessa struttura del precedente. Esso sarà costituito dall'oggetto del second'ordine a cui si riferisce "proprietà del correre" e dall'oggetto del prim'ordine a cui si riferisce il nome "Susanna" posti in una relazione di istanziazione del secondo nei confronti del primo.

Rayo non contesta questa posizione sulla base di considerazioni metafisiche (che pure potrebbero giocare a suo favore),⁸ ma, più semplicemente sostenendo che essa sia un esempio di cattiva filosofia del linguaggio. È infatti evidente, secondo Rayo, che la struttura logica che esibiscono gli enunciati di un linguaggio del prim'ordine non abbia alcun legame necessario che i fatti che essi pretendono di rappresentare. Un linguaggio costituito da soli predicati sarebbe perfettamente in grado di esprimere tutto quello che esprime un linguaggio del prim'ordine. Il motivo per cui, quando dobbiamo formalizzare un enunciato del linguaggio naturale, preferiamo impiegare un linguaggio del prim'ordine non è per una sua presunta maggiore omogeneità con la realtà o per una sua presunta capacità di ritrarre la struttura profonda dei fatti, ma semplicemente perché permette di dedurre un enunciato da altri enunciati, in modo tale che ciò che l'enunciato dedotto "chiede al mondo" per essere vero è un sottoinsieme di ciò che l'enunciato da cui viene dedotto chiede per essere vero. Il linguaggio comunemente usato nella logica del prim'ordine ha pertanto lo straordinario pregio di mettere in stretta relazione sintassi e semantica: se ϕ è deducibile da ψ allora ϕ è conseguenza logica di ψ e viceversa. Questo è secondo Rayo l'unico motivo per cui preferiamo un linguaggio del prim'ordine ad un linguaggio fatto di soli predicati. Si tratta, potremmo dire, di motivi "pratici". Come si può vedere niente di tutto ciò chiama in causa la struttura profonda della realtà.

Ora, Rayo non pensa che l'abbandono del metafisicalismo autorizzi a compiere delle equivalenze selvagge fra enunciati differenti. Soltanto in alcuni casi si può dire che due enunciati con una differente forma logica descrivano lo stesso fatto. Buoni esempi sono costituiti dalle coppie, già menzionate, "Susanna corre" – "la proprietà di correre è istanzziata da Susanna" e "ci sono otto pianeti nel sistema solare" – "il numero dei pianeti del sistema solare è 8". Sulla base di quali criteri possiamo discriminare fra le coppie legittime e quelle illegittime? La risposta di Rayo è sorprendente: il discrimine fra equivalenze accettabili e inaccettabili ha carattere puramente pragmatico. Assumere che "Susanna corre" sia fattualmente equivalente a "la proprietà di correre è istanzziata da Susanna" chiude un gap esplicativo. In altre parole, se io assumo i due fatti come equivalenti posso teorizzare l'esistenza di proprietà quali enti del nostro

⁸ Mi riferisco ad un problema in cui si imbatte la posizione filosofica che Rayo chiama metafisicalismo e che è noto come *Bradley Regress* (il problema è ampiamente trattato in *Appearance and Reality*, 1893). Consideriamo quanto segue: il fatto descritto da "Susanna corre" non può essere costituito esclusivamente da due elementi, l'oggetto designato da "Susanna" e la proprietà indicata da "corre", perché occorre anche che tali elementi stiano nella corretta relazione, ossia in una relazione di istanziazione del primo nei confronti del secondo. Il fatto in questione sarebbe costituito in realtà da tre elementi: l'oggetto designato da "Susanna", la proprietà indicata da "corre" e la relazione di istanziazione del primo verso il secondo. Ma nemmeno questo è sufficiente. Occorre che questi tre elementi stiano fra loro nella relazione corretta, ossia che il terzo (la relazione di istanziazione) sia istanziato dalla coppia ordinata costituita dal primo elemento e dal secondo. Quindi il fatto in questione è costituito da quattro elementi: i tre precedentemente menzionati e la relazione di istanziazione della coppia dei primi due elementi nei confronti del terzo elemento. Si vede facilmente che il processo può andare avanti all'infinito e che, in questa prospettiva, qualsiasi fatto, anche quello apparentemente più semplice, risulta essere costituito da infiniti elementi. Se vogliamo sostenere che un enunciato vero debba riflettere, nella sua forma logica, la struttura del fatto che descrive, allora tutti gli enunciati veri dovrebbero essere infinitamente lunghi e complessi. Questa posizione è evidentemente insostenibile. Coloro che vollero rimanere fedeli all'intuizione di fondo del metafisicalismo ed evitare di incorrere in questa difficoltà (principalmente Russell nei *Principia Mathematica* e Wittgenstein nel *Tractatus Logico-Philosophicus*) dovettero elaborare delle soluzioni, sulle quali non posso soffermarmi e che, comunque, non risultarono del tutto soddisfacenti.

mondo, senza dover dare ulteriori spiegazioni; non c'è differenza fra l'esistenza di qualcuno che corre e l'esistenza della proprietà di correre istanziata da qualcuno. Quindi, posto che sia vero che qualcuno corre, non c'è altro che debba essere spiegato. Questo può essere estremamente vantaggioso nel caso in cui non si disponga di una teoria in grado di spiegare come l'esistenza di qualcuno che corre fondi l'esistenza della proprietà di correre. Se invece dispongo di una simile teoria, oppure se il tentativo di formularla può portare a delle riflessioni fruttuose, non vale la pena di assumere la suddetta equivalenza fattuale. Tuttavia non di rado accade che il tentativo di spiegare la dipendenza di un fatto da un altro sfoci un *tour de force* metafisico pesante e dagli esiti dubbi. In tali casi vale la pena di considerare l'ipotesi di eliminare di netto il gap esplicativo. Ciò che si assume come esistente nel contesto di una teoria filosofica dipende da quali sono le esigenze teoriche ed esplicative con cui ci confrontiamo. La somiglianza con quanto sostenuto in Carnap (1950) è evidente: in entrambi i casi l'ontologia è relativa al *framework* teorico in cui si decide di lavorare. La domanda "cosa esiste?" in senso assoluto è priva di significato.

Il problema con cui si confronta la posizione di Rayo ha a che vedere con un fatto noto e universalmente accettato relativo al linguaggio naturale: esso è compositivo, ossia il significato di un enunciato (anche atomico) è determinato dal significato degli elementi che lo costituiscono. Asserire, come fa ripetutamente Rayo, che due enunciati con una struttura differente possono essere rappresentazioni perfettamente adeguate di uno stesso fatto sembra entrare in tensione con questo principio. Ciò è particolarmente evidente se si identifica, come Rayo sembra fare, il significato con "come il mondo deve essere affinché l'enunciato sia vero". Se due enunciati atomici i cui costituenti sono differenti possono "chiedere la stessa cosa" al mondo, e quindi avere lo stesso significato, non è chiaro in che modo i costituenti di tali enunciati ne determinino il significato. Anche in questo caso siamo in presenza di un ostacolo teorico non facilmente aggirabile.

4. Condizioni di identità e riferimento

Come detto precedentemente, nell'opera di Frege si possono ravvisare le tracce di un legame sotterraneo fra le nozioni di oggetto, riferimento e condizioni di identità. L'idea generale è che condizione sufficiente affinché qualcosa conti come oggetto è che costituisca il riferimento di un termine singolare; inoltre condizione sufficiente affinché un termine singolare abbia realmente riferimento è che vi siano delle condizioni di identità per ciò a cui esso pretende di riferirsi. Tale idea generale è stata ampiamente sviluppata da Linnebo (2012). In questo articolo viene sottoposto all'attenzione del lettore un interessante scenario: immaginiamo che una comunità di parlanti comunichi abitualmente servendosi di un linguaggio, che chiameremo linguaggio di base, sulla cui interpretazione vige un perfetto accordo fra i membri della comunità. Le variabili di tale linguaggio variano su un insieme di oggetti la cui esistenza è accettata da tutti e non è oggetto di disputa. Chiameremo tale insieme dominio di base. Ora, supponiamo che fra gli oggetti inclusi nel dominio di base vi siano le *iscrizioni*, ossia i tratti grafici che la comunità usa per rappresentare le lettere dell'alfabeto. Le iscrizioni *non sono* le lettere dell'alfabeto; per esempio "a", "A" e "ɑ" sono tre iscrizioni differenti. Il fatto che la comunità di parlanti le pronunci allo stesso modo è irrilevante. Nel linguaggio di base non ci sono termini che si riferiscono alle lettere

e nel dominio di oggetti su cui variano le variabili non sono incluse lettere.

Ora, supponiamo che la comunità, mediante un insieme di stipulazioni, diventi capace di parlare di lettere. Il suo nuovo linguaggio, che chiameremo linguaggio esteso, contiene termini che designano le lettere e i suoi quantificatori variano su un dominio di oggetti, che chiameremo dominio esteso, che include, oltre a tutti gli oggetti del dominio di base, anche le lettere. ⁹ In cosa consistono le stipulazioni che hanno dato luogo all'estensione del linguaggio? Esse consistono essenzialmente in un insieme di istruzioni che stabiliscono a che condizioni due iscrizioni siano da considerarsi come iscrizioni della stessa lettera. Esempio: "a" e "A" sono iscrizioni della stessa lettera, in simboli "a~A", se e solo se Ω . La condizione che indichiamo con Ω può essere "i parlanti pronunciano le due iscrizioni allo stesso modo", ma potremmo immaginare anche condizioni differenti, non è particolarmente rilevante quali esse siano. L'importante è che per la comunità non sia mai dubbio quando due iscrizioni corrispondano alla stessa lettera e quando invece corrispondano a lettere differenti. Va notato che la situazione che Linnebo sta descrivendo non è quella in cui, per qualsiasi coppia di iscrizioni (x,y), $x\sim y$ se e solo se c'è una lettera a cui entrambe le iscrizioni corrispondono. Si richiede soltanto che i membri della comunità parlino *come se* x e y fossero iscrizioni della stessa lettera. Ai parlanti non è richiesto di avere alcuna comprensione della nozione (notevolmente astratta) di lettera; se conoscono le stipulazioni in vigore nella comunità, allora essi sono in grado di parlare in modo corretto di lettere e di porle nelle giuste relazioni con le relative iscrizioni.

Ora, come interpretare il linguaggio esteso? Ci sono almeno due possibilità. La prima è improntata al *riduzionismo semantico*. Secondo questa interpretazione i segni che nel linguaggio esteso indicano le lettere non si riferiscono ad altro che a iscrizioni. Se il segno del linguaggio esteso α è usato per indicare la prima lettera dell'alfabeto, allora esso non si riferisce a nulla di diverso dall'iscrizione "a" (oppure "A"). Secondo questa interpretazione non ci sono realmente lettere; parlare di lettere è solo un modo indiretto, talvolta comodo, per parlare di iscrizioni. La seconda possibile interpretazione è improntata all'*anti-riduzionismo semantico*, secondo cui il parlare di lettere va preso sul serio. Il segno " α " non si riferisce all'iscrizione "a", ma ad un ente astratto, una lettera, che, in quanto tale, non può essere identica a nessuna iscrizione.

Quale delle due interpretazioni è preferibile? Linnebo ritiene che l'interpretazione anti-riduzionista sia da preferire. Egli presenta una serie di argomenti a favore di questa opzione che non è possibile sintetizzare in questa sede. Ci limitiamo a presentare uno degli argomenti più ingegnosi. Supponiamo che un parlante sbadato della comunità in questione abbia davanti agli occhi una lavagna su cui compaiono le seguenti iscrizioni: a, a, b, a, c. Egli, riferendosi a quanto vede scritto sulla lavagna, afferma "la maggior parte delle lettere sono vocali". Egli si sta esprimendo nel linguaggio esteso, linguaggio che, come detto, gli permette di parlare *come se* ci fossero lettere. Secondo le convenzioni che tutti i parlanti adottano, tre delle iscrizioni sulla lavagna corrispondono alla stessa lettera e tale lettera è una vocale. Le altre due iscrizioni corrispondono a due dif-

⁹ In realtà, nell'articolo di Linnebo, si dice che le variabili e le costanti caratteristiche del linguaggio esteso (ossia non presenti nel linguaggio di base) variano su un dominio, contenente esclusivamente lettere, differente e separato dal dominio di base. Il linguaggio esteso immaginato nell'esempio è quindi dotato di due tipi di variabili, due tipi di costanti e addirittura due tipi di segni di uguaglianza (uno per le identità fra termini singolari del linguaggio di base e uno per le identità fra termini singoli che designano lettere). Tale linguaggio è un esempio ciò che in logica viene chiamato un linguaggio bi-sortale. Nel mio articolo l'esempio di Linnebo viene leggermente modificato per ragioni di semplicità.

ferenti lettere che non sono vocali. Pertanto è indubbiamente falso, stando alle convenzioni in vigore nella comunità, che la maggior parte delle lettere siano vocali. Al contrario, la maggior parte delle lettere (due su tre) sono consonanti. Una semantica non riduzionista non ha alcuna difficoltà nel giustificare la falsità dell'enunciato in questione; in essa infatti si ammette che ci sono realmente lettere e si è quindi in grado di riconoscere che, fra le lettere a cui le iscrizioni sulla lavagna rimandano, le vocali non sono la maggior parte. L'interpretazione riduzionista invece non è in grado di rendere ragione dell'indubbia falsità dell'affermazione in questione. Infatti, secondo tale semantica, parlare di lettere non è altro che parlare di iscrizioni. L'interpretazione riduzionista dell'enunciato "la maggior parte delle lettere sono vocali" è infatti esprimibile nei seguenti termini: la maggior parte delle iscrizioni sulla lavagna sono iscrizioni che corrispondono a vocali. Ora, indubbiamente le iscrizioni di vocali sono la maggior parte (tre su cinque) delle iscrizioni presenti sulla lavagna. Stando alla semantica riduzionista l'enunciato in questione è vero. Questo (e altri argomenti) dimostrano che l'interpretazione riduzionista non rende ragione del funzionamento del linguaggio esteso e finisce per scontrarsi con le nostre più radicate intuizioni riguardo a come esso andrebbe interpretato. Se una comunità di parlanti si comporta come se si stesse riferendo a delle lettere, allora conviene interpretare certi termini del suo linguaggio come aventi realmente delle lettere per riferimento. Un'interpretazione riduzionista è una cattiva teoria, essendo essa incapace di rendere conto dei dati di fatto in questione: l'insieme dei comportamenti della comunità dei parlanti. Da questo Linnebo deduce che l'esistenza di entità astratte è adeguatamente giustificabile.

È evidente che l'esempio delle lettere è facilmente generalizzabile a tutte le entità astratte, per le quali siamo in grado di fornire condizioni di identità la cui applicazione è univoca e non genera dubbi in una comunità di parlanti. I numeri sono senza dubbio un esempio di entità di questo genere. A qualcuno potrebbe sembrare un sistema troppo facile per introdurre in ontologia delle entità astratte. Va osservato che Linnebo non pretende che le entità che soddisfano questo requisito così minimale esistano nello stesso senso in cui esistono tavoli, sedie, elefanti. Ciò che vuole sostenere è che le condizioni di esistenza *minime* sono soddisfatte anche da molte entità astratte che, tuttavia, non sono in grado di soddisfare condizioni più robuste (per esempio, la possibilità di intervenire in un processo causale). Gli oggetti che soddisfano solo le condizioni di esistenza minime e nulla di più (essenzialmente gli enti astratti) sono detti *oggetti sottili*.

Il pregio della teoria di Linnebo è che essa riesce a motivare l'esistenza di entità astratte senza negarne l'indubbia disomogeneità con le entità concrete e, al tempo stesso, senza far diventare ambigua la nozione di riferimento. C'è un solo modo in cui un termine singolare si riferisce ad un oggetto e tale modo non richiede nulla di più che delle condizioni di identità per gli oggetti a cui si pretende di riferirsi. Se poi alcuni oggetti (enti concreti) soddisfano una nozione di esistenza più robusta di altri, ciò dipende da ulteriori proprietà *non semantiche* che essi possiedono, non certo dal modo in cui ci si riferisce ad essi. Non ci sono dunque modi di riferirsi più autentici o più robusti di altri. Qualsiasi termine che soddisfi certe condizioni minimali ha legittimamente un riferimento.

5. Conclusioni

In questo articolo ho cercato di esaminare sinteticamente le principali ontologie Neo-Freghiane e di metterne in luce i pregi teorici non meno dei limiti. Da questa breve analisi emerge che le opzioni che puntano sulla tesi della priorità e sulla tesi del rimodellamento incontrano dei significativi problemi teorici. Non credo che si tratti di problemi insuperabili, tuttavia una loro soluzione richiederebbe alcune non trascurabili complicazioni del quadro teorico. La terza opzione, quella che punta sul nesso fra condizioni di identità e riferimento sembra essere più promettente, anche se ancora bisognosa di miglioramenti. In ogni caso, il lavoro teorico che resta da compiere è ancora molto.

Ritengo infine che sia opportuno sottolineare che nessuna delle teorie Neo-Freghiane che abbiamo presentato abbia la pretesa di essere perfettamente aderente a ciò che Frege, di fatto, pensava riguardo al problema dell'ontologia delle entità astratte. Si tratta di teorie che hanno trovato nei capolavori del filosofo austriaco una fonte di ispirazione, senza avere alcuna pretesa di fornire un'esegesi attendibile. La fecondità di un grande testo filosofico si manifesta indubbiamente anche dalla quantità di teorie eterogenee che affondano le sue radici in esso.

Bibliografia

- Boolos, G. (1990). The Standard of Equality of Numbers. In: Id. (a cura di), *Meaning and method: essays in honor of Hilary Putnam*. Cambridge: Cambridge University Press, 261-277.
- Burgess, J. (2005). *Fixing Frege*, Princeton: Princeton University Press.
- Carnap, R. (1950). Empiricism, Semantics and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (2), 20-40.
- Demopoulos, W. (a cura di) (1995). *Frege's Philosophy of Mathematics*, Harvard: Harvard University Press.
- Divers, J. & Miller, A. (1995), Minimalism and the Unbearable Lightness of Being. *Philosophical Papers*, 24 (2), 127-139.
- Dummett, M. (1956). Nominalism. *Philosophical Review*, 65 (4), 191-505.
- Id. (1991), *Frege: Philosophy of Mathematics*, Harvard: Harvard University Press.
- Id. (1993). *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard: Harvard University Press.
- Eklund, M. (2006), Neo-Fregean Ontology. *Philosophical Perspectives*, 20 (1), 95-121.
- Evans, G. (1982). *Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Field, H. (1984). Platonism for Cheap? Crispin Wright on Frege's Context Principle. *Canadian Journal of Philosophy*, 14 (4), 637-662.
- Linnebo, Ø. (2012). Reference by Abstraction. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 112, 45-71.
- Panza, M. & Sereni, A. (2010). *Il Problema di Platone*. Roma: Carocci.
- Rayo, A. (2013). *The Construction of Logical Space*. Oxford: Oxford University Press.
- Sider, T. (2003). Against Vague Existence. *Philosophical Studies*, 114 (1-2), 135-146.
- Williamson, T. (1994). A Critical Study of "Truth and Objectivity". *International Journal of Philosophical Studies*, 30 (1), 130-144.
- Wright, C. (1983). *Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Id. (1994). Realism, Pure and Simple: a Reply to Timothy Williamson. *International Journal of Philosophical Studies*, 2 (2), 327-341.
- Id. & Hale, B. (2003). *Reason's Proper Study: Essays towards a Neo-Fregean Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- Id. (2009). The Metaontology of Abstraction. In D. Chalmers et al. (a cura di), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press.

Pseudo-designazioni ed entità immaginarie in G. Ryle

Lorenzo Paudice

This paper examines the analysis of inexistent entities offered by Ryle in his early essay *Imaginary Objects* (1933) and later more marginally in *The Theory of Meaning* (1957). For Ryle, as for most of the anglo-american philosophers of language in the Thirties, Russell's *Theory of Descriptions* was the logical standard paradigm of analysis of proper names and descriptive singular expressions. In *Imaginary Objects*, its adoption is connected to an original elucidation of the act of imagining and the notion of "aboutness", namely the sense in which can be said that a pseudo-designation (a description or proper name without reference) is about something. In the 1957 essay the topic is discussed by Ryle in the context of a more general critique of the semantic tradition and its confusion between *naming* and *meaning*; also the Cartesian misconception of mind denounced in *The Concept of Mind* can be considered as a product of this confusion. Notably, Ryle sees in Mill's distinction between connotation and denotation a partial anticipation of the Fregean / Russellian difference between *meaning* and *reference*.

1.

Il tema delle entità “immaginarie” o inesistenti e del loro corretto trattamento logico è al centro degli interessi di Ryle per tutti gli anni Trenta, come mostrano il lungo saggio *Imaginary Objects* del 1933 (2009) e la polemica con Collingwood su “Mind” circa la validità della tradizionale prova ontologica dell’esistenza di dio, nei due articoli *Mr Collingwood and the Ontological Argument* del 1935 (2009) e *Back to the Ontological Argument* del 1937 (2009), accompagnati da un serrato scambio epistolare tra i due filosofi, pervenutoci in manoscritto. **1** Si tratta notoriamente di un argomento classico di discussione nella filosofia analitica dell’epoca, che nella innovativa teoria delle descrizioni definite elaborata al principio del secolo da B. Russell (1905) contro il realismo oggettuale di A. Meinong, rinveniva appunto il modello ideale di analisi **2** dei “nomi propri” e delle “espressioni denotanti” dotati di significato ma palesemente privi di riferimento concreto. In quanto “simboli incompleti”, ovvero tali da non denotare alcunché se non nel *contesto d’insieme dell’enunciato in cui figura*, simili espressioni potevano venir eliminate mediante un’appropriata traduzione logica dell’intero enunciato in termini di predicati e variabili di quantificazione esistenziale. **3** Come Quine chiarirà successivamente, tale strategia permette di ridurre l’impegno ontologico del nostro linguaggio agli oggetti di cui affermiamo espressamente l’esistenza, senza obbligarci (e/o indurci) a estenderla al presunto *denotatum* di qualsivoglia nome generale o singolare, per esempio “Centauro” o “Pegaso” (Quine 2004, 21).

Al di là delle sue difficoltà tecniche e teoriche, la teoria russelliana delle descrizioni costituiva inoltre un’ulteriore, esemplare riprova del divario esistente tra *forma logica* e *forma grammaticale esteriore* degli enunciati e delle espressioni descrittive e/o nominali, **4** e della conseguente necessità – già rilevata da Frege – di una rigorosa formalizzazione logica degli stessi a fini scientifici. La nozione di “analisi filosofica” del linguaggio ordinario si precisava così in quella di una *traduzione* o *parafasi* di suoi esempi e/o frammenti nel linguaggio della moderna logica simbolica, almeno entro i limiti in cui ciò risultava necessario e/o utile alla chiarificazione delle questioni specificamente *filosofiche* (metafisiche, epistemologiche ecc.) prese volta per volta in esame. Il formalismo dei *Principia Mathematica* veniva così ad assumere di fatto il ruolo di *characteristica universalis* della moderna filosofia del linguaggio, a prescindere dalle specifiche finalità logico-matematiche per cui esso era stato originariamente approntato.

1 Tale dibattito è stato esemplarmente ricostruito da L. Floridi (1996), che lo considera addirittura uno dei «quattro episodi che segnano la rottura tra l'emergente movimento analitico e la tradizione "continentale" nel campo dell'ontologia» (235), le altre essendo costituite dalla critica di Russell alle dottrine di Meinong sui nomi propri e le descrizioni definite prive di riferimento, dalla confutazione dell'idealismo a opera di Moore e dall'attacco di Carnap a Heidegger mediante l'analisi logica del linguaggio. Floridi inquadra la propria ricostruzione del confronto tra Ryle e Collingwood nel contesto di una complessiva considerazione critica dell'argomento ontologico nelle sue diverse vicissitudini storico-teoriche, da Anselmo a Gödel, al fine di mostrare come la polemica tra i due studiosi e, più in generale, le obiezioni tradizionali all'argomento stesso (culminate nella prima *Critica* kantiana) traggano origine da un contrasto di fondo – nei suoi fautori e oppositori – in merito alla nozione di “esistenza”, “graduale” nei primi e “binaria” nei secondi: lo slogan “L'esistenza non è un predicato” presupporrebbe cioè l'idea humeana di esistenza quale *matter of fact* empirica priva di gradazioni intermedie, mentre Anselmo, Cartesio, Leibniz, Cartesio, Collingwood e Gödel muoverebbero piuttosto dal concetto tradizionale di perfezione quale possesso, in grado sommo, di proprietà positive (ovvero, dell'essere).

2 Ovvero un autentico “paradigm of philosophy”, secondo il noto giudizio di F.P. Ramsey (cfr. Ramsey & Braithwaite 2001, 263, nota 1).

3 Un enunciato problematico come “l'attuale re di Francia è calvo” (il cui soggetto è privo di denotazione) si trasforma così nell'enunciato falso $\exists x[(Rx \wedge \forall y(Ry \rightarrow x=y)) \wedge \neg Cx]$, informalmente “c'è qualche cosa, e non più di una, che è attualmente re di Francia ed è calva”.

4 Cfr. la celebre proposizione 4.0031 del *Tractatus* di Wittgenstein (1995, 43, corsivi miei): «Tutta la filosofia è “critica del linguaggio”. [...]»

2.

Merito di Russell è aver mostrato che la forma logica *apparente* della proposizione non necessariamente è la forma *reale* di essa.»

Non è certo un caso che il primo lavoro importante di Ryle sia il saggio significativamente intitolato *Systematically Misleading Expressions* del 1932 (2009), scritto in cui l'Autore illustra organicamente la propria metodologia analitica richiamandosi appunto alla *description theory* di Russell e (più criticamente) al *Tractatus* di Wittgenstein. Ryle definisce «sistematicamente fuorvianti» quelle espressioni che appaiono «calate entro forme grammaticali o sintattiche che sono – in maniera dimostrabile – *inappropriate* allo stato di cose che esse riportano (o agli stati di cose connessi che esse professano di riportare)», in quanto suggeriscono naturalmente «che lo stato di cose riportato è di una specie del tutto differente da quella cui esso, di fatto, appartiene» (Ryle 2009, 44). Tali espressioni rientrano sostanzialmente in tre tipologie: (1) Enunciati “quasi ontologici” come «Satana non esiste» (Ryle 2009, 44-49); (2) enunciati apparentemente relativi a universali, o “quasi-platonici”, come «la virtù è premio a se stessa» o «la mancanza di puntualità è riprovevole» (Ryle 2009, 49-51); (3) espressioni descrittive (o “quasi descrittive”) come «il Vice-Cancelliere dell'Università di Oxford» o «la montagna più alta del mondo» (Ryle 2009, 51-55). Di quest'ultimo gruppo fanno parte le espressioni che Ryle chiama «quasi referenziali», vale a dire quelle introdotte da articolo determinativo ma solo apparentemente descrittive, in quanto prive di riferimento (Ryle 2009, 55-62). In ogni caso queste tre tipologie – di ciascuna delle quali Ryle offre numerose analisi ed esemplificazioni – non esauriscono la totalità delle espressioni sistematicamente fuorvianti, essendo frequenti anche altri generi di fraintendimenti (per esempio quelli indotti da enunciati che sembrano riferirsi a qualità individuali, mentre di fatto denotano relazioni).

Sia gli enunciati “quasi ontologici” di tipo (1), sia le espressioni descrittive o “quasi descrittive” di tipo (3) – posseggano esse o meno un referente reale – sono fuorvianti nella misura in cui sembrano suggerire l'esistenza di un *soggetto di attributi x* dotato di determinate proprietà, quando in verità (come mostrato da Russell) costituiscono solo un modo abbreviato di riferirsi a un certo *predicato x o insieme di predicati x, y, z...*, e al suo essere o meno posseduto da un *qualche soggetto*. Così una proposizione come “non esistono unicorni” non presuppone una qualche sussistenza “platonica” degli unicorni quali fantomatici soggetti del predicato “esistere”, ma va parafrasata come “niente è un unicorno”, ovvero come l'asserzione che nessun oggetto corrisponde all'insieme di proprietà espresse dal concetto “unicorno”, “unicornità” ecc. Parimenti una descrizione definita come “l'attuale Primo Ministro britannico” non costituisce il *nome* di un individuo determinato, ma unicamente un espediente linguistico per esprimere la circostanza che un solo individuo (chiunque egli sia) possiede – o può possedere – la proprietà di essere Primo Ministro del governo britannico. Ciò diviene particolarmente evidente nel caso delle espressioni definite da Ryle “quasi referenziali”, giacché tanto gli enunciati che asseriscono che un certo individuo le soddisfa (per esempio «Hollande è l'attuale Primo Ministro di Francia»), quanto le loro contraddittorie risultano prive di valore di verità (Ryle 2009, 55-62).

3.

Nel citato saggio sugli oggetti immaginari – apparso un anno dopo *Systematically Misleading Expressions* – Ryle chiarisce poi che siffatte espressioni quasi-refe-

renziali sono “pseudo-designazioni”, dal momento che hanno solo l'apparenza di designare qualcosa di reale (Ryle 2009, 72). Qualsiasi quesito intorno allo *status* ontologico di tali oggetti risulta perciò esso stesso fuorviante, presupponendo «la credenza falsa e confusa a) che esistano differenti tipi di *status* e b) che gli oggetti immaginari siano una specie di oggetti» (Ryle 2009, 66). Proposizioni come «Mr. Pickwick è un essere immaginario» o «i serpenti di mare sono mostri favolosi» *non* vertono su Mr. Pickwick o i serpenti di mare, in quanto l'essere immaginario o favoloso non costituisce in alcun modo un predicato che possa appartenere a un'entità qualsiasi – o, detto altrimenti, non vi sono due generi di entità, quelle che sono immaginarie (o favolose) e quelle che non lo sono (Ryle 2009, 67). Con terminologia vagamente wittgensteiniana, Ryle (2009, 68) rimarca che

dire che qualcosa è un oggetto o esiste è non dir proprio nulla; noi *mostriamo* che è un oggetto o esiste quando diciamo che è verde, o un nonno, o irritato. E non può essere necessario o significativo dire, di una cosa determinata, che è un oggetto o che esiste [...] in quanto nominarla o descriverla è già darle un attributo determinativo, vale a dire quello di possedere tale nome o descrizione e l'essere il possessore di attributi non è un ulteriore attributo, anzi non è un attributo affatto. **5**

L'essere immaginario quindi – al pari dell'esistenza – non è una proprietà. Riproponendo l'analisi degli enunciati della forma “x esiste” e “x non esiste” in termini di “qualcosa è x” o “niente è x”, Ryle riformula la questione originaria nel modo seguente: non quale specie di oggetti siano entità come Mr. Pickwick o i serpenti di mare (giacché *ex hypothesi* esse non sono affatto oggetti), ma in quale modo *sembriamo* poter formulare proposizioni *su* (*about*) tali entità (Ryle 2009, 69). Soffermandosi sull'esempio costituito dal personaggio letterario di Mr. Pickwick, Ryle individua tre classi «affatto distinte» di proposizioni che sembrano riguardarlo, e precisamente: (1) quelle formulate da Dickens in *The Pickwick Papers*, (2) quelle formulate dai lettori del romanzo quando ne discutono, (3) quelle formulate dai filosofi, per esempio quando dicono che il protagonista del libro è per l'appunto «un essere immaginario» (Ryle 2009, 69).

Ma cosa significa, in generale, dire che una proposizione è *su* qualcosa? Ryle ritiene necessario chiarire preliminarmente tale questione in quanto la tesi che intende sostenere è proprio che gli enunciati aventi come soggetto grammaticale nomi o descrizioni privi di riferimento, a dispetto delle apparenze, *non* sono *su* alcuna entità esistente “da qualche parte” al di fuori del mondo reale, per esempio “nella testa” di qualcuno o «in un misterioso deposito chiamato “universo di discorso”» (Ryle 2009, 70). Si prenda una proposizione come «l'Irlanda è più grande dell'Isola di Wight»: perché appare naturale e sensato dire che essa verte su queste due isole e non, poniamo, sulla relazione “essere più grande di”? La risposta di Ryle è assai articolata, ma si fonda in ultima analisi sulla considerazione che è riguardo alle due isole – e non al predicato variamente esprimibile come “grande”, “più grande”, “più grande di”, “essere più grande di” – che è naturale e sensato dire che una tale proposizione sia vera o falsa (Ryle 2009, 70-71); e poiché gli enunciati aventi per soggetto descrizioni prive di riferimento sono anche privi di valore di verità (cfr. *supra*, 3), ne segue che essi non vertono su nessun

5 Parimenti «dire di una cosa nominata o descritta che non è reale, o un oggetto, o un'entità deve essere un nonsenso, in quanto il suo avere tale nome o descrizione è già un possedere un attributo, laddove negare il suo essere reale, o un'entità, sarebbe negare che essa possedga attributi di sorta» (Ryle 2009, 68).

oggetto (Ryle 2009, 72). D'altra parte non vi è niente che distingue formalmente una pseudo-designazione da una descrizione dotata di riferimento, cosicché la circostanza che una certa proposizione verta realmente su qualcosa «è un dato di fatto (*matter of fact*) esterno al significato» della proposizione stessa (Ryle 2009, 72).

4.

Ciò consente di chiarire, in primo luogo, la differenza tra una proposizione di fantasia e una comune bugia: quest'ultima è una proposizione falsa intorno a qualcosa (dunque contenente la designazione reale di un oggetto esistente, cui attribuisce un predicato che esso non possiede), mentre la prima «contiene una pseudo-designazione e professa di asserire qualcosa della cosa designata», senza propriamente dire nulla di vero o di falso su alcunché (Ryle 2009, 73). Il carattere spurio di tale pseudo-designazione è, per così dire, "cumulativo", nel senso di accrescersi con il procedere della narrazione in cui essa occorre, via via che l'oggetto fittizio descritto si arricchisce di nuovi attributi – per esempio «l'uomo di nome Pickwick» diviene «l'uomo di nome Pickwick che era presidente di una società filosofica», quindi «l'uomo che... e litigò con...», ecc. (Ryle 2009, 73).

Pertanto: (1) le proposizioni di Dickens in *The Pickwick Papers* sono di fantasia proprio perché non vertono su alcun oggetto ma fingono solo di farlo; (2) le proposizioni dei suoi lettori vertono sul romanzo e sulle proposizioni che esso contiene; (3) quelle dei filosofi vertono rispettivamente sulle proposizioni del tipo (1) o (2) (Ryle 2009, 73-74). Dire che Mr. Pickwick è un'entità immaginaria non significa altro che dire che tanto il nome proprio "Mr. Pickwick", quanto le altre espressioni descrittive e/o semidescrittive che fingono di riferirsi a un tale individuo sono pseudo-designazioni – e dunque, che *non* vi è in realtà alcun individuo siffatto (Ryle 2009, 73-74). Ryle però non si accontenta di aver messo in chiaro questo aspetto *logico* del problema: egli cerca di far luce anche sulla «questione *fenomenologica* di quale sia la natura dell'atto immaginativo la cui occorrenza è attestata dall'aggettivo "immaginario" nell'enunciato "Mr. Pickwick è un essere immaginario"», enunciato che *include* l'asserzione dell'irrealtà di Mr. Pickwick ma non si *esaurisce* in essa, significando altresì «qualche cosa di più, cioè l'esistenza e l'attività di qualcuno che immagina» (Ryle 2009, 75). Questa seconda parte del saggio è forse la più originale e interessante perché – come ha evidenziato Ramoino Melilli (1997, 27-28) – sembra a tratti anticipare le analisi psicologiche sull'"immaginare" sviluppate sedici anni dopo nel capitolo VIII di *The Concept of Mind*.

5.

Per cominciare, Ryle evidenzia la natura *proposizionale* dell'atto di immaginazione:

Ogni immaginare è sempre un immaginare *che* qualcosa accade. Il modo corretto di rispondere alla domanda "Cosa stai immaginando?" è di asserire una proposizione completa introdotta da un "che", mentre sarebbe scorretto rispondervi nominando o descrivendo una cosa. Ciò vuol dire che l'immaginare è – sotto questo aspetto – analogo al conoscere, al credere, all'opinare e all'indovinare, e non al vedere, al temere, al colpire, al fare o al causare. (Ryle 2009, 75).

Se così tante persone sembrano credere che gli oggetti immaginari siano oggetti di *status* particolare è appunto perché esse «suppongono che un atto di immaginazione abbia un oggetto, nel senso particolare di essere correlato con una *cosa* nominabile o descrivibile», all'incirca nello stesso modo in cui lo sono gli atti del vedere, del temere ecc. Poiché tutti riconoscono che almeno *qualche* immaginare è un immaginare che qualcosa accada, Ryle si propone di mostrare come anche «quei casi che si sarebbe tentati di descrivere come un immaginare una persona o una cosa» siano riconducibili a tale modello fenomenologico, avendo già fornito la «ragione cruciale» per cui l'immaginare stesso non può avere alcun *oggetto* quale proprio correlato, ossia perché «è una tautologia dire che gli oggetti immaginari non esistono» (Ryle 2009, 75).

L'immaginare (*imagining*) in quanto tale poi «non ha nessun speciale rapporto con il farsi immagini mentali (*imaging*)» di ciò che viene immaginato: **6** questo costituirà uno dei capisaldi fondamentali di *The Concept of Mind* (1949). Non è l'immagine in sé, ma il suo *uso a fini denotativi* a istituire il suo collegamento semantico con un certo oggetto; **7** e poiché Ryle ha chiarito che nelle proposizioni relative a entità fittizie un tale uso denotativo è solamente apparente, altrettanto si può dire dell'esistenza degli oggetti delle immagini mentali che ci possiamo formare di quelle stesse entità. La natura del mio immaginare sarà inoltre diversa a seconda che si riferisca a stati di cose fittizi concernenti oggetti reali (per esempio alle qualità immaginarie di un personaggio storico), o a oggetti immaginari in situazioni fittizie, o ancora a oggetti immaginari in situazioni e/o eventi reali (per esempio a Mr. Pickwick a spasso per Londra). **8**

6.

Infine, per Ryle da un lato occorre distinguere tra l'immaginazione «costruttiva», «originante» e «creativa» di un Dickens nell'atto di scrivere i suoi romanzi (inventandone trama e personaggi), e quella «derivata», «ricostruttiva» e «imprestata (*loaned*)» dei suoi lettori (Ryle 2009, 76-77); dall'altro, proprio il fatto che ogni atto di immaginazione possa riguardare sia entità reali sia cose, personaggi o circostanze di fantasia – o essere di carattere “misto” e avere a oggetto stati di cose in parte reali e in parte fittizi, nel modo appena visto – solleva la delicata questione dei rapporti intercorrenti tra *imagining*, *understanding* e *believing* nell'uso e nella comprensione di enunciati come «Socrate era un codardo» o «nel descrivere Mr. Pickwick, Dickens potrebbe essersi ispirato a qualche suo conoscente» (Ryle 2009, 78-82). Ipotizzando per assurdo che tutto ciò che Dickens racconta di questo personaggio in *The Pickwick Papers* fosse realmente accaduto – a

6 «Posso immaginare per mezzo di immagini, di parole o di entrambe. Ma posso anche immaginare cose il cui aver luogo non mi è possibile figurarmi mentalmente, ad es. che l'ottusità di uno scolaro sia effetto di un qualche particolare fattore ereditario. E molte immagini mentali si presentano anche se non stiamo immaginando nulla – come quando ricordiamo» (Ryle 2009, 75). Inoltre, anche se possiamo avere un'immagine *di* qualcosa (per esempio di una montagna), non v'è nulla in essa che garantisca che nel mondo esista realmente l'entità di cui è immagine: l'aver quest'ultima un oggetto non è dunque una sua «proprietà interna», tale da consentirci di dire che essa «ritrae o rappresenta o rende presente» la cosa in questione (Ryle 2009, 75-76).

7 «Tutto ciò che possiamo dire di una data immagine è che se c'è qualcosa – ed essa sola – che ha le proprietà “apparenti” (*look*) significate dall'immagine, e se questa è usata consapevolmente da colui che immagina per servire come designazione di quella cosa, *allora* possiamo chiamare quest'ultima “l'oggetto di” tale immagine.» (Ryle 2009, 75-76).

8 Posso anche immaginare un evento che so non essere accaduto, o del quale ignoro se sia accaduto oppure no – per esempio che Napoleone abbia visitato Edimburgo; o fantasticare intorno a un evento immaginario (come la presenza di un ladro nella mia camera), ignorando che esso sta realmente accadendo (cfr. Ryle 2009, 76-77).

sua insaputa – a qualche suo contemporaneo, o addirittura a *due* persone distinte (di ciascuna delle quali fosse stata vera la metà dei fatti concernenti Mr. Pickwick nel romanzo), non per questo riterremmo il suo libro meno frutto di fantasia o immaginazione: se ne deve concludere che «quello che Dickens ha “creato” non è un individuo di *status* bizzarro, ma un predicato complesso, tale che possono esser esistiti parecchi esempi (*instances*) del personaggio composto significato da esso» (Ryle 2009, 83).

Ryle stesso, al termine del saggio, riassume gli esiti principali della sua analisi nelle seguenti tesi: (1) l'essere immaginario non è un attributo; (2) se è vero che Mr. Pickwick è un essere immaginario, ciò implica *non* che qualcuno si chiama Mr. Pickwick ed è un essere ed è immaginario, *ma* che “Mr. Pickwick” non designa nessun individuo e pertanto, allorché viene usato in certe proposizioni come se designasse qualcuno, costituisce solo una pseudo-designazione; (3) le proposizioni di Dickens non sono né vere, né false di alcun Mr. Pickwick, ma fingono solo di esserlo, non essendovi alcun individuo che soddisfi tale descrizione; (4) le proposizioni formulate dai lettori del romanzo e riferite a Mr. Pickwick non vertono – né sono intese in tal senso – su un individuo con questo nome, ma sul romanzo, asserendo (con verità o falsamente) che esso contiene le tali e tal altre proposizioni che fingono di riferirsi a un tale individuo; (5) il senso delle proposizioni formulate da Dickens risiede in questo: noi sappiamo cosa accadrebbe se qualcuno possedesse le qualità che Dickens fa finta appartengano a un certo individuo di nome Pickwick; (6) L'immaginare è sempre un immaginare che qualcosa accada; (7) quando *sembra* che noi stiamo creando con l'immaginazione una certa cosa o persona, in realtà stiamo immaginando *che* qualcuno o qualcosa possiede un certo complesso di attributi o qualità; (8) ciò che viene “creato” in un'attività immaginativa è il “racconto” secondo cui qualcuno o qualcosa possiede il tal e tal altro complesso di attributi o qualità: dunque non un “qualcuno” ma un'apparente “descrizione-di-qualcuno”; (9) l'espressione «l'oggetto o contenuto di un atto di immaginazione» è per più rispetti ambigua, ma non designa né implica in alcun modo la designazione di entità dallo strano *status* ontologico; (10) il quesito «qual è lo *status* di Mr. Pickwick?» è pertanto spurio, salvo che con ciò non si intenda sapere come certe proposizioni *sembrino* riferirsi a un certo Mr. Pickwick, quando in realtà non esiste alcun individuo del genere (Ryle 2009, 84-85).

7.

Sulla questione delle entità fittizie quali apparenti *denotata* di espressioni pseudo-descrittive e/o pseudo-nominali Ryle tornerà – a distanza di ventiquattro anni dallo scritto appena preso in esame – in *The Theory of Meaning* del 1957, 2009), di fatto il suo unico saggio espressamente dedicato alla discussione delle nozioni di significato e riferimento. In esso l'autore di *The Concept of Mind* offre una ricostruzione storica delle dottrine logico-filosofiche otto-novecentesche in materia (dal *System of Logic* di Mill fino al secondo Wittgenstein) orientata appunto a evidenziare l'irreversibile crisi della tradizionale concezione denotazionistica del significato (viziata dalla fatale confusione tra *meaning* e *reference*, e tra *naming* e *saying*) in favore della sua moderna identificazione con le regole d'uso delle espressioni linguistiche. L'opera di Russell e il *Tractatus* wittgensteiniano avevano rappresentato un passaggio cruciale in tale evoluzione e – più in generale – nella ridefinizione della natura e dei compiti della filosofia in quanto indagine

logico-categoriale sulle condizioni di sensatezza e/o significanza degli enunciati (e dei concetti), come tale ben distinta dalle indagini delle singole scienze, poiché finalizzata al conseguimento della conoscenza, e dunque alla produzione di enunciati *veri* oltretutto significanti.

Secondo il paradigma strettamente denotazionistico del significato fatto proprio da Mill (pur con i correttivi che vedremo subito), ogni qualvolta «costruiamo un enunciato in cui possiamo distinguere un soggetto grammaticale e un verbo, il soggetto grammaticale – sia esso una singola parola o un’espressione più o meno complessa – deve essere significativa se l’enunciato deve dire qualcosa di vero o di falso. Ma se questa parola o espressione denominativa è significativa [...] essa deve denotare qualcosa di cui è nome», e questo qualcosa

deve *esservi*, altrimenti non potremmo dirne nulla di vero o di falso. Non possiamo realmente dire che i quadrati rotondi non esistono, a meno che in qualche senso di “esistere” non esistano dei quadrati rotondi di cui possiamo – in altro senso – negare l’esistenza. Gli enunciati possono iniziare con nomi astratti come “uguaglianza”, “giustizia” o “delitto”, cosicché tutte le Forme o gli Universali di Platone devono essere ammesse come entità. Possono contenere menzioni di creature fittizie come i centauri e il Signor Pickwick, per cui anche tutte le creature fittizie concepibili devono essere entità genuine. (Ryle 2009, 374) ⁹

Analogamente il nome proprio “Fido”

sta per un particolare cane, ma il sostantivo “cane” copre questo cane Fido, e tutti gli altri cani passati, presenti e futuri, i cani nei romanzi, i cani contemplati dai progetti futuri degli allevatori di cani, e così via all’infinito. Perciò la parola “cane”, se si assume che denoti al modo stesso in cui “Fido” denota Fido, deve denotare qualcosa che non possiamo sentir abbaia-re, vale a dire l’insieme o classe di tutti i cani reali o immaginabili, o l’insieme delle proprietà canine da essi condivise. E sono entrambe entità di specie assai ingombrante (*a very out-of-the-way sort of entity*). (Ryle 2009, 374)

Impegnato, al pari di Frege, nella riedificazione della matematica su basi rigorosamente logiche, Russell comprese che l’assunto secondo cui ogni sostantivo (semplice o complesso) o predicato è in sé e per sé denotativo conduceva in teoria degli insiemi «non a mere implausibilità, ma a contraddizioni [...] logicamente disastrose»: così il principio che a ogni proprietà corrisponda un insieme, applicato agli insiemi stessi, dava luogo a un’entità autocontraddittoria come l’insieme di tutti gli insiemi che non sono membri di sé stessi. La domanda se un tale insieme sia o no membro di se stesso

non ha risposte di sorta. La famosa “Teoria dei Tipi” [...] fu un tentativo di formulare le ragioni logiche che rendono tale domanda inappropriata. Non occorre esaminare se egli [Russell] abbia o meno avuto successo. Ciò che con-

⁹ Ancora, «possiamo dire che le proposizioni sono vere o false, o che implicano – o sono incompatibili con – altre proposizioni, di modo che ogni subordinata introdotta da “che” (“che tre è un numero primo”, “che quattro è un numero primo”) deve a sua volta denotare oggetti esistenti o sussistenti. Di conseguenza si è supposto per un certo tempo che se so o credo che tre è un numero primo, il mio sapere o credere ciò sia una speciale relazione tra me da un lato, e la verità o fatto denotati dall’enunciato “tre è un numero primo”, dall’altro. Se fantastico o leggo un romanzo, il mio immaginare centauri o il Signor Pickwick è una speciale relazione tra me e questi centauri o questo vecchio e corpulento gentiluomo. Non potrei immaginare costui se non avesse abbastanza essere da poter fungere da correlato in tale supposta relazione di “venir immaginato da me”» (Ryle 2009, 374).

ta per noi – e che ha fatto una gran differenza per la filosofia successiva – fu l'aver realizzato una buona volta come, in certi contesti cruciali, la nozione di significato sia l'opposto di quella di nonsenso: ciò che può essere detto di vero o di falso si contrappone a ciò che non può essere detto in modo significativo. (Ryle 2009, 375-376)

Ryle ritiene peraltro che persino in Mill sia rinvenibile l'embrione di una concezione del significato in quanto uso, per la precisione «nella sua famosa teoria della connotazione e della denotazione» (Ryle 2009, 370). Stando a essa la maggior parte delle parole e delle espressioni descrittive a un tempo *denota* le cose o persone che ne costituiscono il riferimento, e *connota* gli attributi semplici o complessi in virtù dei quali tale riferimento è operato. In forza di ciò le descrizioni «il precedente Primo Ministro» e «il padre di Randolph Churchill» possono essere entrambe vere di Winston Churchill senza con questo implicare che chi conosce il riferimento dell'una debba per forza conoscere anche quello dell'altra: esse infatti denotano il medesimo individuo, connotandolo però in maniera differente (Ryle 2009, 369-370). Questa teoria consentì a Mill di cogliere due verità fondamentali e tra loro complementari: (1) salvo che nel caso dei nomi propri in senso stretto come “Fido” o “Londra”, il significato di una parola *non è mai* costituito dal suo riferimento; (2) le espressioni che costituiscono effettivamente nomi propri, in quanto tali, sono unicamente denotative (non posseggono alcuna connotazione). Mentre perciò la maggior parte delle parole è sia denotativa sia connotativa (possiede cioè sia un significato che un riferimento), i nomi propri si caratterizzano appunto per il fatto di riferirsi direttamente a oggetti senza la mediazione di alcun significato. **10**

Precisamente il confronto della parola “Fido” con una descrizione definita fa balzare agli occhi la differenza tra termini puramente denotativi quali i nomi propri ed espressioni connotative:

Dall'informazione che Winston Churchill fu Primo Ministro, segue un certo numero di conseguenze [logiche], come quella che egli fu il *leader* del partito di maggioranza in Parlamento; ma dal fatto che quel certo cane è Fido non segue alcun'altra verità relativa a esso. [...] Usare un nome proprio non equivale in alcun modo ad impegnarsi in un'asserzione qualsiasi. I nomi propri sono appellativi e non descrizioni; le descrizioni sono descrizioni e non appellativi. Winston Churchill è il padre di Randolph Churchill, non è *chiamato* né fu battezzato “il padre di Randolph Churchill”; egli è chiamato “Winston Churchill”. La gentile signora del sindaco di Liverpool può dare il nome *Mauritania* a una nave che da quel momento si chiamerà così; ma se ella battezzasse Winston Churchill “il padre di Sir Herbert Morrison” ciò costituirebbe una specie assai curiosa di battesimo, senza tuttavia rendere vero che Morrison sia il figlio di Winston Churchill. Le descrizioni comunicano verità o falsità e non sono mere assegnazioni arbitrarie; i nomi propri sono assegnazioni arbitrarie che non comunicano alcuna verità o falsità, perché non comunicano nulla. (Ryle 2009, 369-370)

10 «Un cane può chiamarsi “Fido”, ma la parola “Fido” non comunica alcuna informazione – giusta o sbagliata – sulle qualità del cane, il suo modo di comportarsi, la sua ubicazione ecc.; non è possibile (per essere un po' più precisi) fornire una parafrasi di tale parola, o una sua traduzione (corretta o meno) in lingua francese. Un dizionario non ci dice cosa significano i nomi propri – per la semplice ragione che non significano nulla. La parola “Fido” nomina o denota un particolare cane, poiché esso si chiama così; ma nessuno che oda pronunciarla è nella condizione di intenderne, fraintenderne o non coglierne il significato. Non c'è nulla in merito a cui egli possa chiedere un chiarimento o una definizione.» (Ryle 2009, 371). È evidente che Ryle accoglie la concezione dei nomi propri del primo Wittgenstein (ripresa negli anni Settanta dai teorici del riferimento diretto), anziché quella di Frege e Russell.

Se i nomi propri denotano senza connotare, le pseudo-designazioni – al pari delle espressioni sincategorematiche – connotano senza denotare: Ryle cita come esempio la descrizione singolare «Il terzo uomo che salì sulla vetta dell'Everest», non corrispondente – all'epoca – ad alcun individuo. «Noi sappiamo (dobbiamo saperlo) cosa significa quando diciamo che essa non si attaglia ad alcun alpinista vivente. Essa significa *qualcosa*, ma non designa *qualcuno*» (Ryle 2009, 368). Pertanto il suo significato linguistico non può venir identificato con nessun individuo in carne e ossa: ma questo ovviamente vale anche per una descrizione dotata di riferimento come «il primo uomo che salì sulla vetta dell'Everest», il cui significato non equivale certo a Hillary (l'unico individuo che la soddisfa). Ricollegandosi al classico esempio fregeano della «stella della sera» e della «stella del mattino» (già precedentemente richiamato nel saggio), Ryle osserva che è ben possibile chiedersi se Hillary sia il primo uomo che salì sulla vetta dell'Everest senza con questo porre in dubbio che Hillary sia Hillary: la prima domanda ci appare sensata, la seconda no – per la ragione secondo cui è del tutto legittimo domandarsi se qualcosa o qualcuno costituisca il riferimento di un'espressione descrittiva (e/o se due o più espressioni descrittive abbiano lo stesso riferimento), ma non lo è affatto dubitare di una verità logica. Questa è una riprova indiretta che l'individuo cui si riferisce l'enunciato «Hillary è il primo uomo che salì sulla vetta dell'Everest» non è *parte del significato* di esso, poiché altrimenti tale enunciato – al pari di «Hillary è Hillary» – sarebbe analitico, e la sua negazione contraddittoria (Ryle 2009, 368).

Ryle comunque non esplicita questo punto, optando invece (come suo solito) per un brillante *argumentum per impossibile*: se Hillary fosse identificato con il significato della descrizione «il primo uomo che salì sulla vetta dell'Everest», da ciò seguirebbe che

il significato di almeno un'espressione linguistica è nato in Nuova Zelanda, ha respirato in una maschera ad ossigeno ed è stato decorato da Sua Maestà. Ma questo è un palese nonsenso. Significati ed espressioni linguistiche non sono cittadini neozelandesi; ciò che è espresso da una particolare espressione inglese (e da ogni sua parafrasi e traduzione) non è qualcosa che abbia paraorecchie, un cognome, lunghe gambe e una faccia riarso dal sole. Le persone nascono e muoiono e a volte indossano stivali; i significati non nascono né muoiono o indossano stivali (e neppure vanno a piedi nudi). Sua Maestà non decora significati. L'espressione «il primo uomo che salì sulla vetta dell'Everest» non perde di significato quando Hillary muore, e non ne era priva prima che egli compisse la scalata. (Ryle 2009, 368-369)

In queste pagine, come in tante altre, possiamo ammirare la maniera ingegnosa e ricca di *humour* con cui Ryle traduce la discussione formale in vividi esempi attinguti dall'uso linguistico ordinario e dall'esperienza quotidiana, al fine di saggiare la conformità a esse delle implicazioni logiche di determinate tesi o formulazioni concettuali (nello specifico, la distinzione tra *denoting/naming* e *connoting/meaning*). Se in un primo momento l'idea che i significati delle parole siano costituiti dalle cose da esse denotate poteva apparire plausibile e pienamente rispondente alla nostra *routine* linguistica, **11** i controesempi costituiti dalle espressioni descrittive – dotate o meno di riferimento – e l'esame dei *logical powers* **12**

11 «Noi sappiamo cosa voglia dire per "Fido" essere il nome di un particolare cane, e per "Londra"

insiti nel loro impiego ordinario rivelano che questa idea è assurda e in flagrante contraddizione con tale *routine*, in quanto frutto di un errore categoriale (l'equivocazione tra *meaning* e *reference*). ¹³ In questo senso anzi l'errore categoriale denunciato e rettificato in *The Concept of Mind* rappresenterebbe solo un caso specifico – per quanto emblematico e rilevante – di quello più generale smascherato da Ryle in *The Theory of Meaning*: riguardo sia la nozione di «significato» sia quella di «mente» il radicale fraintendimento del comportamento logico di una determinata classe di enunciati ha condotto all'erronea postulazione di un *genere di entità* inesistente, in quanto concepito per mezzo dello schema concettuale astraibile dagli enunciati di un'altra classe logica (Ryle 1945, 208-209). Sebbene Ryle non istituisca espressamente tale collegamento, appare plausibile pensare al dogma cartesiano e all'introduzione del mito dello «spettro nella macchina» (Ryle 1949, 18-20) come effetto e/o sintomo della più fondamentale «malattia denotazionista» in filosofia del linguaggio, ovvero dell'insana attitudine a confondere il significato di parole, espressioni e proposizioni con il loro eventuale riferimento, e quindi a immaginare *denotata* e/o *nominata* anche per quei termini, costrutti ed enunciati che non rivestono una funzione denotativa e/o referenziale.

essere il nome di una particolare città. [...] Il cane che abbiamo di fronte è ciò per cui sta la parola "Fido", la città che abbiamo visitato ieri è ciò per cui sta la parola "Londra"». Così «la classificazione di tutte – o la maggior parte delle – singole parole come nomi» ci dà la «confortevole sensazione» che «quanto una parola significa sia, in tutti i casi, una qualche cosa manipolabile di cui tale parola è il nome», e che dunque i significati stessi «non siano niente di astruso o remoto, ma *prima facie* cose ed eventi ordinari come cani, città e battaglie» (Ryle 2009, 365-366).

¹² Per questa fondamentale nozione cfr. Ryle (2009, 207-210).

¹³ Sul concetto – parimenti cruciale in Ryle – di «*category mistake*» cfr. Ryle (2009, 210) e Ryle (1949, 16-18).

Bibliografia

- Floridi, L. (1996). Il dibattito tra Collingwood e Ryle sull'argomento ontologico all'alba della filosofia analitica. In: C. Penco (a cura di), *Alle radici della filosofia analitica. Atti del 1° Convegno nazionale della Società italiana di filosofia analitica*, 235-253. Genova: Edizioni Erga.
- Mace, C.A. (a cura di). (1957). *British Philosophy in The Mid Century: A Cambridge Symposium*. London: Allen & Unwin.
- Quine, W.V.O. (2004). *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Ramoino Melilli, G. (1997). *Gilbert Ryle: itinerari concettuali*. Pisa: ETS.
- Ramsey, F.P. & Braithwaite R.B. (a cura di). (2001). *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. London: Routledge.
- Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind, New Series*, 14 (56), 479-493.
- Ryle, G. (1937). Back to the Ontological Argument. *Mind*, 46, 53-37. Ripubblicato in Ryle, G. (2009), vol. II, 120-125.
- Id. (2009). *Collected Papers. Vol. I: Critical Essays. Vol. II: Collected Essays 1929-1968*. London: Routledge.
- Id. (1933). Imaginary Objects. *Proceedings of Aristotelian Society*, 12, 18-43. Ripubblicato in Ryle, G. (2009), vol. II, 66-85.
- Id. (1935). Mr. Collingwood and the Ontological Argument. *Mind*, 44, 137-151. Ripubblicato in Ryle, G. (2009), vol. II, 105-119.
- Id. (1945). *Philosophical Arguments*. Oxford: Clarendon. Ripubblicato in Ryle, G. (2009), vol. II, 203-221.
- Id. (1932). Systematically Misleading Expressions. *Proceedings of Aristotelian Society*, XXXII, 139-160. Ripubblicato in Ryle, G. (2009), vol. II, 41-65.
- Id. (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Id. (1957). *The Theory of Meaning*. In: Mace (1957), 239-264. Ripubblicato in Ryle, G. (2009), vol. II, 363-385.
- Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi.

Idealismo e realismo secondo l'ontologia del *Tractatus logico-philosophicus* Alfonso Di Prospero

The meaning of idealism and realism is a fundamental topic in Wittgenstein's theory. Nevertheless, a further analysis is required in order to clarify its role in the whole context of the picture-theory, namely the semantics of the *Tractatus*. The hypothesis I intend to present here is that Wittgenstein turns the distinction "inside/outside" (idealism/realism) into another distinction between "name" and "proposition": whereas the meaning of the name is always known, the meaning of the proposition is ungraspable insofar as it refers to unknown situations.

1. I limiti del pensiero e la gnoseologia del *Tractatus*

L'idea centrale del *Tractatus logico-philosophicus* è descritta così da Wittgenstein nella *Prefazione*:

Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere. Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel che pensare non si può). (Wittgenstein 1974, 3)

La mia ipotesi è che questo passo non esprima solo le conclusioni dell'Autore, né solo il convincimento (più o meno pregiudiziale) che lo ispira. Sostengo invece che esso indica il meccanismo logico che fa da base a tutta l'argomentazione che verrà svolta nell'opera. In particolare, può essere visto come una versione (semantica) dell'argomento che è alla base (per esempio) dell'idealismo di Hume (1978, 80):

Fissiamo pure, per quant'è possibile, la nostra attenzione fuori di noi; spingiamo la nostra immaginazione sin al cielo o agli estremi limiti dell'universo: non avizzeremo d'un passo di là da noi stessi, né potremmo concepire altra specie di esistenza che le percezioni apparse entro quel cerchio ristretto.

Non possiamo rappresentarci una realtà che esista indipendentemente dal (nostro) pensiero, perché il fatto stesso che ce la rappresentiamo proverebbe che non lo è.

Nei termini di Wittgenstein, «per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel che pensare non si può)». Naturalmente Wittgenstein parlando del “limite” del pensiero non stava pensando a Hume (che qui ho citato solo per l'estrema chiarezza con cui espone il punto di vista cui mi riferisco), ma è noto in effetti come l'idealismo (attraverso Schopenhauer) ha esercitato una notevole influenza sul pensatore austriaco (Wittgenstein 1980, 45, appunti del 1931).

La prospettiva teorica che in questo modo si può proporre, data l'importanza che dà al problema del “non-senso” che, secondo Wittgenstein, pervadrebbe in qualche modo la sua stessa opera, rimanda subito a un dibattito – quello sul cosiddetto New Wittgenstein (Diamond 1981; Crary & Read 2000) – che ha attirato l'attenzione di molti studiosi, relativo alla possibilità di dare un'interpretazione “risoluta” dell'affermazione, contenuta alla fine del *Tractatus*, per cui «colui che mi comprende, infine [...] riconosce insensate» le “proposizioni” stesse che compongono il libro (6.54), portando quindi a pensare che «we must give up the idea that any doctrines were ever advocated» (Lippitt & Hutto 2000, 264).

Rispetto a questo dibattito, la posizione che qui verrà sviluppata non può essere fatta rientrare né all'interno di una prospettiva “risoluta” né all'interno di una prospettiva che invece neghi del tutto il valore o l'interesse per questo genere di approccio. Per ragioni di semplicità e di sintesi, non sarà possibile confrontarsi sistematicamente con l'ampia letteratura prodotta su questo tema. L'idea di base può essere però accennata in termini abbastanza intuitivi. Una delle tesi che è necessario ricordare per comprendere le intenzioni di Wittgenstein è

quella per cui «il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro» (5.64). Se consideriamo la *picture-theory* come un dispositivo teorico volto a svolgere in dettaglio questa equivalenza, possiamo capire perché si possa dire plausibilmente che la filosofia esposta nel *Tractatus* non abbia (parlando propriamente) un “contenuto”: una “equivalenza”, in quanto tale, può essere vista come una sorta di «esercizio dello sguardo» (Boncompagni 2011) volto a mostrare che è possibile vedere una “stessa” cosa in due modi, che solo apparentemente si riferiscono a qualcosa di “diverso”. Questa tesi *in nuce* contiene intuizioni sufficienti per parlare di una filosofia di taglio “analitico”, ma non è detto che dovesse apparire a Wittgenstein in se stessa eccessivamente paradossale o bisognosa di urgenti chiarimenti, dato che deriva da un tipo di ragionamento (assimilabile al “paradosso dell’analisi” di G. E. Moore) che può essere ridotto anche in forme abbastanza semplici e ovvie.

Diversamente dalle interpretazioni “risolute”, ci troviamo qui a sostenere che l’articolazione teorica sviluppata nel *Tractatus* può essere intesa in maniera sostanzialmente affine a quello che è il modo “tradizionale” di affrontare i problemi filosofici. Fra gli interpreti “non risolti”, possiamo qui richiamare Lando (2012), che in contrasto con l’approccio dei New Wittgenstein e rifacendosi a Frascolla (2000), cerca di analizzare il *Tractatus* considerandolo alla maniera “tradizionale” un’opera che contiene comunque vere e proprie “affermazioni”, pur dovendo il lettore imparare a destreggiarsi tra le ripetute dichiarazioni di non-senso che essa contiene. Lando accentua il peso teorico che spetterebbe alla nozione di “forma” degli “oggetti” (secondo una direzione di ricerca che qui sotto molti aspetti si condivide). Una critica che però si può almeno accennare, e che Lando non chiarisce a sufficienza quanto al modo in cui si possano conciliare le tesi sulla “forma” con il carattere semplice degli oggetti (cfr. 154 ss., in cui si dice che il nome e l’oggetto devono avere «forme rispecchiantesi»): in che modo riconoscere una “forma” (intesa come insieme delle possibili combinazioni in cui l’oggetto può trovarsi) a partire da un oggetto che è da considerarsi “semplice”, e in che modo stabilire che due forme “si rispecchiano” l’una nell’altra? Il punto è importante perché è proprio dal loro essere “semplici”, che deriva – presumibilmente – l’impossibilità di formulare affermazioni sugli “oggetti”, riportandoci così al tema di fondo affrontato dalle interpretazioni “risolute”. È interessante però il fatto che muovendoci in questa direzione si può recuperare l’influenza che indirettamente (attraverso la logica delle relazioni di Russell) è stata esercitata su Wittgenstein dai problemi sulla natura delle relazioni “interne” ed “esterne” posti da F. H. Bradley (su questo è importante anche Bonino 2008).

Il secondo termine di confronto per la nostra proposta di analisi è – in maniera solo apparentemente paradossale – proprio uno dei punti sollevati dai New Wittgenstein, che hanno ovviamente ben colto l’interesse che può avere l’“equivalenza” realismo-idealismo-solipsismo (per esempio Conant 2006), anche se ne hanno dato una lettura che diverge da quella qui avanzata in particolare per l’intenzione di non sviluppare questo punto in una maniera teoricamente “sistemica”.

2. Proposizione, comunicazione e mondo

Lo sviluppo del tema del “limite” del pensiero è una premessa per intendere tutta la *picture-theory*.

4.016 Per comprendere l'essenza della proposizione pensiamo alla grafia geroglifica, che raffigura i fatti che descrive.

Vedendo la proposizione, dobbiamo vedere la realtà.

4.021 La proposizione è un'immagine della realtà: Infatti io conosco la situazione da essa rappresentata se comprendo la proposizione. E la proposizione la comprendo senza che me ne sia spiegato il senso.

Con le parole – particolarmente chiare e precise – di Marconi (2002, 19-20), si può dire che «la proposizione [...] dev'essere in grado di presentarci di per sé sola (*auf eigene Faust*, “di proprio pugno”, *Quaderni*, 5.11.14) il fatto che descrive. Questo è ciò che fanno le immagini: una fotografia, per esempio, rende accessibile la situazione di cui è immagine senza bisogno di ulteriori informazioni».

Se si limita il compito della *picture-theory* a dare una descrizione del rapporto tra segni linguistici e mondo, la sua logica interna di composizione diventa molto difficile da ricostruire: non tutte le proposizioni sono un'immagine della realtà al modo dei geroglifici. L'orientamento più diffuso tra gli interpreti è di indebolire quindi notevolmente il requisito di somiglianza tra segno proposizionale e fatto (per esempio Frascolla 2000). Si può però percorrere una via alternativa, se ammettiamo che il vero problema che Wittgenstein ha in mente è piuttosto di dare conto del rapporto tra rappresentazione e fatto rappresentato, in un modo che tenga conto delle obiezioni dell'idealismo: appunto intendendo che la proposizione (o, meno equivocamente, il significato mentale della proposizione, cioè la rappresentazione del fatto), è una «immagine della realtà», cioè ci presenta ora, come in una foto, la scena del fatto raffigurato come se fosse (già) reale. «La proposizione costruisce un mondo con l'aiuto d'una armatura logica» (4.023).

La mia tesi è che l'opposizione “interno/esterno”, che è alla base della controversia tra idealismo e realismo, viene risolta in quella tra i significati dei termini semplici (i nomi) che mi sono dati ora (e rispettano perciò i vincoli dell'idealismo), e la loro composizione in nuove proposizioni (come quando «un incidente d'automobile è rappresentato con pupazzi ecc.», come Wittgenstein afferma nei *Quaderni*, al 29.9.14), che permettono di descrivere situazioni anche inesistenti e non-date – secondo le intuizioni del realismo – sfruttando il carattere essenziale della proposizione, di essere “articolata”, cioè composta. «I significati dei segni semplici (delle parole) devon esserci spiegati affinché li comprendiamo» (4.026): il significato dei nomi mi è già dato. Invece, «è nell'essenza della proposizione poterci comunicare un nuovo senso» (4.027). Si può osservare anche che la possibilità di parlare di un «nuovo senso» implica direttamente che si possa fare riferimento a punti di vista diversi da quello del singolo individuo, per cui è implicito che il punto di vista del realismo è anche quello che è in grado di accogliere in sé una pluralità di punti di vista, mentre quello dell'idealismo (o del solipsismo) deve fare riferimento alla *Bedeutung* individualmente associata al nome, creando le condizioni per sostenere che «i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo» (5.6). Si vede già con questo come l'esercizio di “analisi” che siamo chiamati a svolgere può avere conseguenze propriamente “teoriche”, che sono cioè concepibili come dotate di un “contenuto” in un senso accettabile del termine (che sarebbe interessante confrontare per es. con Costello 2006, 105). Inoltre si può forse sviluppare questo approccio per trovare una ri-

sposta (almeno parziale) al problema individuato sopra discutendo Lando (2012, 200 ss.): la logica costruttiva della *picture-theory* non si basa sul rispecchiamento tra le forme di nome e oggetto, ma sul fatto che la forma degli oggetti viene proiettata (per così dire automaticamente) sulla situazione che la proposizione descrive. Dato però che la proposizione descrive qualcosa che non conosciamo, questa “proiezione” è il naturale effetto del fatto che abbiamo sostituito ciò che costituisce la materia delle nostre immagini (appunto perché tale, cioè appunto perché a nostra disposizione) con ciò che invece costituisce l’oggetto più o meno distante (concepibile, se si vuole, in termini noumenici) delle nostre rappresentazioni. Che poi anche i nomi e i rispettivi oggetti debbano avere una stessa “forma” (cioè potersi combinare secondo uno stesso sistema di possibilità) è vero, ma in maniera banale, dato che è un risultato che può essere ottenuto in base a semplici convenzioni linguistiche e non richiederebbe di fare affermazioni forti come quelle che sono alla base della *picture-theory* (per esempio 4.016). Dare conto della tesi della semplicità degli oggetti continua a essere un compito certamente arduo, ma le difficoltà insite nel principio di rispecchiamento vengono almeno attenuate.

In questo modo si spiega plausibilmente il requisito che la proposizione ci faccia “vedere” il fatto che descrive, come se questo fosse presente: è necessario ridurre l’altro-da-ora al presente immediato, secondo quanto impone l’idealismo. Una volta che questa riduzione è stata effettuata, naturalmente non ha neppure più senso parlare di un “presente immediato”, dato che esso “contiene” di fatto tutta quanta la realtà.

L’immagine di cui ci possiamo servire per illustrare questa concezione è – in una parola – quella di uno scambio: abbiamo a disposizione, per definizione, solo evidenze immediate. Quando pensiamo a qualcosa di più remoto, secondo quanto implica l’idealismo, possiamo solo ridurre la comprensione a ciò che attualmente ci si dà (che però “di suo pugno” deve essere in grado di farci “visualizzare” il non-dato). La *picture-theory* vede nella proposizione lo strumento per ottenere ciò: grazie alla sua caratteristica di essere articolata – composta cioè di elementi ricollocabili in contesti diversi –, ci permette di rappresentare anche fatti non immediatamente dati. Ma anche dopo aver condotto questa operazione, non riusciamo ad andare oltre il limite del pensiero stabilito dall’idealismo: la proposizione può solo mostrare in se stessa, nel proprio corpo materiale, il proprio senso (4.022). Possiamo dire che scambiamo l’insieme delle evidenze immediate (l’insieme dei segni proposizionali), per la totalità del reale (l’insieme di quelli che intendiamo essere i fatti rappresentati), ma è uno “scambio” che risulta così perfetto da non poter essere nemmeno riconosciuto come tale, dato che per riuscirvi dovremmo «poter pensare ambo i lati di questo limite» del nostro pensiero. La correttezza di una tale visione non può essere detta, ma solo mostrata: si mostra appunto nella circostanza che non arriviamo a vedere oltre ciò che arriviamo a vedere.

Diversamente stanno le cose se partiamo da una lettura che dia risalto prevalentemente all’interesse di Wittgenstein per la semantica, quale espressa da Anscombe (1996, 24), per cui «evidentemente Wittgenstein non pensava che l’epistemologia avesse alcun rapporto con l’argomento della sua ricerca». In una prospettiva di questo genere, si ha che segno e denotazione sono entità ugualmente accessibili al soggetto che indaga la loro relazione (semantica). Da un lato quindi può sembrare che il problema che viene studiato sia di più facile soluzione: lo studioso ha a disposizione tutti i termini che sono necessari alla sua espli-

cazione e non deve affatto porsi la questione del rapporto tra il proprio pensiero e una realtà – da esso “rappresentata” – che si profila con i caratteri del noumeno. Dall'altro però diventa oscuro il motivo che spinge Wittgenstein a chiedere una somiglianza di tipo iconico tra segni e realtà raffigurata.

L'interesse di Wittgenstein per la semantica può essere difeso con riferimenti testuali molto solidi; ma, in un senso ovvio, la costruzione di una semantica presuppone un'ontologia e una gnoseologia. Il senso della mia tesi può quindi essere formulato in questi termini: la semantica ha un ruolo fondamentale nel *Tractatus*, ma la logica interna all'argomentazione e ai problemi che si pone Wittgenstein lo conduce direttamente ad affrontare questioni che possono essere meglio individuate con il ricorso alle categorie della gnoseologia e dell'ontologia. È molto utile a questo riguardo ricordare come i suoi schemi concettuali di base lo portassero a ritenere che «pensare e parlare fossero lo stesso. Il pensare infatti è una specie di linguaggio» (Wittgenstein 1974, appunti del 12.9.16).

3. L'analisi del realismo e dell'idealismo

Se torniamo alla tesi che colui che comprende le proposizioni che compongono il *Tractatus* «infine le riconosce insensate» (6.54), possiamo quindi vedere che lo “schema” di problema che essa pone, si riproduce anche su un piano strettamente ontologico e gnoseologico: buona parte del *Tractatus* è dedicata all'edificazione di una ingegnosissima teoria della “raffigurazione”, che parte dalla necessità di spiegare come sia possibile «comunicare con espressioni vecchie un senso nuovo». Eppure la conclusione di questa gigantesca costruzione è così indicata:

5.62 Ciò che il solipsismo intende è in tutto corretto; solo, non si può dire, ma mostra sé.

Perché costruire una teoria della raffigurazione che – sembra – non mi permetterà di raffigurarmi nulla che non mi sia già noto? I contenuti di significato che riesco a elaborare senza *picture theory* sarebbero del tutto uguali a quelli che ottengo servendomi di essa. Se una contraddizione di questo genere pervade tutto l'impianto del *Tractatus*, anche chi si attenesse al suggerimento accennato da Russell nell'*Introduzione* (Wittgenstein 1954) e si riferisse quindi solo a qualcosa che si “mostra” e non è però esprimibile in un discorso, non potrebbe comunque annettere alla *picture-theory* alcun contenuto di informazione che non gli fosse stato presente già prima dell'elaborazione della teoria stessa.

La situazione in cui Wittgenstein si trova sembrerebbe essere riconducibile al cosiddetto “paradosso dell'analisi”: data una nozione intuitiva e pre-analitica di qualcosa, possiamo sentire l'esigenza di chiarirla – per evitare paradossi, contraddizioni o evidenti aporie, o per semplice desiderio di chiarezza. Procediamo quindi a sostituirla con un'altra formulazione della stessa questione (come per esempio Russell con la teoria delle descrizioni definite), che ottenga di eliminare i limiti che avevamo riscontrato nella formulazione intuitiva precedente. Ma come facciamo a questo punto a dire che non ci troviamo semplicemente di fronte a una nuova questione – semplicemente diversa dalla prima? Come facciamo a sapere che la nuova formulazione continua a descrivere le stesse realtà alle quali facevamo riferimento prima? Ammesso che nella nuova situazione non sorgano paradossi ecc., come facciamo a sapere che questo non sia semplicemente perché abbiamo in pratica spostato la nostra attenzione, in modo da non

vedere più i vecchi problemi?

La riformulazione del realismo che nel *Tractatus* viene presentata è congegnata in modo da far salve tutte le affermazioni del realismo, senza contravvenire alle condizioni di coerenza logica imposte dall'idealismo. Ogni affermazione fatta nel realismo, grazie alla teoria della raffigurazione, può essere "tradotta" in una corrispondente proposizione che rispetta i vincoli logici imposti dall'idealismo. Ogni proposizione che descrive uno stato di cose – nel senso del realismo –, si serve delle stesse espressioni che mostrano il senso della proposizione – nel senso dell'idealismo. In altre parole, è una stessa entità, la medesima proposizione, che descrive uno stato di cose e, insieme, mostra il proprio senso. Si può dire correttamente quindi che lo stesso contenuto che il realista dice, l'idealista mostra. Le due analisi sono equivalenti perché si servono di un medesimo mezzo espressivo e perché è giocoforza che così esse finiscano per riferirsi a uno stesso identico contenuto.

Naturalmente il problema è quanto questa "riformulazione" del realismo sia fedele a quella che era la nostra idea intuitiva originaria di esso, e in particolare tutto questo modo di impostare la questione apre un margine piuttosto ampio a una valutazione di tipo soggettivo, che dica se l'analisi che abbiamo predisposto rende conto delle nostre intuizioni iniziali.

Questo può contribuire a spiegare perché Wittgenstein, dopo essersi convinto «d'aver definitivamente risolto nell'essenziale i problemi», come scrive nella *Prefazione* al *Tractatus*, abbia potuto in seguito abbandonare la sua opera giovanile.

Confronta la soluzione di problemi filosofici con il dono nella fiaba, dono che appare magico nel castello incantato, ma quando da lì si esce, di giorno, e lo si guarda, non è nient'altro che un qualsiasi pezzo di ferro (o qualcosa del genere). (Wittgenstein 1980, 33, appunti del 1931)

4. La logica compositiva della proposizione

Possiamo sviluppare l'interpretazione qui data della *picture-theory* facendo riferimento a un'annotazione riportata nei *Quaderni* il 20.11.14:

La realtà che corrisponde al senso della proposizione certo non può essere altro che le parti costitutive di essa, poiché tutto l'altro non lo conosciamo. Se la realtà consiste in qualcos'altro ancora, in ogni caso questo non può essere né designato né espresso: infatti nel primo caso ciò sarebbe un'ulteriore parte costitutiva; nel secondo, l'espressione sarebbe una proposizione per la quale si riproporrebbe lo stesso problema che per quella originale.

Il passo è assai difficile, ma forse può darci la possibilità di ottenere un quadro globale sintetico efficace. Ciò che abbiamo sono «le parti costitutive» della proposizione: si deve spiegare il rapporto tra esse e la realtà descritta. Le due possibilità («designare» ed «esprimere») che Wittgenstein considera sono rispettivamente (i) l'impiego di un ulteriore nome, (ii) l'impiego di un'ulteriore proposizione. La distinzione «designare» / «esprimere» (*bezeichnen* / *ausdrücken*) prepara cioè quella che sarà fondamentale nel *Tractatus* tra «significare» (*bedeuten*, la relazione che lega nome e oggetto – 3.203) e «descrivere» (*beschreiben*, tra pro-

posizione e stato di cose – 3.144). Wittgenstein infatti caratterizza i nomi come espressioni semplici che «significano» (denotano) gli oggetti e il cui significato (*Bedeutung*) ci deve essere già noto al momento in cui intendiamo una proposizione. Le proposizioni invece sono combinazioni nuove di nomi già noti.

3.203 Il nome significa l'oggetto. L'oggetto è il suo significato.

4.026 I significati dei segni semplici (parole) devono esserci spiegati affinché li comprendiamo.

Invece

4.03 Una proposizione deve comunicare con espressioni vecchie un senso nuovo.

4.024 La si comprende se se ne comprendono le parti costitutive.

«La proposizione esprime ciò che io non so; ma ciò che io devo sapere per poterla enunciare, lo mostro in essa» (Wittgenstein 1974, appunti del 24.10.14). Il principio che Wittgenstein affermava nei *Quaderni* il 20.11.14 può quindi essere così riformulato. Accade che noi «comprendiamo il senso del segno proposizionale senza che ci sia stato spiegato quel senso» (4.02): basta conoscere il significato delle parti costitutive (4.024, 4.025). Ma il segno proposizionale («munito di senso»: si veda la proposizione 4) descrive per sua natura una situazione che ancora non conosciamo (non sappiamo infatti quale sia il valore di verità della proposizione che lo descrive: è essenziale che «la si può comprendere senza saper se è vera» (4.024). Infatti,

4 Il pensiero è la proposizione munita di senso.

3.05 Potremmo sapere a priori che un pensiero è vero solo se dal pensiero stesso (senza termine di confronto) se ne potesse conoscere la verità.

Ma questo è impossibile:

3.001 «Uno stato di cose è pensabile» vuol dire: Noi ce ne possiamo fare un'immagine.

2.225 Un'immagine vera a priori non v'è.

Vale a dire: una immagine vera *a priori* non sarebbe un'immagine (2.225), quindi il pensiero, per essere immagine di qualcosa, deve dirci qualcosa che potrebbe essere falso, cioè qualcosa che non conosciamo (viceversa un nome, una volta che sia stata stabilita la sua connessione con un "oggetto", diventa espressione di un sapere *a priori*, relativo alla "sostanza del mondo" – anche se si tratta di un "sapere" che non può essere falso).

Com'è possibile riuscire a comprendere il senso di una proposizione, se non si è vista effettivamente la situazione che alla proposizione corrisponde? Se ipotizziamo di poter andare oltre ciò che – per così dire – il "corpo materiale" della proposizione mostra in se stesso, dobbiamo servirci o (i) di una designazione – ma allora dovremmo introdurre dei nuovi nomi, che possiamo capire solo se ci è già noto il loro significato, quindi questa sarebbe «un'ulteriore parte costitutiva della proposizione», oppure (ii) dovremmo "esprimerlo" mediante una nuova «proposizione per la quale si riproporrebbe lo stesso problema che per quella

originale». Il risultato è che una proposizione, per poter descrivere una situazione, «deve inerirle essenzialmente» (4.03). Possiamo concepire il nuovo solo riducendolo al vecchio (il già noto – che ci si “mostra”: la categoria del “noto” coincide con la categoria di ciò che, ora, “vediamo”).

Devi dire qualcosa di nuovo, che però sia tutto vecchio.
Devi comunque dire soltanto qualcosa di vecchio – che però sia nuovo! [...]
Devi senz'altro portarti dietro qualcosa di vecchio. Ma per una costruzione.
(Wittgenstein 1980, 79, appunti del 1931)

Senza poter qui entrare in un'analisi accurata del rapporto tra Russell e Wittgenstein, un'idea del genere può considerarsi come uno sviluppo della teoria russelliana delle descrizioni, esplicitabile con le parole dello stesso autore inglese: «Un oggetto può essere descritto con dei termini che stanno all'interno della nostra esperienza, e allora la proposizione che c'è un oggetto che risponde a questa descrizione è una proposizione interamente composta di costituenti esperiti. Perciò è possibile conoscere la verità di questa proposizione senza fuoriscire dall'esperienza» (Russell 1996, 105). In effetti è questo il nocciolo della *picture-theory*:

- 2.12 L'immagine è un modello della realtà. (Corsivo mio)
- 2.15 Che gli elementi dell'immagine siano in una determinata relazione l'uno all'altro mostra che le cose sono in questa relazione l'una all'altra.
- 4.0311 Un nome sta per una cosa, un altro per un'altra cosa e sono connessi tra loro: così il tutto presenta – come un quadro plastico – lo stato di cose.

Nei Quaderni al 29.9.14 Wittgenstein annotava la famosa immagine: «Come quando al tribunale di Parigi un incidente d'automobile è rappresentato con pupazzi ecc.».

- 3.1431 Chiarissima diviene l'essenza del segno proposizionale se lo concepiamo composto, invece che di grafemi, d'oggetti spaziali (come tavoli, sedie, libri).
La posizione spaziale reciproca di queste cose esprime allora il senso della proposizione.

Dobbiamo considerare però che «il nome non è un'immagine del denominato. La proposizione enuncia qualcosa solo nella misura in cui è un'immagine!» e «La proposizione è un'immagine d'uno stato di cose solo nella misura in cui è articolata logicamente!» (Wittgenstein 1974, appunti del 3.10.14; cfr. anche 4.03 e 4.032).

Questo dovrebbe significare che, nel plastico, i vari singoli pezzi (le ruote, il parabrezza ecc.) non hanno da essere necessariamente immagini in senso iconico degli oggetti reali che si connettono a costituire l'incidente vero e proprio. Qui l'analogia non è del tutto calzante: i periti del tribunale sanno quale immagine reale corrisponde ai vari pezzi del plastico, perché hanno visto anche delle automobili reali: per loro i nomi effettivamente impiegati in realtà non sono i pezzi del plastico, ma il significato mentale (riferito alle automobili reali) associato ad ognuno di essi. Ma questo per Wittgenstein non è importante, purché abbiano tutti la stessa articolazione (molteplicità logica) per ognuno dei vari livelli che vengono connessi:

4.014 Il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, tutti stanno l'uno all'altro in quella interna relazione di raffigurazione che sussiste tra linguaggio e mondo. A essi tutti è comune la struttura logica.

Questa sola condizione, il possesso di una identica molteplicità logica, è cioè sufficiente a spiegare il rapporto tra elementi del plastico, significati mentali e oggetti reali. Almeno in misura approssimativa, il plastico e la composizione delle immagini mentali associate ai pezzi del plastico hanno la stessa molteplicità logica (nella misura in cui questo non si verifica, significa solo che l'immagine è imperfetta). Ma ciò che davvero è interessante è il rapporto tra significati mentali e oggetti che compongono la situazione reale. Infatti (I) i nomi non sono immagini in senso iconico, ma allora come può la combinazione dei nomi "raffigurare" la situazione? Però contestualmente (II) ci viene detto:

4.011 A prima vista la proposizione – quale, per esempio, è stampata sulla carta – non sembra sia un'immagine della realtà della quale tratta. [...] Eppure questi linguaggi segnici si dimostrano immagini, anche nel senso consueto di questo termine, di ciò che rappresentano.

Come si può dire che dei segni d'inchiostro raffigurino un fatto – ad es. un incidente stradale? Il testo è tanto perentorio che la maggior parte degli interpreti si sono sforzati di trovare nei segni stessi le tracce di una somiglianza (di qualche tipo) con il raffigurato. La difficoltà di soddisfare questo compito è evidente: ad es., anche a considerare solo una somiglianza di disposizione, «le relazioni possibili fra oggetti sono molte, ora nella disposizione grafica dei nomi non abbiamo che una relazione di successione, che potrà mostrare la relazione di successione fra gli oggetti denotati dai nomi. Allora le altre relazioni come potranno essere mostrate?» (Riverson 1970, 114).

La strategia interpretativa più diffusa è – come abbiamo già visto – di indebolire il requisito che Wittgenstein sembra porre. In particolare si accentua il peso che vengono ad avere un insieme di stipulazioni semantiche puramente convenzionali, prive di ogni capacità "raffigurativa". Dato che poi comunque esistono diversi contesti (ad es. ritratti e fotografie) in cui una buona misura di iconicità è comunque garantita, viene ammessa una pluralità di casi diversi (con maggiore o minore iconicità), di cui la *picture-theory* riuscirebbe a rendere conto ugualmente bene. Se però, in conclusione, siamo messi in grado, appunto, di spiegare adeguatamente anche i casi in cui l'iconicità è minima, non è più chiaro perché Wittgenstein abbia dato tanta importanza ai casi in cui l'iconicità è massima. In linea di principio, avremmo potuto trattare questa seconda tipologia di casi – ben più facile – anche solo con gli stessi strumenti predisposti per l'altro tipo di casi, più difficili. Sembrerebbe che Wittgenstein abbia semplicemente preso ispirazione da raffigurazioni come quella del plastico che sono anche iconiche e, nel tentativo di generalizzarne l'applicabilità, ne abbia ridotto sempre di più l'effettiva efficacia euristica. L'eventualità di un «segno proposizionale» che raffiguri anche iconicamente un fatto, rimarrebbe quindi alla fine solo un'osservazione che avrebbe un interesse fine a se stesso, ma sganciata dal resto del sistema.

Per provare a dar conto di questo insieme di problemi, possiamo fare riferimento alla tesi espressa da Emiliani (2004, 44): nella *picture-theory* «there is no difference between proposition and thought. What is essential to them is

that a propositional sign (which may consist in a configuration of signs on paper as well as in configuration of psychological elements) is in a relation of agreement-disagreement with reality». La proposta di analisi che avanzo è di provare a immaginare quali implicazioni avrebbe il caso in cui il segno proposizionale sia costituito appunto da «psychological elements». Se il segno proposizionale fosse costituito dall'immagine "mentale", esso sarebbe rigorosamente indistinguibile dal fatto reale, in quanto lo riesco a concepire: per distinguerli dovrei pensare un tratto che li differenzi – e allora quella precedente non sarebbe più la mia immagine mentale.

Anche se non esattamente in questi termini, è proprio un ragionamento di questo tipo che è implicito nell'equivalenza stabilita tra realismo e solipsismo (5.64): l'idea di qualcosa che vada oltre "il limite del pensiero" è un'idea in contraddizione con la propria stessa esistenza; quindi, se formulo il realismo, posso dargli solo quel tanto di significato che già il solipsismo da solo (rimanendo fermo all'evidenza immediatamente data) esprime – o meglio "mostra". Significato mentale e designato finiscono di fatto per coincidere: «Io sono il mio mondo. (Il microcosmo.)» (5.63)

5. Mente e significato

Più in generale, un'obiezione come quella di Rivero, riguardo alla «povertà ricombinatoria» dei segni grafici su di un foglio, trova una risposta molto naturale se si suppone che la somiglianza che viene postulata debba sussistere tra il fatto raffigurato e il "pensiero" (cfr. prop. 4): la «proposizione munita di senso» (la proposizione costituita di segni semplici ai quali sia stata associata già la relativa *Bedeutung*: in realtà quella che nei termini di Emiliani chiameremmo la proposizione costituita di «psychological elements»). Allora diventa chiaro – in termini intuitivi – perché all'ordine di composizione dei significati mentali debba corrispondere uno stesso ordine di composizione degli oggetti nel mondo: se le possibilità di ricombinazione delle posizioni sul foglio dei segni grafici sono troppo poche, basta pensare che le diverse combinazioni possibili nella realtà saranno da rappresentarsi inserendo un numero adeguato di nuovi nomi nella proposizione (ad es. "essere sul" tra "bottiglia" e "tavolo"). Le fattezze del designato (e le sue possibilità di combinazione) devono essere conservate non nel segno del nome, ma nel suo significato – che Wittgenstein considera in effetti essere stato già appreso ¹ –, e che si può dire sia il vero segno proposizionale, che fa riferimento a qualcosa di non dato. In questo modo si può dar conto anche del fatto che l'insieme delle regole che stabiliscono le possibilità di combinazione dei segni impiegati (la sintassi logica) deve essere noto senza presupporre il designato (che non è in effetti disponibile). L'identità di "forma logica" si riduce poi al requisito che proposizione e fatto abbiano la stessa "molteplicità logica" – lo stesso numero di parti costitutive semplici (nomi e oggetti).

Viceversa è significativo che Rivero, considerando essenziale nel *Tractatus* solo la costruzione di una semantica, riduca il valore della *picture-theory* alla costituzione di modelli «per mettere in evidenza le strutture, per capire il reale» (Rivero 1970, 136) – realtà che, però, potremmo accostare benissimo anche indipendentemente, anche se forse non con la stessa finezza.

¹ Ricorderà in seguito come, al tempo del *Tractatus*, la natura delle definizioni ostensive non gli fosse chiara, mostrando chiaramente che non considerava il rapporto tra i nomi e gli oggetti designati come il problema più importante (cfr. Waismann 1975, 198).

Ugualmente interessante è il fatto che Hintikka & Hintikka (1990, 142), difensori di un'interpretazione incentrata essenzialmente sulla sola semantica, concludano che «le “immagini” di cui parla Wittgenstein nel *Tractatus* non sono in realtà molto raffigurative», andando però contro affermazioni molto incisive come la 4.016 sulla grafia geroglifica.

Il risultato più importante di questa analisi è che possiamo spiegare l'importanza data da Wittgenstein al caso della raffigurazione iconicamente fedele: è questo infatti il caso che ci permette di render conto della raffigurazione “mentale” dei fatti, la quale è tanto “fedele” da consistere di immagini di fatto indistinguibili dal raffigurato.

L'immagine del plastico può essere così intesa: immaginiamo un bambino che non abbia mai visto delle automobili reali – vedendo il modellino vedrebbe di fatto (pur senza sapere niente delle automobili vere e proprie) qualcosa che è comune anche all'incidente reale. Ma la realtà che lui riconosce è solo quella del plastico. Si può dire: scambia il plastico per l'incidente vero e proprio (per quel tanto di comprensione che, per ipotesi, il bambino può possedere dell'incidente reale), ma l'“equivoco” è così perfetto che non può nemmeno concepire un evento come l'incidente reale che sia diverso in qualcosa dalla pura osservazione del plastico. Per lui tutta la realtà in questione è il plastico (scambiato, ad es., per un gioco).

Se si generalizza il modello della *picture-theory* a tutti i contenuti di conoscenza del soggetto epistemico (come è nella logica della teoria stessa), il risultato è lo stesso che dire che la mente opera interamente con “riduzioni” di quella che sarebbe la realtà raffigurata. Anche se, via via, queste sono sempre più articolate e sofisticate, accade sempre che scambiamo i fatti che fanno da immagine, per i fatti che costituirebbero la realtà “esterna” – che a questo punto ha i caratteri del noumeno kantiano.

Se introduciamo delle convenzioni per stipulare il significato dei nomi, vediamo nel significato di questi (debitamente composti) la scena reale – senza uscire dalla nostra conoscenza pregressa. Per comprendere compiutamente un “senso nuovo”, senza ridurlo con ciò stesso alla nostra comprensione pregressa dei nomi che costituiscono la proposizione, dovremmo pensare ciò che, per definizione, non è pensabile.

Il tentativo fatto da Wittgenstein di trovare una mediazione tra le esigenze teoriche – di segno opposto ma ugualmente importanti – da cui nascono l'istanza dell'idealismo e quella del realismo, è stato l'oggetto principale di questa ricerca, che accetta istanze provenienti sia dai New Wittgenstein, sia da filoni interpretativi più “tradizionali”. Si deve rimandare chiaramente ad approfondimenti successivi il proposito di svolgere in maniera adeguata il percorso che qui solo nella sua parte iniziale si è cercato di tracciare.

Bibliografia

- Anscombe, G.E.M. (1966). *Introduzione al «Tractatus» di Wittgenstein*. Roma: Ubaldini.
- Boncompagni, A. (2011). *Wittgenstein. Lo sguardo e il limite*. Milano-Udine: Mimesis.
- Bonino, G. (2008). *The Arrow and the Point: Russell and Wittgenstein's Tractatus*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Conant, J. (2006). Wittgenstein's Later Criticism of the Tractatus. In A. Pichler & S. Säätelä (a cura di), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works (172-204)*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Costello, D. (2006). "Making sense" of non-sense. In B. Stocker (a cura di), *Post-analytic Tractatus (99-127)*. Aldershot/Burlington: Ashgate.
- Crary, A. & Read, R. (a cura di) (2000). *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- Diamond, C. (1991). *The Realistic Spirit*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Emiliani, A. (2004). The Immediacy of Semantic Agreement. In A. Coliva - E. Picardi (a cura di), *Wittgenstein Today*. Padova: Il Poligrafo.
- Frascolla, P. (2000). *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*. Roma: Carocci.
- Hintikka, J. & Hintikka, M. (1990). *Indagine su Wittgenstein*. Bologna: Mulino.
- Hume, D. (1978). *Trattato sulla natura umana*. Roma-Bari: Laterza.
- Lando, G. (2012). *Forme, relazioni, oggetti*. Milano-Udine: Mimesis.
- Lippitt, J. & Hutto, D. (1998). Making sense of nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98(3), 263-286.
- Marconi, D. (2002). Il «Tractatus». In Id. (a cura di), *Guida a Wittgenstein*. Roma-Bari: Laterza.
- Riverso, E. (1970). *Il pensiero di Ludovico Wittgenstein*. Napoli: Libreria Scientifica.
- Russell, B. (1996). *Teoria della conoscenza*. Roma: Newton Compton.
- Waismann, F. (1975). *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Waismann*. Firenze: La Nuova Italia.
- Wittgenstein, L. (1954). *Tractatus logico-philosophicus*, con *Introduzione* di B. Russell. Milano-Roma: Bocca.
- Id. (1974). *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi.
- Id. (1980). *Pensieri diversi*. Milano: Adelphi.



Philosophy Kitchen – Rivista di filosofia contemporanea
è una rivista scientifica semestrale soggetta agli standard internazionali
di peer review

Università degli Studi di Torino
Via Sant’Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Alberto Giustiniano — Caporedattore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Carlo Molinar Min
Giulio Piatti
Claudio Tarditi
Nicolò Triacca
Danilo Zagaria

Collaboratori

Lidia Malcotti
Samuel Re

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Barry Smith (University at Buffalo)
Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)
Pierre Montebello (Université de Toulouse II - Le Mirail)
Luciano Boi (EHESS -École des hautes études en sciences sociales)
Achille Varzi (Columbia University)
Cary Wolfe (Ryce University)
Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)
Gianluca Cuzzo (Università degli Studi di Torino)
Rocco Ronchi (Università degli Studi dell’Aquila)
Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)
Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)
Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)

