

Bollettino Filosofico

XXIX (2014)

Analitici e Continentali



Bollettino Filosofico

XXIX (2014)

Analitici e Continentali

Publicata da:
FedOAPress - Università di Napoli "Federico II" Piazza Bellini 59-60
80136 Napoli
Realizzata con Open Journal System
ISSN: 1593 -7178
E-ISSN 2035 - 2670

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editorial Board

Director

Pio COLONNELLO

Editors' Committee

John ABBARNO (University of Buffalo – New York) · Mauricio BEUCHOT
PUENTE (IIFL-UNAM – México) · Franco BIASUTTI (Università di Padova) ·
Horacio CERUTTI GULDBERG (CIALC-UNAM – México) · Enrique DUSSEL
(UNAM – México) · Roberto ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane –
Firenze) · Raúl FORNET BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI
(Università di Bologna) · Sergio GIVONE (Università di Firenze) · Enrica LISCIANI
PETRINI (Università di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli
“Federico II”) · David ROBERTS (University of Georgia - USA)

Consulting Editors

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Romeo BUFALO (Università
della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università della Calabria) ·
Felice CIMATTI (Università della Calabria) · Ines CRISPINI (Università della
Calabria) · Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria) · Claudia STANCATI
(Università della Calabria) · Silvia VIZZARDELLI (Università della Calabria)

Managing Editors

Vincenzo BOCHICCHIO (Managing Editor in Chief)

Stefano SANTASILIA (Secretary)

Giuseppe BORNINO

Silvano FACIONI

Luca LUPO

Marco RISADELLI

Ivan ROTELLA

Emilio SERGIO

Indice

1 *Premessa*

Pio Colonnello

Focus

3 Carla Bagnoli

L'argomento costruttivista contro l'empirismo

28 Enrico Berti

"Analitici" e "continentali" di quali continenti?

48 Josep E. Corbí

Self-knowledge, Authenticity and Obedience

73 Franca D'Agostini

Analitici e continentali: un progetto fallito?

91 Manuel de Pinedo – Manuel Heras Escribano

Phenomenology and pragmatist conceptions of cognitive science

119 Roberto Mancini

Il bene e il metodo. Riflessioni sull'eredità della filosofia continentale del Novecento

138 Carlos J. Moya

La filosofía Analítica: una aproximación genética

162 Carlo Sini

Realtà e verità

175 Brian Smith

How do we Recognize Structural Realism?

Forum

202 Domenico Cortese

Logics of agreement. Quine's naturalism between pragmatism and a Derridean impasse

227 Marco Damonte

Mappare la filosofia contemporanea: il ruolo della Filosofia della Religione

251 Deborah De Rosa

Foucault e gli analitici: un'insospettata parentela

265 Verbena Giambastiani

Kant: pomo della discordia tra analitici e continentali

289 Guido Seddone

«Non ci sono fatti, solo interpretazioni»: la linea rossa che unisce Nietzsche alla filosofia analitica

Premessa

Il dibattito filosofico attuale registra fedelmente le mutazioni della società contemporanea e manifesta le sue stesse frantumazioni, specialismi, difficoltà di dialogo che talvolta sembrano sfiorare l'incomunicabilità. In una simile congiuntura le categorizzazioni teoretiche e storiografiche, oltre a rispondere al bisogno di "mettere ordine" nel dibattito, possono rappresentare una preziosa occasione per rilanciarlo, vivificarlo e trasformarlo, rendendo visibili differenze e affinità tra le varie posizioni in gioco e dischiudendo, attraverso il confronto e il dialogo, nuovi orizzonti teorici e possibilità di pensiero.

La distinzione tra analitici e continentali rappresenta un decisivo punto di riferimento storiografico e teorico, dal quale prendere le mosse per orientarsi in uno scenario estremamente complesso in cui si intrecciano, con l'opposizione e il dialogo, anche sofisticate forme di contaminazione tra tradizioni filosofiche. A quindici anni di distanza dalla pubblicazione del volume di Franca D'Agostini, *Analitici e continentali*, che proponeva un inventario di questo fondamentale confronto, il "Bollettino" intende ripensare nel suo complesso la questione alla luce delle diverse sensibilità filosofiche con le quali gli studiosi europei, americani e di altre aree geografiche affrontano tale argomento. Di qui l'idea di dedicare ad analitici e continentali il numero della rivista, nell'intento di redigere un bilancio critico e di proporre una visione d'insieme dell'attualità filosofica e delle genealogie che ne costituiscono lo sfondo storico.

Pio Colonnello

FOCUS

CARLA BAGNOLI

L'argomento costruttivista contro l'empirismo

Come precisare la differenza tra la filosofia analitica e la filosofia continentale è sempre stata una questione controversa, ma negli ultimi anni le risposte si sono complicate e moltiplicate soprattutto per l'evoluzione della filosofia analitica oltre i confini dell'analisi logico-semantica e per l'emergenza delle scienze cognitive che da una parte rappresentano una sfida significativa al metodo analitico e dall'altra hanno arricchito l'ambito di ricerca e la metodologia filosofica¹. Se il criterio storiografico è parso determinante agli storici della filosofia analitica, altri hanno preferito un doppio criterio "di appartenenza" e di "metodo" o "stile" filosofico². Personalmente, ritengo che questi criteri siano tutti piuttosto problematici e inaffidabili, ma mi arrendo subito di fronte alla complessità della questione di come definire la filosofia analitica in contrapposizione a quella continentale, soprattutto perché mi sembra un esercizio sterile. Mi preme il tentativo di trovare contaminazioni fertili tra metodi e tradizioni di pensiero diverse, piuttosto che il tentativo di trovare un criterio per la purezza di una scuola analitica. È, infatti, indagando tali contaminazioni che emergono dibattiti molto fecondi, prevalentemente di confine tra ambiti diversi di indagine filosofica; perché, se è difficile e sterile isolare certe scuole, è

¹ Mi riferisco non solo alle benvenute contaminazioni tra psicologia empirica, scienze della mente e filosofia, ma anche alla cosiddetta *empirical philosophy* che ritengo basata su equivoci sulla natura dell'indagine filosofica e sulle sue (pericolose) implicazioni pratiche.

² Cfr. D'Agostini, Vassallo (2002), p. xiii. Cfr. Soames (2003), e l'opera monumentale Beaney (2013). In riferimento a una polemica interessante a proposito del metodo linguistico, cfr. Preston (2007). Per un parziale confronto sul rapporto tra filosofia analitica e tradizione filosofica cfr. Sorell, Rogers (2013).

altrettanto pericoloso e infruttuoso identificare le problematiche filosofiche secondo una mappa ricevuta dei settori disciplinari.

Quanto sia diversificato e contaminato il percorso della filosofia analitica può essere illustrato in modo esemplare dal caso dell'etica. All'inizio del secolo i filosofi morali analitici si interessano prevalentemente di meta-etica, nel senso angusto di "studio del linguaggio morale", ovvero del comportamento logico-semantico attribuito a certi concetti etici privilegiati, come "buono" o "giusto". Con qualche approssimazione, si può dire che l'approccio meta-etico prevale indiscusso fino agli anni settanta, quando vi è una ripresa vigorosa dell'etica normativa, soprattutto grazie all'impatto della filosofia di John Rawls³. Se Rawls ha rappresentato una svolta decisiva nella filosofia politica, la sua influenza non è stata minore nella filosofia morale. Le sue lezioni di filosofia morale hanno formato una generazione di filosofi kantiani che hanno profondamente rinnovato il dibattito etico,⁴ e il suo *Kantian Constructivism in Moral Theory*⁵ ha introdotto non solo una nuova interpretazione di Kant, ma un modo nuovo di concepire le questioni centrali della filosofia politica e morale, come l'oggettività, la possibilità di disaccordi radicali e l'efficacia del ragionamento.

In questo articolo mi propongo di presentare il costruttivismo come un caso esemplare – una sorta di *case study* – per mostrare come la contaminazione tra temi analitici e continentali sia importante e proficua. Presento il costruttivismo etico come una famiglia di teorie meta-etiche che si occupa della natura della normatività proponendo una certa concezione della ragione pratica, piuttosto che discutere del costruttivismo come teoria normativa o, ancor più specificamente, come teoria dell'obbligo

³ Per una ricostruzione interessante si vedano Darwall, Gibbard, Railton (1993), cfr. anche Bagnoli (2002).

⁴ Cfr. Rawls (2000). Su queste lezioni si sono formati filosofi come Christine Korsgaard, Thomas Hill, Andrews Reath, Onora O'Neill, Barbara Herman, Nancy Sherman, Elijah Millgram, Tamar Schapiro, e Anthony S. Laden.

⁵ Rawls (1980).

morale⁶. Infatti, è proprio il costruttivismo come teoria meta-normativa che può servire allo scopo di questo articolo, cioè, ad esemplificare le fruttuose contaminazione alle quali ho appena accennato.

1. Il costruttivismo kantiano e la critica all'empirismo

C'è un senso ovvio in cui il costruttivismo kantiano è il frutto di una contaminazione, poiché tale teoria fa la sua comparsa proprio nel tentativo di introdurre nel dibattito, ormai esausto, tra relativisti e realisti, nuova linfa vitale attraverso la rilettura di Kant. A Kant Rawls riconosce il merito di aver proposto una concezione dell'oggettività differente da quella promossa dai realisti, eppure non relativista. Le *Lezioni di filosofia morale* di Rawls, sebbene pubblicate solo nel 2000, sono state decisive nella formazione di due generazioni intere di studiosi kantiani e hanno dato avvio ad un profondo cambiamento nell'interpretazione degli scritti kantiani, inaugurando la cosiddetta *Harvard reading*. Se questa interpretazione sia corretta o meno dal punto di vista esegetico e storiografico non è la questione di cui intendo occuparmi qui, anche se ritengo che abbia meriti indiscutibili⁷; lo scopo di questo articolo, però, è indicare come tale interpretazione abbia individuato un'opzione teorica nuova che ha determinato una profonda trasformazione anche in seno ai dibattiti di orientamento analitico. In particolare, il costruttivismo kantiano ha posto in discussione due dogmi della filosofia pratica analitica: la concezione *empirista* dell'esperienza morale, della soggettività e della corporeità; e la concezione *strumentale* della ragione pratica.

Come sostiene Christine M. Korsgaard in *Realismo e costruttivismo nella filosofia morale del XX secolo*, se ci sono differenze importanti tra l'empirismo del XVIII secolo contro il quale scriveva Kant e l'empirismo logico da cui prende avvio la meta-etica del secolo scorso, ci sono somiglianze decisive,

⁶ Sulle definizioni di costruttivismo in etica e meta-etica, cfr. Street (2010), Bagnoli (2011a).

⁷ Cfr. Sensen (2013), Bacin (2013).

proprio per la questione della natura a un tempo pratica e oggettiva della ragione⁸. Nel XVIII secolo, la contrapposizione tra razionalismo ed empirismo si articola intorno alla questione delle origini dei concetti etici, sul contrasto tra ragione e passioni. Invece, per l'empirismo logico si qualifica in primo luogo per il modo di analisi dei concetti, e solo secondariamente come una tesi sull'origine empirica di certi concetti. L'ipotesi empirista è che i concetti etici si possano studiare "da anatomisti", con i metodi delle scienze empiriche, proprio perché hanno origine nelle passioni, che costituiscono la nostra esperienza soggettiva della morale. Implicitamente, la tesi sull'origine dei concetti etici dai sentimenti o dalle passioni è quindi associata alla difesa di una forma di non-cognitismo: i concetti etici non servono ad articolare la conoscenza e non hanno contenuto cognitivo, ma sono espressivi di stati emotivi o passioni. Anche nel dibattito più recente tra realismo e anti-realismo etico, permane l'assunzione che la funzione dei concetti che veicolano la conoscenza sia quella di descrivere la realtà⁹.

Abbandonando questa tesi, invece, si riesce a dar conto di teorie della ragione pratica che si occupano di giudizi che hanno contenuto cognitivo ma che sono anche pratici, nel senso che identificano ragioni per l'azione e considerazioni che orientano l'agente nel mondo, spiegando la sua efficacia. A differenza delle teorie anti-realiste empiriste, il costruttivismo non tratta i giudizi pratici come espressivi di desideri e sentimenti e, per questo, motivanti. Il carattere pratico del giudizio è, infatti, da intendere in modo differente e, per certi versi anche più ampio, della capacità di motivare all'azione sulla quale si concentrano gli empiristi. Questo senso più ampio riguarda sia la normatività che l'autorità del giudizio in prima persona. D'altra parte, i giudizi pratici sono cognitivi in un senso diverso dai giudizi epistemici, speculativi o scientifici. Infatti, il costruttivismo è

⁸ Cfr. Korsgaard (2013), pp. 76-77.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 77.

discontinuista rispetto alla relazione tra etica e scienza, in quanto argomenta che questi ambiti hanno una diversa ontogenesi. Per l'ambito pratico, le ragioni per l'azione, sono costruite per il tramite del ragionamento. Per rendere conto dell'ontologia morale è perciò cruciale la ragione per l'azione. È proprio questa nozione che svolge un ruolo decisivo nella critica all'empirismo, come anche nella critica al realismo. L'idea centrale del costruttivismo è che il carattere pratico dell'etica debba essere spiegato non tanto in termini psicologici, facendo riferimento alla capacità motivante dei giudizi morali, ma in termini normativi, ovvero facendo riferimento all'autorità che tali ragioni hanno sull'agente. Questa concezione cognitivista ma pratica dei giudizi si basa su una certa concezione dei concetti, anch'essa alternativa all'empirismo.

A proposito della natura dei concetti, l'ipotesi kantiana è che ce ne siano alcuni che sorgono “in occasione dell'esperienza mediante riflessione”, e sono perciò puri, anche se non innati¹⁰. Si tratta, dunque, di una tesi che si differenzia sia dalla posizione degli empiristi, secondo la quale tutti i concetti sono empirici, che derivano direttamente dall'esperienza sensoriale (e quindi non sono puri), sia dalla tesi secondo la quale certi concetti sono innati e indipendenti dall'esperienza. Per l'etica, questa ipotesi è particolarmente utile perché apre una terza via particolarmente importante per comprendere il ruolo “pratico” della riflessione. Parlare di ruolo pratico della riflessione può sembrare un ossimoro, ma la tesi centrale delle teorie della ragione pratica è proprio che la riflessione (ordinata secondo ragione) ha un ruolo pratico. Per il costruttivismo kantiano, questo ruolo è pratico nella misura in cui è costruttivo o produttivo. Questa tesi è, prima di tutto, una tesi ontologica; essa riguarda, infatti, l'ontogenesi delle ragioni morali. A questo proposito, ci dice che il contenuto delle ragioni è costruito, oppure che i cosiddetti “fatti morali” sono il risultato di procedure corrette di ragionamento di soggetti empirici dotati di sensibilità morale e

¹⁰ Cfr. Kant (1785), p. xxviii e 233 s.; Bacin (2013).

quindi non hanno uno statuto ontologico indipendente dal ragionamento e dall'esistenza di soggetti razionali.

Sulla base di queste ipotesi, il costruttivismo istruisce anche una concezione più complessa dell'esperienza morale. A differenza di quanto emerge dalle teorie etiche di ispirazione empirista, il costruttivismo kantiano sostiene che l'esperienza morale non è esperienza diretta di un certo ambito della realtà, né l'esperienza dei sentimenti morali. Piuttosto, c'è un certo tipo di conoscenza pratica che si ha quando si riflette su come agire o come giudicare, proprio perché siamo dotati di sensibilità morale. La riflessione è di cruciale importanza perché media gli impulsi e le reazioni che abbiamo in quanto incorporati, radicati e situati, ma non costruisce i suoi oggetti dal nulla. La sensibilità e l'esperienza morale sono, perciò, il punto di partenza di costruzione della riflessione. Bisogna chiarire però in che senso: non si tratta di principi primi che fungono da fondamenti, come accade nelle teorie realiste della giustificazione razionale. Né la costruzione consiste nella proiezione dei sentimenti morali, come per esempio sostiene Simon Blackburn¹¹. Si tratta, invece, di una costruzione vincolata da norme costitutive del ragionamento. Per dare conto di queste norme e del loro carattere costitutivo, bisogna partire dai soggetti che fanno ricorso al ragionamento, alle loro caratteristiche psicologiche e alle condizioni nelle quali essi operano. In altre parole, bisogna tracciare il profilo psicologico del soggetto pratico.

2. Soggetti pratici

Si potrebbe pensare che la critica dell'empirismo sia il primo passo per il recupero di certa metafisica kantiana, ma il costruttivismo si propone proprio come teoria "non metafisica", per differenziarsi anche dal realismo, secondo le linee argomentative della critica kantiana al razionalismo dogmatico. Sebbene il costruttivismo kantiano non accolga una nuova

¹¹ Cfr. Blackburn (1998).

metafisica, esso si riappropria, però, di problemi che la filosofia analitica aveva messo da parte come “metafisici”, per esempio la questione della scelta libera e autonoma, la natura della volontà e il ruolo dell’esperienza morale nella conoscenza pratica. Questi problemi ritornano al centro dell’agenda costruttivista, che li recupera come parte di una “psicologia morale”, in contrapposizione alla psicologia empirista. Il termine “psicologia morale” si associa solitamente a G.E.M. Anscombe, in riferimento alla spiegazione filosofica dell’agire intenzionale. Non si tratta tanto di una suddivisione disciplinare dell’etica, quanto piuttosto dello «studio del ruolo che una concezione ha nella vita umana: il modo in cui organizza il ragionamento morale, la concezione di persona che presuppone, il ruolo sociale che essa assume»¹². La psicologia morale kantiana è a priori, nel senso che non si fonda sulla psicologia empirica, ma certamente sottostà a criteri di plausibilità descrittiva, ovvero, si propone di spiegare l’agire intenzionale in modo compatibile con le teorie psicologiche empiriche attuali. L’aspetto psicologico della ragione pratica è importante perché la teoria del ragionamento pratico vuole spiegare l’efficacia dell’agire. Se una teoria del ragionamento pratico è implausibile, irrealistica o inapplicabile ciò inficia proprio il suo carattere “pratico”¹³. Questa richiesta è particolarmente urgente e pressante per le teorie del ragionamento pratico che propongono standard ideali di comportamento. Tali ideali hanno funzione regolativa: il progresso morale è inteso nei termini dell’approssimazione a un ideale irraggiungibile, la virtù è definita come la lotta che si sostiene con le proprie inclinazioni per avvicinarsi a tale ideale. Siccome è un’idea della ragione, la legge morale non può essere realizzata pienamente, ed è esperita come un vincolo: la procedura dell’imperativo categorico ci fornisce questo vincolo. Ciò significa che la procedura dell’imperativo categorico porta la legge morale più vicina alle

¹² Herman (2000), p. x

¹³ Cfr. Scheffler (1992), p. 8.

nostre intuizioni e, se questo è vero, allora deve trovare conferma nella nostra esperienza morale ordinaria.

Secondo l'etica kantiana ciò è possibile perché siamo dotati di una capacità trascendente ad agire secondo la nostra concezione della legge pratica, anche quando questa è in conflitto diretto con i nostri interessi. Il costruttivismo kantiano reinterpreta questa capacità in un modo meno impegnativo dal punto di vista metafisico e soprattutto compatibile con una psicologia empirica. La tesi più forte e caratteristica di questo approccio è che la psicologia morale è parte costitutiva della teoria della ragione pratica. Per spiegare l'efficacia della ragione, e dunque la sua rilevanza pratica per esseri quali noi siamo, e non per esseri idealizzati ai quali dovremmo tendere, bisogna prendere in considerazione le nostre caratteristiche psicologiche effettive, in particolare la nostra sensibilità morale. La sensibilità morale ha un ruolo centrale perché è il *locus* dell'autonomia, il modo in cui rispondiamo alla legge pratica, dato che siamo animali auto-riflessivi capaci di auto-legislazione. Ciò comporta un requisito metodologico minimo, ovvero, che la teoria della normatività si basi su una psicologia morale credibile, senza il cui supporto le pretese oggettiviste della ragione rimangono ingiustificate, perché inapplicabili a esseri quali noi siamo. Anziché di esseri razionali, si parla perciò di "soggetti pratici", animali dotati di ragione. Da questo punto di vista, il costruttivismo kantiano è un tentativo di arricchire la concezione kantiana di agente morale come "soggetto pratico", ripensando anche il ruolo del corpo, della sua deperibilità e vulnerabilità. Questa caratterizzazione ha un ruolo fondamentale per ogni teoria del ragionamento pratico in quanto indica il carattere limitato e parziale della razionalità umana. Nella concezione costruttivista, però, questa limitatezza e parzialità non è segno di imperfezione rispetto al modello idealizzato di razionalità, ma elemento costitutivo e, in questo senso, anche fonte determinata di conoscenza, per esempio attraverso i desideri, le emozioni e le percezioni del corpo.

3. Agenti idealizzati, soggetti concreti

Il ruolo della psicologia morale nel costruttivismo kantiano non è stato sempre ben compreso. Da una parte il riferimento all'identità dell'agente come punto di partenza della costruzione razionale è sembrato una concessione al realismo. Molti critici ritengono che il costruttivismo kantiano presuma una posizione metafisica discutibile sullo status degli agenti e che, proprio per questo, non sia una posizione meta-etica davvero alternativa nel dibattito realismo/anti-realismo¹⁴. Dall'altra parte, invece, si obietta che prendendo sul serio la mutua dipendenza dei soggetti pratici e il ruolo che la loro sensibilità morale gioca per l'autorità della morale si offre una concezione troppo indebolita dell'oggettività etica, che comporta il riconoscimento di aspetti soggettivi dell'autorità e per questo si espone all'obiezione di soggettività¹⁵. Il dibattito sulle prospettive di una concezione costruttivista della meta-normatività è molto vivace e articolato. Ma per gli scopi di questo articolo mi interessa prendere in considerazione una critica più specifica all'etica kantiana, che si è affermata nella teoria femminista. Si tratta di una critica particolarmente rivelatrice per la questione delle contaminazioni tra filosofia analitica e continentale. Nonostante la distinzione accreditata tra "femminismo analitico" e "continentale", ci sono importanti punti di convergenza tra le due tradizioni del femminismo contemporaneo, proprio rispetto all'etica kantiana. La teoria femminista di impostazione analitica parte dalla filosofia del linguaggio per proporre una critica all'ontologia e all'essentialismo e alla teoria della conoscenza kantiana, mentre la teoria femminista continentale è ben più variegata. Tali tradizioni convergono in una critica alla concezione kantiana dell'agente morale come agente razionale.

¹⁴ Si vedano p.e. Hussain, Shah (2006), (2012), (2013) e Bagnoli (2013a).

¹⁵ Questa è l'obiezione già formulata da Robert Nozick alle versioni costruttiviste o strutturaliste della teoria kantiana (Nozick 1981, p. 551). Un'obiezione analoga è mossa alla mia teoria costruttivista da Krasnoff (2013), p. 104, alla quale ho replicato in Bagnoli (2013b), pp. 180-182.

Per esempio, Linda Alcoff riprende Maurice Merleau-Ponty e Hans-Georg Gadamer con l'intento di riformulare il concetto di identità in un modo più rispettoso del ruolo e dei caratteri distintivi delle donne¹⁶. Il corpo e le esperienze corporee, sensoriali, emotive e percettive, variano secondo il genere. Si tratta di differenze che sorgono per il concorrere di cause biologiche e culturali. Queste differenze producono modi di orientarsi diversamente nel mondo o, come dice Alcoff, "orizzonti" differenti¹⁷. La soluzione che viene prospettata è quella di riconoscere l'aspetto corporale dell'identità morale e quindi ancorare il concetto di agente razionale a quello di corpo. Se il corpo è il luogo privilegiato di esperienza soggettiva, uomini e donne non hanno solo esperienze davvero diverse, ma anche un profilo epistemico differente. Vi sarebbe dunque uno status epistemico di genere, contro la tesi kantiana dell'eguaglianza dei soggetti rispetto alla possibilità di conoscenza e anche alla tesi del valore dell'umanità.

A questo tipo di obiezione si può e si è tentato di rispondere in vari modi. In primo luogo, si può sostenere che la tesi dell'eguaglianza rispetto alla possibilità di acquisire conoscenza pratica o teoretica non è una tesi sindacabile, perché sta a fondamento della possibilità di criticare secondo criteri pubblici. Questo genere di argomento non concede niente alla critica femminista, nel senso che respinge la rilevanza di considerazioni di genere. In secondo luogo, si può cercare di rispondere ricorrendo ai testi kantiani. C'è, appunto, una stagione degli studi kantiani che insistono sugli studi antropologici kantiani e sui presupposti empirici dell'etica formale, primo fra tutti *Kant's Impure Ethics* di Robert Loudon¹⁸. Loudon sostiene che l'etica empirica sta alla base del sistema morale kantiano. Siccome gli esseri umani in quanto animali razionali sono obbligati a creare un sistema di fini condivisi, bisogna che tale sistema sia specificabile e applicabile date la psicologia di tali agenti e della

¹⁶ Cfr. Alcoff (2005), cfr. anche Benhabib (1987).

¹⁷ Cfr. Alcoff (2005), p. 176.

¹⁸ Loudon (1991).

struttura del mondo che essi abitano. Questo approccio riconosce un ruolo importante alle considerazioni empiriche (antropologiche, storiche e psicologiche), ma non tenta di fondare l'obbligo morale di esse. L'etica "impura" non fornisce una fondazione differente, empirica, dell'obbligo morale; è solo un'applicazione dell'etica pura. Essa serve da completamento all'etica pura nel senso che ne specifica le condizioni di applicabilità. Si potrebbe dire che l'etica pura è pensata per gli esseri umani in quanto razionali, quindi illustra un modello idealizzato e astratto; l'etica impura, invece, è pensata per gli esseri umani in quanto animali razionali. Questo completamento è cruciale per la questione dell'efficacia pratica dell'etica pura, ma non ne sostituisce il fondamento. Si tratta, a mio avviso, di un approccio molto interessante e proficuo all'etica kantiana, ma non va nella direzione che si attende la teoria femminista. Infatti, dall'etica impura non si può arrivare a identificare obblighi che sono specifici rispetto a certi soggetti empirici, per esempio, le donne. Anzi, una delle nozioni cardinali di questo approccio è quella di progresso morale, che riguarda tutti gli esseri razionali, allo stesso modo e indipendentemente dal genere.

In realtà c'è stato proprio un cambiamento radicale nella teoria kantiana anglo-americana che dimostra quanto siano interconnessi questi percorsi. Il costruttivismo kantiano è, infatti, un tentativo di arricchire la concezione kantiana di agente morale, ripensando anche il ruolo del corpo, della sua deperibilità e vulnerabilità per spiegare il carattere limitato e parziale della razionalità umana, ma anche per concepire questa limitatezza e parzialità come fonte di conoscenza, attraverso le emozioni e le percezioni. Questi suggerimenti sono annunciati, sebbene non sviluppati pienamente, già in *Constructions of Reasons. Explorations of Kant's Practical Philosophy* di Onora O'Neill, a mio avviso uno dei testi fondamentali per comprendere l'agenda filosofica generale del costruttivismo

etico e le sue implicazioni dal punto di vista meta-etico¹⁹. O'Neill ha il merito di aver chiarito che Kant inserisce l'azione umana all'interno di una tipologia piuttosto variegata dell'agire che include, almeno l'agire animale e l'agire di agenti non razionali, l'agire di esseri razionali finiti dalla volontà limitata, e l'agire di esseri razionali dalla "volontà santa"²⁰.

Ma la revisione più significativa introdotta dal costruttivismo riguarda, a mio avviso, la questione del ruolo delle emozioni in una concezione kantiana della deliberazione e dell'identità dell'agente morale, che inevitabilmente porta con sé una riconsiderazione sostanziale del ruolo del corpo nell'esercizio della razionalità pratica. Per esempio, in *Integrity and Impartiality*, Barbara Herman sostiene:

c'è ragione di incoraggiare l'influenza complementare delle emozioni anche quando il motivo del dovere è sufficiente a portare avanti l'azione richiesta. Un agente le cui emozioni cooperano con il motivo del dovere ha un tipo desiderabile di unità interna; è una buona cosa, dal punto di vista dell'agente, e che sia affievolita la lotta interna sulla cosa giusta da fare. La lotta con le emozioni recalcitranti non è un segno speciale di virtù morale. In effetti, Kant pensa che sia nostro dovere fare conto sui nostri sentimenti naturali empatici, per situare la sensibilità speciale agli altri al servizio di beneficenza, per incrementare lo spettro dei casi dove possiamo essere di aiuto (*DV* 456). La tesi kantiana è piuttosto che il completamento del motivo del dovere con le emozioni non morali non possa essere moralmente necessario. Cioè, il motivo del dovere deve essere in sé sufficiente ad agire secondo quel che è moralmente richiesto²¹.

¹⁹ O'Neill (1989), Cfr. Archard, Deveaux, Manson, Weinstock (2014), sezione I.

²⁰ O'Neill (1989), p. 73. Cfr. Korsgaard (2008a).

²¹ Herman (1993), p. 32. Questa tesi è stata prima e con forza sostenuta da Onora O'Neill, cfr. O'Neill (1989), p. 86. La posizione contraria, sostenuta da Allen Wood, è che non ci possano essere azioni morali sovradeterminate dal punto di vista psicologico, perché la mera presenza del movente basato sull'inclinazione inquina il motivo del dovere e sottrae valore morale all'azione, cfr. Wood (2008), p. 26, cfr. anche Baron (2014) e la replica in O'Neill (2014), pp. 220-222.

In questo modo, Herman ammette la possibilità di azioni sovradeterminate, nelle quali il valore morale dipende dal motivo del dovere, ma che sono anche favorite dalle emozioni. Le emozioni non alterano il valore morale dell'azione, ma sono comunque importantissime dal punto di vista dell'integrità psicologica dell'agente. È di certo preferibile avere una sensibilità conforme alle richieste fondamentali della morale, piuttosto che dover perennemente lottare contro le emozioni recalcitranti. Per questo abbiamo il dovere di coltivare la sensibilità morale, sebbene non ci possa essere il dovere di avere emozioni morali: un tal dovere non ha senso.

Ci sono due elementi chiave, a questo proposito: i desideri e le emozioni (o, in gergo kantiano le inclinazioni). Su entrambe le questioni la teoria costruttivista propone soluzioni non solo plausibili dal punto di vista empirico, ma importanti per il riconoscimento della corporeità e del carattere situato degli agenti.

Korsgaard cerca di far posto al ruolo delle inclinazioni (emozioni e desideri) trattandole come elementi proto-normativi:

nella teoria di Kant, un'inclinazione è un certo tipo di disposizione verso qualcosa, fondata sulla natura sensibile, di fronte alla quale siamo passivi. Per conto loro le inclinazioni non hanno forza normativa; non sono ragioni. Ma servono come "moventi" – il che significa che siamo predisposti a trattarle come ragioni e quindi ad adottare massime di azione fondate su di esse [...] Il punto essenziale è che l'adozione di un fine è concepito come atto libero della persona stessa. Le inclinazioni propongono, ma è la persona stessa che dispone²².

Più tardi, dirà che le emozioni contano come percezioni di ragioni, appunto sempre enfatizzandone l'aspetto passivo, e quindi il ruolo psicologico non normativo, ovvero direttamente autorevole.

²² Korsgaard (1997), p. 46.

In particolare, Herman ha contribuito in modo decisivo a proposito del ruolo dei desideri nella motivazione morale. In contrasto con una certa tradizione kantiana, secondo la quale l'azione motivata dal senso del dovere è completamente indipendente dai desideri naturali, Herman ha argomentato a favore di una concezione dinamica del desiderio. Assumere una scissione radicale tra desideri naturali e senso del dovere rende incomprensibile la motivazione morale. A differenza degli empiristi, il costruttivismo distingue tra desideri e ragioni, ma offre una concezione ben più articolata e robusta del desiderio, recuperando tesi del cognitivismo aristotelico²³. In un senso generico e indeterminato, che indica lo stato di un organismo che lo dispone all'attività, il desiderio non costituisce una ragione per l'azione, né genera direttamente ragioni per l'azione, anche se può darci l'occasione di deliberare razionalmente²⁴. Ma il fatto che siamo esseri razionali incide anche sul tipo di desideri che possiamo avere; essi sono sensibili alla ragione e quindi educabili secondo i principi razionali²⁵. L'argomento dell'educabilità e sensibilità dei desideri e delle emozioni è certamente una risorsa decisiva per la teoria kantiana. Ne segue che l'educazione morale deve svolgere un ruolo importante nel sensibilizzare i desideri alla ragione, in modo da sviluppare una solida motivazione morale. Abbandonata la dicotomia tra desideri e sentimenti naturali e razionali, la sensibilità diventa una categoria di stati motivazionali eterogenea ma dinamica e perciò capace di importanti trasformazioni. In particolare, l'indeterminatezza della categoria del desiderio diventa un vantaggio importante. Infatti, è proprio per via di questa caratteristica indeterminatezza del desiderio che si pone il problema della scelta e la possibilità dell'educazione. Proprio

²³ Proprio su questo aspetto la psicologia morale costruttivista ha trovato nella tradizione aristotelica i suoi interlocutori più congeniali, cfr. Engstrom, Whiting (1997), cfr. anche Herman (1997), Sherman (1997), Bagnoli (2013b), Engstrom (2013), Bagnoli (2014).

²⁴ Cfr. Herman (2008), p. 7.

²⁵ Cfr. Herman (2008), p. 9, cfr. anche Bagnoli (2014).

perché il desiderio non è una categoria di stati mentali determinati, fissi e vincolati a fini e oggetti precisi, bensì si tratta di disposizioni all'azione naturali e originarie ma malleabili. In virtù di queste disposizioni naturali siamo capaci di maturare secondo processi e meccanismi psicologici che possono essere guidati. Ma questa ipotesi di psicologia morale ha una controparte importante nella teoria del ragionamento pratico. Infatti, all'indeterminatezza del desiderio corrisponde una caratteristica altrettanto significativa della ragione pratica, ovvero, l'"incompletezza". La razionalità pratica che contraddistingue gli animali dotati di ragione è in un senso importante "incompleta". Questa incompletezza dipende in modo cruciale dalla finitezza degli esseri umani, che si qualificano come animali razionali. Gli esseri umani condividono la finitudine e i limiti propri degli animali non riflessivi, ma proprio perché sono razionali possono "completare" attraverso una opportuna educazione della sensibilità.

A differenza di Barbara Herman e Christine M. Korsgaard, credo che per comprendere appieno la portata di questa tesi sia necessario insistere sul fatto che il costruttivismo kantiano è una forma di cognitivismo pratico che presenta importanti somiglianze con il razionalismo di tipo aristotelico. La tesi condivisa dalle due forme di cognitivismo pratico è che siamo animali che rispondono alle ragioni, e in virtù e per il tramite della nostra caratteristica sensibilità. In questa prospettiva c'è ancora un divario tra ciò che siamo e ciò che ci proponiamo di essere, e perciò la ragione pratica è "prescrittiva", come dicono gli espressivisti; ma la sua funzione "pratica" non si esaurisce nella selezione e nell'ordinamento dei desideri naturali. È principalmente attraverso l'educazione della sensibilità che possiamo anche educarci all'autonomia, un compito sia etico che politico. Più precisamente, essa avviene attraverso processi di socializzazione e razionalizzazione complessi, attraverso pratiche stabili governate dal rispetto e dal mutuo riconoscimento.

4. La critica dello strumentalismo

La critica all'empirismo si intreccia in modo interessante alla critica allo strumentalismo, inteso come uno dei principi normativi costitutivi del ragionamento pratico. L'empirismo non riconosce alcuna autorità al ragionamento in quanto tale:

i nostri fini sono selezionati, per così dire, dai nostri desideri, e questi determinano, alla fine, ciò che facciamo. I criteri normativi che si applicano alla condotta possono derivare da altre fonti, (come il senso morale), ma l'unico criterio che proviene dalla ragione è quello dell'adeguatezza dei mezzi per la scelta²⁶.

Se il ragionamento vincola, lo fa per il tramite di un desiderio o di una passione, ovvero, di uno stato conativo che si accompagna, senza farne parte, all'esercizio del giudizio razionale. L'implicazione di questa tesi è forte. Se il ragionamento vincola davvero tutti gli esseri razionali, non li vincola *in quanto* esseri razionali, ma in quanto animali razionali, esseri passionali, con bisogni e desideri ma anche capaci di nutrire sentimenti coerenti con i dettami della morale, e quindi motivati da stati conativi congrui con il giudizio morale. Ciò accade non perché la ragione sia in grado di produrre a priori giudizi sintetici su che cosa dobbiamo fare, ma perché i nostri giudizi sono espressioni della nostra sensibilità morale. Quindi se davvero siamo vincolati dai nostri giudizi, ciò è in virtù di una caratteristica empirica e contingente.

Questa posizione è vulnerabile all'obiezione di eteronomia poiché colloca la sorgente di autorità dell'obbligo morale esternamente alla ragione, nella sensibilità morale. È un'obiezione che colpisce l'empirismo e il razionalismo dogmatico:

secondo l'empirismo, essere razionali dal punto di vista pratico significa causare l'agire in un certo modo, specificatamente, avere motivi che sono causati dal riconoscimento di certe verità, che

²⁶ Korsgaard (1986), p. 374.

sono rese rilevanti all'azione da motivi pre-esistenti. Secondo il razionalismo, per contro, essere razionali significa conformare il proprio volere in modo deliberato a certe verità della ragione, o verità sulle ragioni che esistono indipendentemente dal volere²⁷.

È importante mettere in evidenza le implicazioni di questa posizione. In primo luogo, l'agente morale è vincolato dall'obbligo morale per una sorta di legame esterno alla sua volontà, attraverso la sensibilità morale, appunto. In secondo luogo, l'agente morale è vincolato nonostante o, almeno, indipendentemente dalla sua volontà. Mettere in evidenza queste implicazioni è utile perché si lascia spesso intendere che la concezione espressivista dell'obbligo morale e dei giudizi etici in generale possa spiegare più facilmente di altre teorie etiche razionaliste il carattere vincolante dell'obbligo, proprio perché colloca l'origine dell'obbligo nella sensibilità. In realtà, l'espressivismo non ha nessun vantaggio esplicativo a proposito dell'autorità della morale, anzi è dubbio che abbia una qualche spiegazione dell'autorità in senso stretto. Ciò che sostiene l'espressivismo è che i concetti morali sono autorevoli solo perché sorgono da una nostra certa disposizione o sensibilità, e non per i contenuti cognitivi che hanno. In particolare, secondo l'espressivismo, i concetti etici sono autorevoli in modo contingente e indipendente dai loro contenuti. Ma questo significa che la posizione empirista non dà conto del carattere autorevole dei concetti. È una forma di "scetticismo riguardo alla ragione pratica"²⁸. In altre parole, l'empirismo non riconosce alla ragione nessuna funzione pratica. La ragione non vincola, né motiva. Se i giudizi motivano e vincolano è perché hanno origine dalla sensibilità. Per Kant questa incapacità di rendere conto del carattere obbligante e vincolante dell'obbligo dipende da una concezione errata della ragione e del suo ambito, ma anche da un fraintendimento delle sue funzioni. In particolare, è per questo errore nel rendere conto dell'ambito e

²⁷ Korsgaard (1997), pp. 30-31.

²⁸ Cfr. Korsgaard (1986).

della funzione della ragione che le teorie etiche precedenti falliscono la loro funzione pratica, ovvero, sono incapaci di spiegare perché siamo obbligati dall'obbligo morale anche quando è contrario al nostro interesse personale. Il fallimento delle teorie etiche empiriste è perciò, alla radice, un fallimento nel rendere conto della natura pratica della ragione. Il compito che si prefigge la teoria kantiana è proprio quello di spiegare il carattere vincolante dell'obbligo morale spiegando una tesi "molto più generale", ovvero, spiegando l'autorevolezza dei comandi della ragione. L'obbligo morale è obbligante come requisito della ragione, non in virtù di una sensibilità morale, altruista o auto-interessata.

C'è, però, un modo di evidenziare l'errore dell'empirismo che si appella direttamente alla razionalità strumentale. A questo proposito, i costruttivisti richiamano l'argomento kantiano secondo il quale, identificando la sensibilità come origine delle distinzioni morali il sentimentalismo riconosce un ruolo solo strumentale alla ragione²⁹. Se i fini dell'azione morale vengono fissati dalla sensibilità morale, allora il compito della ragione si riduce a quello di uno strumento efficace: individua i mezzi adeguati per realizzare i fini dati e quindi il suo ruolo è solo strumentale e non anche produttivo e costruttivo. La rilevanza pratica della ragione strumentale dipende dalla concomitanza del desiderio.

Questo significa che l'empirismo può dare solo una giustificazione strumentale dell'obbligo morale. Da una parte, questo può essere percepito come un vantaggio. Anzi, solitamente gli empiristi propongono l'interpretazione strumentalista della ragione come basilare e minima, tale che non impegna a stravaganze di tipo metafisico. Il rovescio della medaglia è che in tal modo l'empirismo conferisce alla morale un'autorità condizionale rispetto a un certo tipo di sensibilità morale. Le conseguenze di una giustificazione condizionale devono essere identificate precisamente. Si può pensare che adottare una giustificazione condizionale non sia

²⁹ Cfr. Kant (1785), pp. 4 e 441.

particolarmente pernicioso, poiché si può garantire il rispetto dell'obbligo morale in virtù di una premessa psicologica. Questa ipotesi può a buon diritto essere considerata rassicurante perché non compromette il carattere vincolante e obbligatorio della morale. In secondo luogo, il fatto che la giustificazione dell'obbligo morale sia condizionale rispetto alla psicologia morale può anche essere considerata un vantaggio aggiuntivo rispetto alla teoria razionalista, poiché rende più comprensibile il carattere motivazionale dell'obbligo e dell'etica, in generale. Eppure queste due considerazioni non sono sufficienti a controbattere le obiezioni del razionalista. Se l'autorità dell'obbligo è condizionale rispetto a un certo tipo di psicologia morale, sarà anche relativa ad essa. Il disaccordo tra kantiani ed empiristi riguarda dunque la base di legittimazione dell'obbligo morale. Per gli empiristi è sufficiente la razionalità strumentale a dare tale garanzia di osservanza e rispetto dell'obbligo morale. L'argomento kantiano è che questa base sia insufficiente. Bisogna far riferimento a un principio di razionalità non-strumentale.

In *The Normativity of Instrumental Reason*, un saggio importante che ha determinato gran parte del dibattito recente sulla razionalità strumentale, Christine M. Korsgaard ha sostenuto che la normatività dei ragionamenti mezzi-fini che sono costitutivi della razionalità strumentale deriva dalla normatività di ragionamenti non strumentali³⁰. In altre parole, il ragionamento strumentale dipende dal ragionamento non strumentale, dal punto di vista dell'autorità. Questo argomento è già presente in Kant e viene riformulato da John Rawls a più riprese e in vari contesti. Ma è facile sottovalutarne le conseguenze per la teoria della razionalità. Anzi, tali conseguenze sono state chiaramente illustrate solo recentemente³¹.

In *The Sources of Normativity*, Korsgaard ha sostenuto, sulla base di una rielaborazione dell'argomento kantiano, che «la tesi

³⁰ Cfr. Korsgaard (1997).

³¹ Cfr. Korsgaard (2008c).

familiare che il principio strumentale sia l'unico requisito della ragione pratica è incoerente»³². Questa tesi, viene poi ulteriormente articolata in *The normativity of instrumental reason*, dove Korsgaard mostra che la normatività del principio strumentale dipende dalla normatività che si attribuisce ai fini³³. In altre parole, la razionalità strumentale ha bisogno di una giustificazione tanto quanto la razionalità dei fini e non può essere difesa indipendentemente dalla difesa di un principio non strumentale di ragione. Ne segue che stabilire la normatività del principio strumentale è altrettanto problematico che stabilire la giustificazione dei fini.

Il disaccordo tra empiristi e kantiani investe l'ambito della deliberazione e le sue norme costitutive. Per esempio, in *Ruling Passions*, Simon Blackburn attacca la posizione di Korsgaard proponendo una concezione piuttosto debole della normatività delle valutazioni, secondo la quale sostenere un valore significa avere «una disposizione relativamente stabile a condurre una vita pratica ed una discussione pratica in un modo particolare» e principalmente mostrando resistenza a cambiare tale disposizione³⁴. Ma la stabilità e la resistenza al cambiamento non sono a mio avviso indicatori sufficienti di oggettività. Nel ragionamento pratico come nel ragionamento teoretico, sono importanti non tanto il possesso di una certa convinzione, quando il fatto che si è maturata o acquisita tramite procedure corrette: ciò conta per render conto del perché una tale convinzione si è stabilizzata e anche per giustificare la nostra resistenza al cambiamento. Se nelle concezioni realiste il ragionamento è un processo di scoperta, per il costruttivismo la deliberazione è un processo di costruzione vincolata. Nel primo caso, le buone ragioni esistono prima e indipendentemente dai processi deliberativi ed è compito di una buona deliberazione rintracciarle; mentre, nel secondo caso, le buone ragioni sono il

³² Korsgaard (1996), p. 32.

³³ Cfr. Korsgaard (1993).

³⁴ Blackburn (1998), p. 67. Ho offerto una critica dell'argomento di Blackburn in Bagnoli (2000).

risultato di un ragionamento che ha rispettato certi vincoli procedurali. Anche in questo secondo caso si ambisce a una stabilizzazione delle convinzioni, ma la stabilità è consentita dal ragionamento, non si riduce alla mera persistenza nel tempo. Se si confondono stabilità e persistenza «non si hanno risorse per distinguere tra l'attività della persona stessa e le operazioni delle sue credenze, dei suoi desideri, e di altre forze presenti in essa. Quando cambiano le passioni, cambia la persona»³⁵. Il rispetto dei vincoli procedurali evita il rischio di dogmatismo, insito nella resistenza al cambiamento epistemico e all'inerzia³⁶.

5. Esseri finiti, razionalità vincolata

L'empirismo dà una visione parziale e fuorviante della finitezza. È vero che una teoria della razionalità pratica che voglia davvero essere “pratica” – e dunque esercitare autorità – deve fare i conti con la finitezza degli agenti umani. È altrettanto vero che ciò comporta non solo una psicologia morale credibile e realistica, ma anche una revisione sostanziale dei modelli idealizzati della razionalità. Il costruttivismo propone un modo di revisione alternativo ai modelli empiristi. Secondo tali modelli, infatti, rendere conto degli aspetti contingenti del pensiero umano significa ridurre il ragionamento pratico a ragionamento strumentale. Come scrive O'Neill:

L'agente razionale dei resoconti empiristi della ragione pratica non sono casi speciali: sono casi mancanti. O gli esseri umani mancano anche delle capacità strumentali di ragionamento – sono *arbitria bruta* – oppure hanno qualcosa in più delle capacità strumentali di ragionamento³⁷.

³⁵ Korsgaard (1997), p. 233.

³⁶ Sui rischi del dogmatismo e del razionalismo dogmatico, cfr. Bagnoli (2013b), pp. 23-36.

³⁷ O'Neill (1989b), p. 73. Cfr. anche Bagnoli (2007), capitolo 7 ed Herman (1997), (2008b). Proprio su tale questione si misura la distanza tra costruttivismo kantiano e le teorie kantiane realiste, cfr. Nagel (1986).

Se però consideriamo gli esseri umani dei bruti, solo perché sono esseri razionali finiti, allora dobbiamo negare *qualsiasi* capacità razionale, anche quella teoretica che riguarda le leggi del mondo intelligibile³⁸. La possibilità della ragione pratica fa tutt'uno con la possibilità della ragione, in generale. Da questo punto di vista, il merito più significativo del costruttivismo, come teoria della meta-normatività, è che mette in luce l'esigenza di confrontarci con la contingenza e la finitezza, ma propone anche di rispondere a questa esigenza proponendo un modello di razionalità pratica adeguato per esseri razionali finiti (in quanto animali), anziché una teoria della razionalità finita. La differenza è sostanziale: non tanto esseri dalla razionalità finita, ma esseri razionali finiti in quanto animali³⁹. Questa caratterizzazione ci consente di studiare la finitezza come una caratteristica costitutiva degli agenti razionali, piuttosto che un'imperfezione da correggere. Al contempo, questa caratteristica costitutiva è la più preziosa risorsa: si tratta proprio della possibilità di agire (nel tempo e attraverso il corpo), in qualità di esseri razionali.

Bibliografia

- Alcoff, L.M. (2005), *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press, Oxford.
- Archard, D., Deveaux, M., Manson, N., Weinstock, D. (eds.) (2014), *Reading Onora O'Neill*, Routledge, London.
- Bacin, S. (2013), "Kant: ragioni e limiti del costruttivismo morale", in Bagnoli, C. (2013c), pp. 101-128.
- Bagnoli, C. (2000), "Blackburn sulla questione normativa", *Iride*, n. 30, pp. 8-14.
- Bagnoli, C. (2011a), "Constructivism in meta-ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2011 Archive, pp. 1-51.
- Bagnoli, C. (2011b), "Emotions and the Categorical Authority of Moral Reasons", in Bagnoli, C. (ed.) (2011c), pp. 62-81.

³⁸ Cfr. Kant (1785), p. 453.

³⁹ Cfr. O'Neill (1989b), pp. 74 e 129-152.

- Bagnoli, C. (ed.) (2011c), *Morality and the Emotions*, Oxford University Press, Oxford.
- Bagnoli, C. (ed.) (2013a), *Constructivism in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bagnoli, C. (2013b), "Constructivism about practical knowledge", in Bagnoli, C. (ed.) (2013a), pp. 153-182.
- Bagnoli, C. (2013c), *Che fare? Nuove prospettive filosofiche sull'azione*, Carocci, Roma.
- Bagnoli, C. (2013d), "Il ruolo epistemico delle norme costitutive", in Bagnoli, C. (2013c), pp. 129-152.
- Bagnoli, C. (2014), "Desideri e necessità: sull'incompletezza della ragione pratica", in Galletti, M. (ed.), pp. 83-99.
- Baiasu, S., Timmons, M. (eds.) (2013), *Kant on Practical Justification. Interpretive Essays*, Oxford University Press, Oxford.
- Baron, M. (2014), "Moral Worth and Moral Rightness, Maxims and Actions", in Archard, D., Deveaux, M., Manson, N., Weinstock, D. (eds.) (2014), pp. 11-17.
- Beany, M., (ed.) (2013), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Benhabib, S., Cornell, D. (eds.) (1987), *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Benhabib, S. (1987), "The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist theory" in Benhabib, S., Cornell, D. (eds.).
- Blackburn, S. (1998), *Ruling Passions*, Oxford University Press, Oxford.
- Engstrom, S. (2013), *Constructivism and practical cognitivism*, in Bagnoli, C. (ed.) (2013a).
- Engstrom, S. Whiting, J. (1997), *Kant, Aristotle and the Stoics*, Harvard University Press, Harvard.
- Galletti, M. (ed.) (2014), *La mente morale. Persone, ragioni, virtù*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Herman, B. (1997), "Making Room for Character", in Herman (2008a), pp. 1-29

- Herman, B. (2008a), *Moral Literacy*, Harvard University Press, Harvard.
- Herman, B. (2008b), "Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education", in Herman 2008a, pp. 130-154.
- Kant, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, vol. IV, 1785, tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1988.
- Korsgaard, C.M. (1993), "The Normativity of Instrumental Reason", in Korsgaard (2008b), pp. 27-67.
- Korsgaard, C.M. (2008a), *Moralità e particolarità dell'azione umana*, in de Waal, F. (ed.).
- Korsgaard, C.M. (2008b) *The Constitution of the Self*, Oxford University Press, Oxford.
- Korsgaard, C.M. (2008c) "The Normativity of Instrumental Reason: Afterward 2008", in Korsgaard (2008b), pp. 67-68.
- Korsgaard, C.M (2009), *Self-Constitution*, Oxford University Press, Oxford.
- Krasnoff, L. (2013) *Constructing Practical Justification*, in Baiasu, S., Timmons, M. (eds.), pp. 87-109.
- Nagel, T. (1986), *A View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, tr. it. di A. Besussi, *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- O'Neill, O. (1989a), *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- O'Neill, O. (1989b), "Action, Anthropology, and Autonomy", in O'Neill (1989°), pp. 66-80.
- O'Neill, O. (2014), "Responses: Kant on Actions and Reason", in Archard, D., Deveaux, M., Manson, N., Weinstock, D. (eds.), pp. 219-221.
- Preston, A. (2007), *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, Continuum, Bloomsbury.
- Rawls, J. (1980), *Kantian Constructivism in Moral Theory*, "Journal of Philosophy", n. 77, pp. 515-572.
- Rawls, J. (1980), *Kantian Constructivism in Moral Theory*, "Journal of Philosophy", n. 77, pp. 515-572.

- Rawls, J. (1989), "Themes on Kant's Moral Philosophy", in *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1999.
- Rawls J. (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, a cura di B. Hermann, Cambridge Mass., Harvard University Press, Harvard; trad. it. di P. Palminiello, a cura di S. Veca, *Lezioni di filosofia morale*, Feltrinelli, Milano 2004.
- Sherman, N. (1997), *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Soames, S. (2003), *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Vol. 1, Princeton Harvard University Press, Harvard.
- Sorrell, T., Rogers, G. A. J. (eds.) (2005), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- de Waal, F. (ed.) (2008) *Primati e Filosofi*, Garzanti, Milano.
- Wood, A. (2008), *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Abstract

This essay proposes an account of Kantian constructivism as an epistemological endeavour, which exemplifies how continental and analytic traditions are intertwined. Kantian constructivism exploits the philosophical resources of analytical argumentation to address a set of issues that originated in continental philosophy, but it also profoundly alters the trend of analytic ethics by critiquing two dogmas of empiricism, such as the empiricist conception of experience and the instrumentalist account of reasoning. Kantian constructivism is designed to address these problems. The key point in this plan is the retrieval of moral psychology toward a practical conception of reason.

Keywords: constructivism, empiricism, experience, analytic philosophy, instrumentalism

ENRICO BERTI

“Analitici” e “continentali” di quali continenti?

1. L'ambito geografico della contrapposizione

La contrapposizione tra filosofi “analitici” e filosofi “continentali”, istituzionalizzata – per così dire – dal libro di Franca D’Agostini, di una quindicina di anni fa¹, risale a quarant’anni prima, come ricordato dalla stessa D’Agostini in un contributo più recente², cioè copre *grossa modo* la seconda metà del secolo scorso. Essa è chiaramente asimmetrica, come è stato più volte osservato, perché contrappone un modo di fare filosofia ad un’area geografica, per cui è come se uno dicesse – la battuta è di John Searle – «l’America si divide in due parti, il Kansas e il *business*», oppure – questa è di Bernard Williams – «le automobili si dividono in giapponesi e a trazione anteriore»³. Tuttavia tale contrapposizione non solo si è rivelata utile, tant’è vero che è stata ripresa innumerevoli volte, ma è riuscita anche a caratterizzare due aree geografiche, e quindi culturali, abbastanza precise.

Non c’è dubbio infatti che la filosofia analitica era praticata, intorno alla metà del secolo scorso, soprattutto nell’Europa del nord (Gran Bretagna, Paesi Bassi e Paesi scandinavi, con qualche diramazione in Polonia) e nell’America del nord (Stati Uniti e Canada), a cui va aggiunta l’Australia, paese di tradizioni culturali chiaramente britanniche. A sua volta la filosofia cosiddetta “continentale” era praticata, sempre intorno alla metà del secolo scorso, nella maggior parte dei Paesi europei, o in quelli con maggiori tradizioni filosofiche, cioè in Germania (Ovest), Francia, Italia, Spagna, Svizzera, Austria, Belgio, Grecia, per l’Europa occidentale, ma anche Germania

¹ Cfr. D’Agostini (1997).

² Cfr. D’Agostini (2006).

³ Mulligan (1998).

Est, Polonia, Cecoslovacchia, Ungheria, Jugoslavia, nonché nella parte europea dell’Unione Sovietica. Ovviamente alla relativa omogeneità della filosofia analitica, ispirata prima dagli emigrati europei dei Circoli neopositivistici di Vienna e di Berlino (Carnap, Frank), ma poi anche da tradizioni specificamente inglesi (Russell, Moore, Austin, Ryle) e nordamericane (Quine, Sellars), si contrapponeva la grande eterogeneità della filosofia continentale, che spaziava dalla fenomenologia all’esistenzialismo, dal marxismo “occidentale”, oppure leninistico, al neotomismo, dallo storicismo allo spiritualismo, e infine dallo strutturalismo all’ermeneutica. Sotto il profilo geografico, al quale – lo ripeto – si associa quasi sempre un aspetto culturale, restavano dunque esclusi dalla contrapposizione fra “analitici e continentali” interi continenti, quali l’Asia, l’Africa e l’America latina, dove pure esistevano filosofi, ma in genere poco noti o poco in contatto con i grandi centri mondiali di ricerca universitaria, o di produzione libraria, o di consuetudini congressuali, situati per lo più in Europa e nell’America del nord.

Un osservatorio utile per avere un quadro della situazione della filosofia nel mondo erano, e sono sempre stati, i congressi mondiali di filosofia organizzati nel secondo dopoguerra dalla FISP (*Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*, fondata nel 1948 su iniziativa dell’UNESCO), che non caso si tennero, se ricordo bene, nel 1948 ad Amsterdam, nel 1953 a Bruxelles, nel 1958 a Venezia-Padova, e solo nel 1963 a Città del Messico, per tornare nel 1968 a Vienna, nel 1973 a Varna (Bulgaria), nel 1978 a Düsseldorf, e poi nel 1983 a Montréal. Avendo partecipato nel 1958 al Congresso di Venezia e Padova, organizzato dal padre Carlo Giacon e visitato dal patriarca Roncalli (che stava per diventare papa Giovanni XXIII), ricordo perfettamente – ero appena laureato in filosofia – la presenza in esso dei grandi filosofi europei e nordamericani (Ayer, Berger, Forest, Frank, Gilson, Hook, Kuhn, Perelman, Popper, Ryle, Wahl) e della delegazione ufficiale sovietica al completo, ma la pressoché totale assenza degli asiatici e degli africani (c’era un

indiano, Nityabodhananda, di cui non ho più sentito parlare). Analoga esperienza ebbi, non avendo potuto recarmi a Città del Messico nel 1963 perché allora i voli erano troppo costosi, a Vienna nel 1968, quando il congresso fu dominato da un lato da forti personalità quali Bloch, Gadamer, Lukacs, Marcel, Quine, Ricoeur, e dall'altro dall'eco della contestazione studentesca che andava diffondendosi nell'Europa occidentale (a cui si oppose in un memorabile dibattito il polacco marxista eterodosso Adam Schaff). Anche di allora ricordo un solo relatore asiatico, il giapponese Nishitani.

Completamente diversa fu la situazione dinanzi a cui mi trovai nel congresso del 1983 a Montréal, dove invece la presenza di filosofi dei "nuovi" continenti fu per la prima volta visibile, dando luogo ad una situazione di tale varietà ed eterogeneità dei modi di fare filosofia, da indurre qualcuno a dire che la filosofia si era rivelata essere semplicemente una specie di "vaga brezza".

2. La globalizzazione della filosofia

Negli ultimi decenni del Novecento si è verificato, anche per la filosofia, il fenomeno della "globalizzazione", reso possibile non solo dalla maggiore comodità degli spostamenti (nel 1963 alcuni italiani erano andati a Città del Messico in nave), ma anche dalla completa trasformazione dei mezzi di comunicazione, grazie soprattutto all'introduzione degli strumenti informatici (a cui peraltro molti filosofi sono restati a lungo allergici). Non sono potuto andare nel 1988 a Brighton, ma in compenso sono andato nel 1993 a Mosca, perché vi ero stato invitato come relatore in una sessione plenaria, e quindi ricordo bene, accanto alla presenza di filosofi euroamericani (Agazzi, Apel, Hersch, Hintikka, Ladrière, Lenk, Moutsopoulos, Parsons, Rorty), la nutrita rappresentanza di relatori di altri continenti (i giapponesi Takeichi e Imamichi, l'indiana Chandel, il keniano Wanjohi, il cinese Xu Chen Weng, i messicani Basave e Villoro, il ghanese Wiredu, il senegalese Ndiaye, il

peruviano Miró-Quesada, il coreano Kim, l'indiano Chattopadhyaya).

Il congresso di Mosca tuttavia non poté registrare completamente la svolta prodotta dalla globalizzazione, perché si svolse in condizioni difficili: era il momento della transizione dall'Unione Sovietica alla nuova Russia (c'era ancora Gorbaciov, ma era praticamente esautorato), gli organizzatori russi avevano grossi problemi economici, molti tra gli stessi filosofi russi non poterono partecipare all'assemblea generale della FISP perché non erano in grado di pagare la quota associativa. La vera svolta si ebbe invece cinque anni dopo nel congresso mondiale di Boston (1998), a cui parteciparono duemila filosofi di tutto il mondo. Il fatto che il congresso si svolgesse in una città nordamericana non significava affatto il predominio della filosofia analitica, anzi questo fu clamorosamente smentito dall'elezione a presidente della FISP di Ioanna Kuçuradi, filosofa turca di origine greca, impegnata nella difesa dei diritti umani, che col sostegno dei filosofi di tutti gli altri continenti batté la candidata degli americani, la filosofa analitica Ruth Barcan Marcus.

La globalizzazione o – come dicono i francesi – la “mondializzazione” della filosofia è continuata, accentuandosi sempre più, nel congresso di Istanbul (2003), alla cui organizzazione ho collaborato personalmente come presidente del comitato incaricato di preparare il programma; nel congresso di Seul (2008), che si è svolto significativamente per la prima volta in Asia (un altro congresso della FISP, chiamato “intermedio”, si tenne nel 2006 a Delhi, perché i filosofi indiani non erano riusciti a ottenere la designazione ufficiale dall'assemblea); e infine nel recente congresso di Atene (agosto 2013). A quest'ultimo hanno preso parte tremila filosofi, facendo registrare il numero più alto di partecipanti ad opera dei Russi (si tenga presente che anche l'attuale Federazione Russa si estende, come la vecchia Unione Sovietica, per la maggior parte del suo territorio in Asia), poi dei Cinesi, poi degli Indiani, con larga presenza di Giapponesi, Africani e Latino-Americani, ma

pochi Europei (benché la sede fosse Atene) e pochi Nord-Americani⁴. A titolo di cronaca informo che per il prossimo congresso mondiale, che si svolgerà nel 2018, l'assemblea della FISP ha scelto come sede Beijing (Pechino), che è prevalsa nei voti su Rio de Janeiro: ulteriore segno della globalizzazione.

Naturalmente la quantità enorme di partecipanti, e soprattutto la varietà inimmaginabile dei temi trattati (il programma comprendeva più di duecento pagine, che comprendevano i *gender studies*, l'etica degli affari, la filosofia per bambini, la filosofia dello sviluppo, la filosofia dello sport), impediscono di dire quali fossero, nel congresso di Atene, le tendenze filosofiche dominanti. Per poterlo stabilire, sarebbe necessario condurre un'indagine statistica seria e documentata. Certamente, però, si può dire che, almeno dal punto di vista numerico, i filosofi di oggi non si dividono più in "analitici" e "continentali". Gli "analitici", ovviamente, sopravvivono, anche se molti di loro si sono aperti al dialogo con filosofie tipicamente continentali come quella di Heidegger (ad esempio Rorty, che però ci ha ormai lasciati, e oggi Putnam) e quella di Hegel (ad esempio Brandom e McDowell). Inversamente, alcuni filosofi, nati "continentali", si sono aperti al dialogo con la filosofia analitica, ad esempio Ricoeur (che pure ci ha lasciati), Apel, Tugendhat, e in Italia Eco e Ferraris. Però negli "altri" continenti, diversi da Europa e Nord-America, non si può certo dire che la filosofia analitica sia dominante, benché ormai si parli ovunque in inglese, cioè nell'unica lingua con cui tale filosofia si è sempre espressa. Naturalmente non si può nemmeno dire che domini la filosofia "continentale", sia perché questa non esiste come filosofia unitaria, sia perché oggi nel mondo succede di tutto. Tuttavia la mia impressione è che, a parte la ripresa di tradizioni filosofiche locali, su cui ritornerò, negli "altri" continenti siano presenti soprattutto filosofie diverse da quella analitica, che è considerata una pratica essenzialmente occidentale, cioè filosofie accostabili alle altre

⁴ I numeri precisi mi sono stati forniti da Luca Scarantino, segretario generale della FISP.

tradizioni filosofiche europee o latino-americane (esistenzialismo, spiritualismo, ermeneutica, marxismo, “filosofia della liberazione”).

Per quel poco di esperienza che ho potuto fare nel corso della mia carriera, viaggiando per congressi e visitando Paesi diversi per inviti a tenere corsi o conferenze, posso formulare qualche impressione, ovviamente soggettiva, parziale e imprecisa. Ho l'impressione, ad esempio, che in Cina, dove sono andato nel 1998 come ospite dell'Accademia delle Scienze, si tenti una strana combinazione tra il marxismo-leninismo, che rimane la filosofia ufficiale del partito comunista al governo, e l'antica sapienza cinese, risalente a Confucio; ma di sicuro questa è solo un'impressione parziale e per giunta datata a 15 anni fa. Chi andrà a Pechino nel 2018 potrà vedere come stanno oggi le cose. Per quanto riguarda il Giappone, dove mi sono recato nel 2006, è noto quanto sia forte il ricordo della visita di Heidegger e come sia presente un filone di filosofia che si ispira al suo pensiero (la “Scuola di Kyoto”), anche se devo aggiungere che l'esistenza di università fondate dai Gesuiti determina una certa presenza del pensiero cristiano di ispirazione tomistica o in genere spiritualistica. Sono andato in India nello stesso 2006 e vi ho riscontrato da un lato il richiamo sempre forte a tradizioni filosofiche locali, quali il pensiero di Tagore, ma al tempo stesso la presenza di dibattiti sulle filosofie europee, per esempio sulla fenomenologia di Husserl, che non hanno nulla da invidiare, quanto a livello scientifico, a quelli che si svolgono in Europa.

Sono andato più volte nell'America latina (Cile, Argentina, Brasile, Messico), perché laggiù sono stati tradotti in spagnolo e in portoghese i miei libri su Aristotele, e ne ho riportato l'impressione che vi si faccia filosofia esattamente allo stesso modo che in Europa, nell'Europa continentale, con una forte presenza di correnti di ispirazione cristiana o genericamente “di sinistra”, in polemica con gli Stati Uniti. A proposito dell'America latina vorrei aggiungere un'osservazione a cui tengo molto. Come forse qualcuno sa, mi sono occupato molti di filosofia antica e in particolare di Aristotele. Ebbene, quando ho

cominciato a farlo, cioè circa 50 cinquant'anni fa, nella relativa bibliografia l'America latina praticamente non esisteva. Oggi gli studi di filosofia antica vi hanno conquistato una posizione importante, come produzione di saggi, monografie, pubblicazione di riviste, organizzazione di congressi, e hanno raggiunto livelli ragguardevoli, pari a quelli della cultura europea e nordamericana.

Naturalmente nell'America del nord (Stati Uniti e Canada), dove sono stato alcune volte, ho trovato esattamente la stessa situazione che in Europa. Sono andato più volte in Russia, sia prima della caduta dell'Unione Sovietica sia dopo, riscontrandovi ovviamente la presenza del marxismo-leninismo prima, e di filosofie spiritualistiche, di ispirazione cristiano-ortodossa dopo, con forti interessi per la teologia, del tutto assenti nei paesi cattolici europei. Il problema che si incontra nei rapporti con i colleghi russi è che in Russia è poco diffusa la conoscenza dell'inglese, perché sino a pochi anni fa la lingua imposta ai Paesi del blocco comunista era il russo, che quindi era considerato una lingua internazionale ed esimeva dalla conoscenza dell'inglese. Ciò ha in qualche misura isolato la filosofia russa da quella del resto del mondo, dato che i filosofi russi per lo più scrivono solo in russo, lingua poco nota agli stranieri, e talvolta purtroppo leggono solo in russo. Accade così che dentro e fuori la Russia si facciano a volte gli stessi discorsi, senza che ciascuna delle due parti lo sappia.

Purtroppo non sono mai andato in Africa, se non come turista, e mi pento di non avere accettato alcuni inviti a congressi filosofici. Tuttavia, attraverso i contatti che ho avuto con filosofi africani nel Consiglio direttivo della FISP, ho riportato l'impressione che essi siano o molto influenzati dalle filosofie dei paesi ex colonizzatori (Francia e Inghilterra), oppure molto impegnati nella difesa di tradizioni culturali locali, difficilmente riconducibili a tipologie filosofiche presenti nella tradizione occidentale di origine greca. Un discorso a sé meriterebbero i Paesi islamici, da un lato, e lo Stato di Israele, dall'altro, con i cui rappresentanti ho avuto occasione di trovare un terreno

comune nello studio di Aristotele, grazie alla tradizione aristotelica presente nelle rispettive culture (Averroè e Mosè Maimonide), ma non ho alcuna familiarità con le loro filosofie attuali, che mi sembrano piuttosto lontane da quella tradizione.

3. L’*“Institut International de Philosophie”*

Un altro osservatorio privilegiato per conoscere lo stato della filosofia nel mondo è l’IIP (*Institut International de Philosophie*), fondato a Parigi nel 1937 in occasione del Congrès Descartes (per il terzo centenario della pubblicazione del *Discorso sul metodo*), con l’appoggio del governo francese e del governo svedese, cioè dei due Paesi rispettivamente di nascita e di morte del filosofo. Questo Istituto è il contrario esatto della FISP, alla cui nascita nel 1948 ha pure contribuito. Mentre, infatti, la FISP è una federazione di società filosofiche, in cui le varie società del mondo entrano su propria richiesta, grazie al possesso di certi requisiti (numero di soci e versamento delle quote annuali), l’IIP è una specie di accademia internazionale, a numero chiuso, a cui si accede per cooptazione da parte di coloro che già ne fanno parte, e alle cui attività si partecipa a proprie spese (l’appoggio dei due governi sopra citati si riduce alla disponibilità di una sede a Parigi e di un segretariato a carico del CNRS francese). Questa struttura fa sì che dell’IIP entrino a far parte filosofi già affermati sul piano internazionale, quindi per lo più anziani. Tra gli Italiani ne hanno fatto parte Federico Enriques e Giovanni Gentile al momento della fondazione, e in momenti successivi Guido Calogero, Enrico Castelli, Michele F. Sciacca, Nicola Abbagnano, Carlo Antoni, Felice Battaglia, Augusto Guzzo, Ugo Spirito, Eugenio Garin, Franco Lombardi, Luigi Pareyson, Evandro Agazzi, Vittorio Mathieu, Remo Cantoni, Valerio Verra, Marco Olivetti, Carlo Sini, Enrico Berti, Franco Volpi e Riccardo Pozzo. Calogero, Agazzi e, indegnamente, il sottoscritto lo hanno anche presieduto, ciascuno per un triennio (che attualmente sto portando a termine).

La composizione attuale dell'IIP, benché dipendente anche da un criterio di distribuzione geografica, rispecchia molto più fedelmente dei congressi della FISP la contrapposizione tradizionale fra "analitici" e "continentali", proprio perché è espressione di tradizioni filosofiche consolidate, ma per questo è assai meno rappresentativa della situazione della filosofia nel mondo. Naturalmente a ciò si potrebbe osservare che una cosa è l'orientamento di quanti nel mondo si autodichiarano filosofi, per esempio iscrivendosi a una società filosofica e partecipando in questo modo ai congressi della FISP, e un'altra cosa è la situazione della filosofia, ossia del pensiero dei filosofi riconosciuti come tali dai loro colleghi più anziani e probabilmente destinati a lasciare qualche traccia di tale pensiero nella storia della filosofia contemporanea. Se si accetta questa distinzione, controvertibile e di fatto alquanto controversa, si può dire che nella filosofia contemporanea la contrapposizione tra "analitici" e "continentali" esiste ancora.

Ho sotto gli occhi la lista dei membri dell'IIP e mi sembra di poter dire, a occhio, che tra essi il numero dei filosofi riconducibili all'etichetta di "analitici" è sostanzialmente uguale a quello dei filosofi riconducibili all'etichetta di "continentali". Non potendo riportarne tutti i nomi (che sono circa ottanta), ne segnalo alcuni di quelli più noti: tra gli "analitici" Newton da Costa, Charles Parsons, Hilary Putnam, John Searle, Jaakko Hintikka, Pascal Engel, Anthony Kenny, David Wiggins, Jon Elster, Jan Wolensky; tra i "continentali" Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Pierre Aubenque, Bernard Bourgeois, Jean Luc Marion, Evangelos Moutsopoulos, Emilio Lledó, Evandro Agazzi, Vittorio Mathieu, Jean Greisch. Naturalmente altri filosofi, o storici della filosofia, non sono riconducibili a nessuna delle due etichette: il cinese Tu Weiming, l'inglese Myles Burnyeat, gli indiani Bhuvan Chandel e D.P. Chattopadhyaya, l'economista Amartya Sen, i russi Guseynov e Lektorsky, il senegalese Suleyman Diagne. Ma il dualismo tra "analitici" e "continentali" si manifesta soprattutto in occasione

delle elezioni di nuovi membri, quando ciascuna delle due parti propone e sostiene nuovi nomi ad essa omogenei.

4. “Filosofie nel mondo”

Un altro strumento prezioso per conoscere la situazione della filosofia oggi, su scala planetaria, si è reso disponibile recentemente: il volume *Filosofie nel mondo*, curato da Virgilio Melchiorre⁵. Esso comprende alcune voci già pubblicate nell’*Enciclopedia filosofica*⁶, opportunamente aggiornate e integrate con voci nuove, presentate nel corso di un convegno che il Centro Studi Filosofici di Gallarate ha organizzato nel 2010. In questo convegno, e nel volume che ne è derivato, il dibattito è stato aperto da due interventi dedicati proprio all’opposizione tra “analitici” e “continentali”, declinata in senso geografico-culturale. La filosofia “continentale” è stata infatti illustrata da Ugo Perone sotto il titolo di “*Philosophia occidentalis*”, inteso a rimarcare l’origine occidentale, cioè greca, e poi cristiana, e gli sviluppi europei in età moderna e contemporanea. Il contributo in questione è significativamente articolato in senso storico, poiché la dimensione della storicità è essenziale alla filosofia “continentale”, e si conclude con l’indicazione delle questioni della temporalità e delle finitezza come le due eredità «irrecusabili» della moderna storia dell’Occidente.

La filosofia “analitica” è stata illustrata da Franca D’Agostini, che ha contestato l’accusa di “imperialismo” rivolta ad essa da alcuni filosofi “post-moderni”, sottolineandone invece la pretesa universalistica, e a testimonianza di quest’ultima ha concentrato l’attenzione su un continente, l’Australia, in cui questo tipo di filosofia nel Novecento è divenuto dominante. Dalla sua relazione è risultato tuttavia che esiste uno stile specificamente australiano di fare filosofia analitica, rappresentato da David Armstrong nell’ambito dell’ontologia e da Richard Routley nel campo delle logiche “para-consistenti”, caratterizzato da una

⁵ Melchiorre (2014).

⁶ Fondazione Centro di Studi Filosofici di Gallarate (2006).

particolare risolutezza nel proporre le tesi della filosofia analitica. Ho potuto constatare anche personalmente tale caratteristica in un'occasione in cui la logica paraconsistente di Routley è stata proposta nella forma del «dialeteismo» (verità degli enunciati opposti) da uno scolaro di Routley, Graham Priest, che l'ha collegata a una delle più classiche tradizioni continentali, cioè la dialettica di Hegel, proprio nella Berlino di quest'ultimo⁷.

Ma, accanto alle due presentazioni dell'ormai classica dicotomia "analitici-continentali", il volume contiene una serie di altre presentazioni dello stato della filosofia nei diversi continenti, che inducono a dubitare seriamente dell'attualità della suddetta dicotomia. Chiara Cantelli presenta infatti "La filosofia russa" in una monografia di 180 pagine, contenente l'intera storia di tale filosofia dal Pietro il Grande ad oggi, con i suoi tipici dibattiti tra slavofili e occidentalisti, marxisti e antimarxisti, pensatori religiosi e pensatori atei, la quale rivela una forte caratterizzazione nazionale della filosofia russa, simile a quella di alcune filosofie continentali europee, in cui è del tutto assente qualunque traccia di filosofia analitica. Altrettanto si può dire del pensiero islamico contemporaneo, illustrato da Massimo Campanini e Stefano Minetti, mentre la tradizione ebraica, illustrata da Giuseppe Laras e Massimo Giuliani, pur conservando una sua tipicità, legata alle teologie della Shoah, risulta più contaminata, a causa della diaspora, con filosofie continentali europee, tedesche e francesi.

Con "Il pensiero cinese", illustrato da Alfredo Cadonna mediante un'ampia rassegna storica, si esce completamente dalla contrapposizione occidentale tra "analitici" e "continentali", perché vi risulta assente il concetto stesso di filosofia professato in Occidente, sostituito da prospettive che gli occidentali considererebbero prevalentemente etico-religiose (confucianesimo, taoismo, buddismo). Un discorso analogo sembrerebbe di poter fare anche per "La filosofia indiana", illustrata da Gianluca Magi, dove predomina il riferimento

⁷ Cfr. Ficara (2014).

all’Hinduismo, e per “La filosofia in Africa”, illustrata da Lidia Procesi con una monografia di ben 200 pagine. Più vicina alla tradizione filosofica europea risulta invece, come è naturale, “La filosofia latinoamericana”, illustrata da Pio Colonnello con una preziosa serie di ritratti di singoli pensatori, in cui emergono influenze filosofiche europee, declinate però con specifiche caratteristiche locali, quali la filosofia della liberazione, il marxismo latinoamericano e la filosofie interculturale.

Un discorso a sé vale poi per il Giappone, dove fra le tradizioni filosofiche locali, collegate a concezioni religiose, illustrate da Giuseppe Jiso Forzani, emerge la Scuola di Kyoto, illustrata da Brian Shudo Schroeder, che pone al centro della sua riflessione non l’essere, come in Occidente, bensì il nulla assoluto e il tema della Grande Morte, rivelando in tal modo affinità o connessioni con filosofie occidentali come quelle di Cusano, di Nietzsche e soprattutto di Heidegger. Nel complesso bisogna riconoscere che i diversi continenti sono oggi dominati da filosofie di tipo “continentale”, declinate ciascuna in forme prevalentemente locali, mentre l’unica filosofia con pretese universalistiche, cioè la filosofia analitica, riesce ad affermarsi solo nelle aree geografiche tradizionalmente caratterizzate da essa, cioè l’Europa del nord, l’America del nord e l’Australia.

5. La situazione italiana

La contrapposizione tra “analitici” e “continentali” ha avuto – come è noto – ampio spazio anche nel mondo filosofico italiano, non solo per la meritata fortuna del libro di Franca D’Agostini (ripreso in dibattiti sul quotidiano “Il Sole/24 ore” e nella “Rivista di estetica”), ma anche e soprattutto per il dibattito suscitato dal cosiddetto “nuovo realismo”, lanciato da Maurizio Ferraris. Quest’ultimo, a mio avviso, ha una radice tipicamente italiana, di carattere politico, costituita dalla reazione al populismo di Berlusconi, che secondo Ferraris ha tratto alimento dalla cultura instaurata dal pensiero post-moderno, rappresentato tra gli altri da Gianni Vattimo e compendiabile nel motto

nietzscheano «non ci sono fatti, ma solo interpretazioni»⁸. Dal punto di vista filosofico si tratta di una radice tipicamente “continentale”, quale è il pensiero post-moderno e più in generale la filosofia ermeneutica, nel cui ambito Ferraris si è formato ma da cui ora sembra essersi distaccato. C’è però anche un’altra radice del “nuovo realismo”, che è nordamericana, cioè di estrazione tipicamente analitica, costituita dalla svolta verso il realismo compiuta da autori come Hilary Putnam e John Searle, nonché dalla riscoperta di Brentano e della fenomenologia, effettuata negli Stati Uniti da Roderick Chisolm. Ho l’impressione che ci sia poi una discreta diffusione del “nuovo realismo” nella filosofia tedesca contemporanea, ma di questo non sono bene informato⁹.

Ebbene, in una delle sue più recenti prese di posizione Maurizio Ferraris, dopo avere caratterizzato il pensiero post-moderno essenzialmente come una forma di relativismo e averne dichiarato la conclusione, ha presentato il “nuovo realismo” come il risultato dello sbarco degli analitici sul Continente, sbarco reso possibile dall’abbandono, da parte degli analitici, del paradigma neopositivistico (cioè antimetafisico) e della “svolta linguistica” (intesa come riduzione dei problemi filosofici a problemi puramente linguistici)¹⁰. Ferraris fa giustamente, a questo proposito, i nomi di Putnam e Searle, nonché dei tre studiosi analitici della filosofia austro-tedesca, Kevin Mulligan, Barry Smith e Peter Simons. Come apporto filosofico più interessante del “nuovo realismo” Ferraris presenta la separazione tra ontologia ed epistemologia, che rende possibile una rinascita dell’ontologia, la quale tra i suoi collaboratori si qualifica poi anche come rinascita della

⁸ Cfr. Berti (2013).

⁹ L’innegabile diffusione mediatica, che è stata data al “nuovo realismo” dai suoi fautori (non solo Ferraris, ma ad esempio anche Mario De Caro), ha prodotto in altri filosofi una reazione negativa, che si è espressa nella ritorzione dell’accusa di populismo: cfr. Di Cesare, Ocone, Regazzoni (2013), ma si tratta di un fenomeno alquanto circoscritto, che non ha portato ad approfondimenti di carattere teorico.

¹⁰ Cfr. Ferraris (2013).

metafisica¹¹. In questo ambito il contributo personale di Ferraris consiste, come è noto, nella dimostrazione dell'indipendenza dal soggetto degli «oggetti naturali» (p. es. le montagne) e degli «oggetti ideali» (p. es. i numeri), nonché della dipendenza dal soggetto degli «oggetti sociali» (p. es. i contratti), dipendenza che tuttavia non implica una soggettività di tali oggetti, perché una qualche oggettività è assicurata ad essi dalla «documentalità», cioè dalla loro iscrizione in un documento¹².

Ora, non c'è dubbio che il recupero dell'ontologia, già praticata dalla filosofia analitica, anche da parte della filosofia geograficamente continentale, quale è la filosofia italiana, è un fatto positivo, specialmente agli occhi di chi, come il sottoscritto, ha dedicato praticamente l'intera vita alla riscoperta di quanto c'era di valido nella filosofia di Aristotele e nella tradizione aristotelica, alla quale l'ontologia indubbiamente appartiene. Tuttavia, da studioso di quella tradizione, continuo a lamentare quello che a me sembra un limite dell'ontologia analitica, un limite che mi è accaduto di rilevare già alcuni anni fa riferendomi alle opere di un filosofo analitico come Achille Varzi¹³. Sia, infatti, un volume come quello dedicato a un filosofo analitico quale E. Jonathan Lowe, cioè *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, che reca nel titolo un preciso riferimento alla tradizione aristotelica¹⁴, sia il volume introdotto dallo stesso Ferraris sulla *Filosofia contemporanea*, che contiene importanti contributi sulla ontologia e sulla metafisica, hanno – a mio avviso – il limite di non spingere la ricerca sino a quelle che Aristotele chiamava le «cause prime», ossia le spiegazioni ultime, che non richiedono altre spiegazioni¹⁵.

Ciò è dovuto, probabilmente, ad un errore denunciato dallo stesso Ferraris in un suo scritto precedente, cioè l'interpretazione della metafisica, da parte di Heidegger, come

¹¹ Cfr. Andina-Borghini (2013).

¹² Cfr. Andina-Borghini (2013), pp. 56-57.

¹³ Cfr. Berti (2003).

¹⁴ Cfr. Tahko (2012).

¹⁵ Cfr. Andina (2013).

onto-teologia, cioè come riduzione dell'ontologia (studio dell'essere in quanto essere) alla teologia (studio dell'ente sommo)¹⁶. Tale riduzione comporta infatti che, chi teme di dover prendere posizione a proposito di Dio, o perché non crede nella sua esistenza, o perché non ne vuole sapere, rifiuti anche la metafisica. L'aver saputo evitare tale errore, merito di cui va dato atto ai filosofi analitici, alquanto impermeabili all'influenza di Heidegger, ha tuttavia prodotto, a mio avviso, l'eccesso opposto, cioè l'interpretazione dell'ontologia – che in Aristotele nasce come scienza dell'essere in quanto essere, ma intesa nel senso di ricerca delle cause prime dell'essere in quanto essere –, come semplice descrizione e classificazione degli enti in quanto enti, con conseguente rinuncia alla ricerca delle loro cause prime, cioè alla loro spiegazione¹⁷. Questa vicenda del resto rispecchia quanto è storicamente avvenuto con la fondazione moderna dell'ontologia (coincidente con l'introduzione di questo termine), di cui si dà notizia anche nella *Storia dell'ontologia* diretta dallo stesso Ferraris, per cui la metafisica si è divisa in una ontologia, o “metafisica generale”, e in alcune “metafisiche speciali”, cioè la psicologia razionale, la cosmologia razionale e la teologia razionale¹⁸, cioè ha assunto esattamente la configurazione a causa della quale essa è stata criticata da Kant e da lui sostituita con l'epistemologia, fatto deprecato ugualmente da Ferraris.

Se l'ontologia, a cui la filosofia analitica ha riaperto le porte con l'instaurazione del “nuovo realismo”, fosse intesa nel senso originariamente e autenticamente aristotelico, non di “onto-teologia” (riduzione storicamente operata sulla tradizione aristotelica dall'influenza delle grandi religioni monoteistiche), ma di ricerca delle cause prime, cioè di tutti i tipi di cause prime distinti da Aristotele (materiale, formale, efficiente e finale), si

¹⁶ Cfr. Ferraris (2006).

¹⁷ Ciò è riconosciuto esplicitamente in Ferraris (2006), pp. 10, 14 e 22-23, che interpreta la spiegazione come «fondazione», concetto al quale egli rimane alquanto allergico, rivelando in tal modo la sua provenienza dal pensiero post-moderno.

¹⁸ Cfr. Kobau (2006).

potrebbe forse prospettare una situazione del tutto nuova rispetto a quella descritta nel volume sulla *Filosofia contemporanea*. Senza togliere nulla, infatti, alla descrizione e alla classificazione degli enti, di cui va riconosciuto il merito alla filosofia analitica, si potrebbe forse constatare che la causa prima materiale, e forse anche la causa prima formale, sono state scoperte rispettivamente dalla fisica (il bosone di Higgs?) e dalla biologia (la mappa del genoma?), ma resterebbe probabilmente alla metafisica il compito di ricercare la causa prima efficiente (l'origine o il fondamento del tutto) e la causa prima finale (ciò in cui consiste la felicità), compito che oggi viene per lo più affidato alla religione, alla letteratura e all'arte.

6. L'ambito geografico della contrapposizione

Tornando alla contrapposizione tra “analitici” e “continentali”, possiamo dire che la domanda «a quali continenti tale contrapposizione sia applicabile» porta piuttosto a sostituirla con un'altra contrapposizione, forse più tradizionale, perché ricorda quella famosa tra “le due culture”, ma sicuramente più universale, cioè quella tra una filosofia che tiene conto dei risultati della scienza e una filosofia che si interessa piuttosto alla religione e alla letteratura. Non c'è dubbio, infatti, che la cultura scientifica è presente in tutti i continenti e si presenta dovunque con le stesse caratteristiche. Chi abbia visitato alcune università dell'India, della Cina, del Giappone o dell'Africa, avrà notato che in tutte esistono i dipartimenti (o le facoltà, o le scuole, comunque si vogliano chiamare) di matematica, di fisica, di chimica, di biologia, di psicologia, di informatica, ecc., esattamente come nelle università europee ed americane, dove si fanno più o meno le stesse ricerche e quindi gli stessi discorsi. Chi invece si sia interessato alla storia, alle religioni, ai miti, alle tradizioni dei diversi popoli, avrà notato come queste siano alquanto diverse tra di loro (confucianesimo, taoismo, buddismo, induismo, animismo). Pertanto i filosofi dei diversi paesi, che sono interessati a questi temi, fanno discorsi molti diversi l'uno dall'altro, al punto che è difficile riconoscere tra essi un

denominatore comune designabile col nome di “filosofia”, il quale non si riduca, come fu detto al congresso di Montréal, a una “vaga brezza”.

Se la filosofia vuole essere un discorso universale, cioè praticabile da tutti, e al tempo stesso attento alle sensibilità, alle tradizioni, alle credenze di ciascuno, dovrà tentare una nuova sintesi, come quella realizzata dal “nuovo realismo” tra “analitici” e “continentali”, e il terreno su cui si gioca la possibilità di tale sintesi rimane – a mio avviso – la metafisica, intesa, oltre che come descrizione e classificazione, anche e soprattutto come ricerca delle cause prime. Del resto, se è vero, come credo, che la filosofia nasce dalla meraviglia, cioè dalla domanda del perché, dal desiderio di capire, di spiegare, essa non può accontentarsi di descrizioni o di classificazioni, anche utili e importanti, ma porta inevitabilmente a cercare le spiegazioni ultime, senza preconcetti o prevenzioni, di qualunque tipo queste siano.

Oggi è ancora diffusa, specialmente tra i filosofi (molto meno tra gli scienziati) la sfiducia suscitata dalle critiche di Hume verso la nozione di causa, perché si tende a concepire la causa nel senso riduttivo, con cui fu intesa appunto da Hume, di causa efficiente, o meccanica. Se invece si ricordasse il significato greco, cioè originario, di causa come qualunque tipo di spiegazione, o di ragione, compresa quella che permette non solo di “spiegare”, ma anche di “comprendere”, si riconoscerebbe più facilmente che la filosofia non può non cercare le cause, altrimenti non ha altra alternativa che rinunciare a sé stessa e affidare tale compito esclusivamente alle scienze. Ciò che mi lascia insoddisfatto di fronte all’ontologia analitica, così come anche di fronte alla fenomenologia husserliana (il filone di filosofia “continentale” a cui maggiormente si avvicina l’ontologia analitica), è l’accontentarsi di descrizioni, sia pure rigorose e profonde, senza cercare spiegazioni, cioè l’arrestarsi al “che”, senza cercare il “perché”. Anche l’interesse per Brentano, risorto nella filosofia analitica ad opera di Mulligan, Simons e Smith, ma

prima ancora al opera di Roderick Chisolm e di altri, si limita per lo più alla teoria brentaniana dell'intenzionalità e alla fenomenologia di tipo husserliano che ne deriva. Ma Brentano non fu solo questo: in gioventù fu tomista, quindi metafisico, e dopo la sua uscita dalla Chiesa cattolica ritornò ad Aristotele, ma non solo all'Aristotele delle *Categorie* e del *De interpretatione*, bensì anche all'Aristotele della *Fisica*, del *De anima* e della *Metafisica* (anche se lo interpretò in senso eccessivamente cristianizzante).

Non vorrei, però, essere frainteso: io non propongo un “ritorno ad Aristotele”, anche se questa espressione è stata usata senza che suscitasse alcuno scandalo da un filosofo analitico come Hilary Putnam¹⁹, e anche se Aristotele è di fatto molto apprezzato tanto dagli “analitici” (per la sua dottrina delle categorie e la sua logica) quanto dai “continentali” (per la sua filosofia pratica, per la *Retorica* e la *Poetica*). Propongo, come nuova sintesi tra filosofia analitica e filosofia continentale, un metafisica di tipo aristotelico, cioè intesa come ricerca delle cause prime, ma debitamente “essenzializzata e storicizzata”, come diceva un mio vecchio maestro, per la cui descrizione rinvio a miei scritti precedenti²⁰.

Bibliografia

Andina, T. (ed.) (2013), *Filosofia contemporanea, Uno sguardo globale*, Carocci, Roma.

Andina, T., Borghini, A. (2013), “Metafisica e ontologia (o dell'inizio)”, in Andina, T. (ed.), pp. 25-57.

Berti, E. (2003), “Ontologia o metafisica? Un punto di vista aristotelico”, in Bianchi, C., Bottani, A. (eds.), pp. 25-38.

Berti, E. (2006), *Incontri col pensiero contemporaneo*, “Petite Plaisance”, Pistoia.

Berti, E. (2013), “Realismo ed ermeneutica”, in Lavazza, A., Possenti, V. (eds.), pp. 51-68.

¹⁹ Cfr. Putnam (1994).

²⁰ Cfr. Berti (2006), Riconda-Ciancio (2013).

- Bianchi, C., Bottani, A., eds. (2003), *Significato e ontologia*, Franco Angeli, Milano.
- D'Agostini, F. (1997), *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina, Milano.
- D'Agostini, F. (2006), "Filosofia analitica e continentale", in Fondazione Centro di Studi Filosofici di Gallarate (2006), vol. V, pp. 4191-4197.
- Di Cesare, D., Ocone, C., Regazzoni, S. (2013), *Il nuovo realismo è un populismo*, Il Melangolo, Genova.
- Ferraris, M. (ed.) (2006), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano.
- Ferraris, M. (2013), "Prefazione", in Andina, T. (ed.), pp. 13-20.
- Ficara, E. (ed.) (2014), *Contradictions. Logic, History, Actuality*, W. de Gruyter, Berlin.
- Fondazione Centro di Studi Filosofici di Gallarate (2006), *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano.
- Kobau, P. (2006), in Ferraris, M. (ed.), pp. 98-144.
- Lavazza, A., Possenti, V., eds. (2013), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, Mimesis, Udine.
- Melchiorre, V. (ed.) (2014), *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano.
- Mulligan, K. (1998), "The great divide", *The Times Literary Supplement*, June 26, pp. 6-8.
- Putnam, H. (1994), *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- Riconda, G., Ciancio, C. (eds.) (2013), *Filosofi italiani contemporanei*, Mursia, Milano.
- Tahko, E. (ed.) (2012), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Abstract

Because of the «globalisation» of philosophy, as it results from the last World Congresses of FISP (Seul 2008, Athens 2013), the «great divide» between «analytic» and «continental»

philosophers has lost the most part of its representativeness. This dichotomy indicated, in fact, an opposition not only between two ways of doing philosophy, but also between two geographical areas, the central and south Europe v/s the north Europe and the English speaking America. Today other continents are the seat of an intense philosophical activity, i. e. Asia, Africa and Latin America, and it is impossible to say, without an appropriated statistical research, in which measure the two traditional ways of doing philosophy are present in these areas. Philosophy seems to be contended by two opposite tendencies, the universalistic one, represented by the sciences, and the particularistic one, represented by the humanities (literature, art, religion).

Keywords: Globalization, Continent, Realism, Ontology, Metaphysic

JOSEP E. CORBÍ

Self-knowledge, Authenticity and Obedience

1. The Issue

Self-ascriptions of mental states and dispositions are assumed to have a privileged epistemic authority compared to third-party ascriptions. An agent does not need to check her own behavior in order to know that she intends to read *The Karamazov Brothers* for a while. Anyone else would have to ask her instead, or infer what she intends from one or another piece of evidence. Within the analytic tradition, the debate on self-knowledge has mainly been concerned with this asymmetry between the first-person and the third-person perspectives. Traditional accounts seek to identify a specific epistemic ability that should account for the privileges of the first-person view. Following up on David Finkelstein, I will refer to this kind of view as “detectivist”¹. There is “the old, Cartesian, detectivist view” according to which only the agent herself has a direct, infallible access to her own mental states. It has famously been objected, though, that the states and events of a fully private mind cannot coherently be identified, for there is no way in which appearance and reality could be distinguished within a Cartesian mind².

Alternatively, some philosophers have defended a naturalistic detectivist view (“new detectivism” in Finkelstein’s own terms) according to which the first-person privilege derives from the existence of an exclusive, inner perceptual mechanism that is significantly more reliable than any other perceptual

¹ Finkelstein (2003), p. 2.

² This has, indeed, to do, with Ludwig Wittgenstein’s argument against the intelligibility of a private language. See Candlish, Wrisley (2012), Kripke (1982), Mulhall (2007), Stroud (2000), chh. 5, 6, 13 and Wittgenstein (1953), parr. 243-315.

mechanisms³. It is unclear to me, however, whether the identity conditions of this inner mechanism can be fixed in a way that avoids the shortcomings of a private mind and, yet, preserves the privileges of the first-person perspective. For this mechanism is claimed to be highly reliable, but how is this condition to be established? Reliability is a fact about a certain mechanism and, therefore, it is subject to the contrast between appearance and reality that is unavailable, as we have seen, to a private mind. But, if a third-person perspective is required to determine the reliability of that inner mechanism, the mechanism itself must be individuated in such a way that this constraint could be met, and how could this be so except by allowing a third party to have access to the deliverances of this mechanism? But in what sense could we then claim that the deliverances of this mechanism are still specifically first-personal?

Both old and new detectivists assume that first-person authority is alien to our agential condition. There are, however, some other approaches to self-knowledge that exploit our agential capabilities to account for the epistemic privileges of the first-person perspective. There is, to begin with, “the constitutivist view” according to which first-person authority is to be explained by the fact that our decisions or commitments do constitute our mental states in a way akin to the procedure by which a mayor may marry two people⁴. In this context, a mismatch between my mental states and what I believe them to be can scarcely exist, since there is no distance between my being in such and such a mental state and my decision to be in that state. There is, however, an extensive dissatisfaction with this view. It is hard to swallow, for instance, that my head aches just because I decide it to, and this holds for a number of other mental states that are rather impervious to our decisions. Some sorts of psychical impairment come to confirm the relative

³ See Armstrong (1968), Churchland (1984), Finkelstein (2003), pp. 15-27, Lycan (1996).

⁴ See Finkelstein (2003), ch. 2, Wright (2001).

autonomy of our psychological condition with regard to our decisions or beliefs. We must thus acknowledge the significance to our agency of the idea of “resistance” on the side of our psychological condition.

Some recent approaches to self-knowledge do take this notion of resistance quite seriously and want their account to make sense of it. In fact, they associate our agency with our ability to shape our psychological dispositions, and judge that some typical psychic impairments (i.e., those that psychoanalytic therapy standardly address) have to do with a deficiency in this respect. They thus conclude that a healthy and flourishing agent must have significant command upon her dispositions. The important point for our purposes is their conviction that this command can be enhanced by a certain kind of self-awareness of one’s own psychological condition that is quite hard to achieve. I will refer to this approach as “the authority view” insofar as it exclusively focuses on the authority that an agent must have upon her psychological dispositions and excludes that self-observation could be intimate enough to apprehend the peculiarities of the first-person perspective, since an observational perspective is apparently available to a third party as well⁵. But how is this need to have practical authority upon one’s own psychological dispositions connected to the epistemic first-person privilege we were supposed to account for? The latter was presented as an ability that every agent does possess, whereas the practical authority under consideration emerges as a capacity that only the healthy can achieve and often to a limited extent. In other words, are the epistemic privilege of the first-person perspective and self-knowledge as a certain kind of practical authority really interwoven or do they constitute two independent phenomena?

The purpose of this paper is to shed some light on this issue, so that we get a better understanding of the privileges, uncertainties and blind spots that are involved in self-knowledge. I must confess that I feel rather dissatisfied with the way the

⁵ See Dumm (2006), Moran (2001).

champions of the authority view have addressed this perplexity⁶, therefore I will sketch an alternative approach. For this purpose, I will examine how “sincerity” and “authenticity” relate to one another. I will firstly take advantage of Bernard Williams’ notions of acknowledgement and making sense and, secondly, I will make use of Simone Weil’s distinction between the two senses of obedience and the associated notion of attention. On this basis, I will conclude that a certain sort of self-perception lies at the heart of our agency and, therefore, in our capacity to lead a relatively authentic life. This kind of self-observation escapes the standard worries about a private mind but is in a crucial sense specifically first-personal. It does not imply, however, any systematic epistemic privilege on the agent’s side; if there is any epistemic privilege of the first-person perspective to be granted, it will have to do with the narrative abilities that we regard as constitutive of the self. The discussion as a whole suggests, in any event, a way in which the analytic and the continental traditions can fruitfully cooperate.

2. Sincerity and Authenticity

In *Truth and Truthfulness*⁷, Williams explores the transition from sincerity to authenticity. He elaborates his own view on the basis of two historical proposals. Firstly, there is Jean-Jacques Rousseau’s attempt to be entirely self-transparent in his *Confessions*. Rousseau assumes that no one knows him better than himself. According to Williams, his purpose is to reveal his true identity to others so that they could for once acknowledge his moral goodness, and assumes that sincerity would suffice to achieve this goal. But is sincerity really enough? Only on a number of rather implausible assumptions:

This conception presupposes several things. It requires, as we have seen, the authority of self-discovery: [a] the idea that sincere, spontaneous, non-deceitful declaration, the product of his presence

⁶ Corbí (2011^a), (2011^b), (2012), ch 6.

⁷ Williams (2002), ch. 8.

to himself, will guarantee a true understanding of his motives. Moreover, [b] what is revealed and understood in this way will represent a character, a whole person, and this implies that it will be coherent, or, as one might say, steady. True self-revelation will of course reveal conflicting moods and short-term feelings [...] But under this there is assumed to be a real character, an underlying set of constant motives, in which his true self is expressed [...] [c] In his own case, he was sure that these motives were basically benevolent and well-disposed toward others. This impression is basic to Rousseau's project of reassurance, the removal of distrust by first-personal explanation⁸.

A number of virtues are mentioned in this passage that hardly belong to the notion of sincerity as such and involve a more complex notion, like that of authenticity because the idea of a motive, not to mention that of a unified self, requires a kind of steadiness that sincere self-declarations are unable to guarantee⁹. To highlight this point, Williams sketches a different model of truthfulness on the basis of Diderot's *Rameau's Nephew*: «He [Rameau] offers an exceptionally clear example of sincerity in its basic form of uninhibited expression or enactment, rather than in the form of reporting the findings of self-examination. He is unguardedly spontaneous, too, in his second-order or reflective comments. The model of sincerity as uninhibited spontaneity even applies to his flattery and deceit»¹⁰.

Sincerity as sheer spontaneity about the content of one's self-examination reveals a self that is not unified under a few motives or projects, but whimsical and variable: «Diderot was always attracted to a picture of the self as something constantly shifting and reacting and altering; as a swarm of bees, as a clavichord or harp or other instrument, with the wind or some such force playing on it»¹¹. The model of a swarm of bees or a harp appears as so vulnerable to the circumstances that one must reasonably doubt that any such entity could be endowed with the

⁸ Ivi, pp. 178-179 (sections are mine).

⁹ See ivi, p. 183.

¹⁰ Ivi, p. 189.

¹¹ Ivi, p. 190.

relevant constancy of purpose to count as a self or even to have mental states with a certain content at all. Williams thus concludes that we become a proper self by a process of stabilization, that is, by steadying one's own mind: «On Diderot's view, as I understand him, it is a universal truth, not just a special feature of modernity, that human beings have an inconstant mental constitution that needs to be steadied by society and interaction with other people»¹².

The need to steady the mind has severe implications regarding the way sincerity and authenticity are to be construed. Firstly, the model of sincerity as sheer spontaneity must be dropped, for this model implies that self-declarations have implications upon the future or the past and, therefore, scarcely involves any sort of commitment beyond the instant at which the declaration is made: «This means that the declaration at a given instant of self can be only a declaration of self at that instant»¹³. But, in the absence of some minimal commitment, we cannot make sense of the idea that an agent has made a declaration at all: «If what I uninhibitedly declare at a given moment can be taken to myself or anyone else as a declaration of something which I believe, that is because there is a practice that firms up the expression of the immediate state into something that has a future»¹⁴.

Hence, we must move beyond the idea of sheer spontaneity to make sense of a sincere self-declaration. We need some degree of steadiness, but how much? As much as it is required to get a self, even though it falls short of the more exacting demands of authenticity. But, before we shift to the issue of authenticity, let me dwell a bit more on the implications that the need to steady the mind has for the idea of sincerity. As Williams suggests, it implies that «we must leave behind the assumption that we first and immediately have a transparent self-understanding»¹⁵.

¹² Ivi, p. 191.

¹³ Ivi, p. 190.

¹⁴ Ivi, p. 192.

¹⁵ Ivi, p. 193.

Thus, I will argue that this challenge to the idea of immediacy also calls into question the view of a self-declaration as a sort of self-report, that is, the idea that an agent has immediate, direct access to some facts that she might eventually decide to report. To this end, let me examine the identity conditions of the facts an agent is supposed to report in her self-declarations. And here I propose to resort to Williams' discussion on the distinction we can draw in history between "a chronicle" and "a narrative". We may be tempted to regard a chronicle as providing the materials, the facts, upon which one or another narrative can be elaborated¹⁶. Narratives will thus seek to make sense of certain facts, whereas chronicles are supposed to merely report them. This model presupposes that facts are out there, ready to be reported by a chronicle or selected by a narrative, and, therefore, as not being shaped at all by the purposes of the inquiry itself, but previous to it¹⁷. We can certainly distinguish between a chronicle and a narrative, or between facts and attempts to make sense of them, but it does not follow that facts are not themselves the product of some mini-narratives, that is, of some attempts to make sense of some narrower sequences of events. As Williams puts it, «The model serves to remind us that there can be agreement on facts and disagreement about what makes sense of them to whom»¹⁸.

The contrast between the facts we agree upon and a disagreement about what makes sense of them, does not imply that the former are determined regardless of any shared inquiry. One may feel tempted, though, to claim that history should stick to the facts or, in other words, to the agreed facts, giving up any attempt to make sense of them. For history has to do with truth and knowledge, and any narrative that tries to make sense of the agreed facts seems to go beyond what can be assessed as true or false. We may call this as a "minimalist" approach to history:

¹⁶ See *ivi*, p. 239.

¹⁷ See *ivi*, pp. 240, 257.

¹⁸ *Ivi*, p. 240.

The point is that a minimalist style has to hold its own or earn its place against others. The ever deceptive word “really” can suggest that in simply telling the truth, and that anything else is not just fiction but falsehood. That is the error of what is often called “positivism”. The claim that there is no overall or large-scale sense to be made of the past is itself a larger-scale claim, and it has to be earned, like any of the others. Perhaps it can be earned, but it does not come as a free gift from metaphysics to history¹⁹.

The minimalist approach becomes deprived of its metaphysical gist, however, once we acknowledge that we do not confront facts as such, but within the context of a narrative or an inquiry. It follows that the minimalist approach has to address the same issues concerning the relevance of their inquiry that affect more ambitious approaches. Hence, there no definite metaphysical benefit to be expected and the question is no longer whether one must stick to the facts and leave aside any attempt to make sense of them, since any narrative, minimal or otherwise, must always rely on making sense. The real issue for history is thus deprived of its metaphysical scent and reduced to the question as to what narrative is more appropriate to any given occasion. It may occur that the minimalist story should prevail on some such occasions, but I will sketch some reason why it cannot always be so. And this reason has to do with the structure itself of making sense as Williams elucidates it.

Regarding the structure of making sense, two constitutive features are highlighted: (a) making sense is relative to an audience, and (b) making sense is not a matter of the will. Regarding the first point, «the basic idea is that it makes sense to a certain person (or group) *that* P. We can take ‘P’ as the story»²⁰. We can try to make sense of a certain action in terms of one or another story, in terms of either P or Q, but the ability of either story to make sense of that action will be relative to a certain audience. P can make sense of this action to audience A, whereas failing to provide this outcome for audience B that may

¹⁹ Ivi, p. 246.

²⁰ Ivi, p. 235.

rather prefer a different story Q. It is important to stress that audiences and stories are not totally alien to each other and, therefore, that different audiences may derive some enlightenment by confronting their disparate stories so that some sort of agreement may eventually emerge. But how is this to take place? Here we come to the second feature mentioned above: it is not a matter of the will, that is, it is not up to an audience to decide that a certain story makes to them:

What makes sense to someone is not, in any connection, a matter of the will; even in a situation of decision, although the agent decides to do the action, he does not decide that the action, or the kind of action, or the considerations that support the action make sense to him. People can come to see, and come to see quite suddenly, that some course of events or someone's reasons for action make sense to them, but this comes as a discovery²¹.

Here we come to the idea of resistance that led to the idea of authenticity in the first place. Williams connects this resistance to the notion of need: «if their minds do change, and this is because the new interpretation better suits their needs, their needs do not figure as a premise in an argument»²². The phrase “suits their needs” invites a mere instrumental relation between a story and the agent's needs, but a mere instrumental relation will not do. We are not contemplating a situation where a certain agent, say, a politician, cynically supports a certain policy just because it fosters her political career. This would count as a mere instrumental association with a certain story, but in such a case the most we can say is that it makes sense for this politician to endorse that story rather than claim that the story itself makes sense to her. And, yet, it is the latter sense that we want to apprehend, that is, a more intimate manner in which a story “suits” the agent's needs. Perhaps, we can appeal here to the notion of “expression”:

²¹ Ivi, pp. 261-262.

²² Ivi, p. 262.

One way in which an agent's beliefs and desires, in general his motivational states, make sense of his decisions and actions is that they can explain them. But they can explain them only because they are expressed in them, and that is a relation which can hold only between an agent's motivational states and that agent's actions. When an action presents itself to the agent as the thing to do, his conviction that it makes sense to do it is an expression of his motivational state, and this basic level of its making sense to him underlies the possibility that those motivational states can serve, in an explanatory framework, to make sense of his action to others or retrospectively to himself²³.

So, we could say that a story makes sense to an audience inasmuch as it expresses its motivational states. Motivational states and needs may not overlap; in fact, they typically don't overlap, since needs are a rather objective matter that has to do with the survival conditions of an organism or a group. And, indeed, an agent can have self-destructive impulses or, more commonly, impulses that depart from what best could serve her needs. But, regarding making sense, what really matters is not so much an agent's real needs but her motivational states. So, I suggest to stick to the latter and leave aside any appeal to a more objective notion of need.

We may now go back to the dispute with minimalism and reply that no particular kind of story can intelligibly claim primacy over the rest, since the ability to make sense is relative to an audience and escapes the control of the will. So, there may be audiences best served by a minimalist story, while some others may need to make sense of certain facts in a different way. Of course, there is much to be said in each particular situation in favor or against any given kind of story, but we have a general argument to deny the overall primacy of a minimal narrative.

Let me now explore some implications of this analysis for the interconnections between sincerity and authenticity. We must firstly give up the idea that agents do face facts that are determined regardless of any narrative, however minimal. For

²³ Ivi, p. 237.

facts, all facts, involve some minimal narrative. A consequence of this is that the ability to face facts goes hand in hand with the capacity to make sense. So, the issue becomes what kind of story makes sense of a certain situation, including an agent's actions or experiences. Secondly, it seems that when granting an agent's sincerity but challenging her authenticity, we are somewhat taking a similar step as when agreeing on the facts but disputing how to make sense of them. This does not imply, however, that sincerity and authenticity are disparate, independent phenomena, since they both turn around the notion of making sense, as we have seen. Moreover, it seems that sincerity and authenticity are complementary notions because we cannot really individuate authenticity except by contrasting it to mere sincerity, and the other way round. So, it seems that we can conclude that the authority view was right in its shift toward self-knowledge as an achievement for there is no change of topic after all, but an elucidation of the ways in which sincerity and authenticity are interconnected.

It is important to stress that the account of sincerity I have just sketched makes room for the epistemic privilege of the first person perspective for privilege does not require infallibility, since the mini-narratives that structure the facts we sincerely self-ascribe can also be challenged, even though it may be a constitutive condition of agency that such mini-narratives are not called into question in normal circumstances. Besides, the notion of authenticity opens the door to a mismatch between what an agent takes herself to be and what she actually is and, consequently, we are invited to grant a privileged access to the former that is denied to the latter. The possibility of this kind of mismatch becomes the more pregnant the more one departs from mini-narratives and seek to make sense of wider aspects of one's own life. The issue I would like to address next is how this mismatch can be discerned and eventually overcome by the agent herself or, in other words, what kind of exercise in self-awareness may contribute to this purpose. Here is where the Williams' notion of acknowledgment comes into play, as well as

Weil's distinction between two notions of obedience. I will conclude that a certain kind of self-perception lies at the heart of our agency and is, thereby, strictly first-personal, even though no systematic epistemic privilege can be vindicated.

3. Acknowledgment and Obedience

I have just rejected that a sincere self-declaration could intelligibly be construed as a report concerning a fact whose identity is just there to be found out, regardless of any mini-narrative. This association of a fact to be sincerely reported with its integration within a pattern or mini-narrative, has a significant impact as to how the quest for authenticity is to be conceived. It implies a rejection of the primeval concept of authenticity according to which the agent's reality lies just out there to be discovered, like a fact temporarily placed out of sight:

The whole point of authenticity as a characteristically modern value has lain in the attempt to regain in some reflective form the unexpressed certainties which are supposed to have structured the pre-modern world. But, however authenticity is expressed as an ideal, it is clear that its demands will not necessarily coincide with the demands of anyone else, or anyone else's authenticity²⁴.

What sort of certainty can be retained, though, once the concept of authenticity is anchored to the idea of making sense and the corresponding notion of resistance to the agent's decisions and, in other words, to her will? If it can't just be discovered, how else is one's authentic self to be discerned? I regard Williams' notion of "acknowledgment" as quite helpful in this respect. To elucidate what this notion might comprise, I will appeal to Williams' own elucidation of this concept in combination with Weil's distinction between two notions of obedience and her vindication of a concrete kind of attention.

Williams introduces the notion of acknowledgement to account for the way an agent relates to, say, her national or religious identity. A certain agent might just discover at some

²⁴ Ivi, p. 183.

point that she is a Jew, but regard this condition as a trivial fact about herself as much as the color of her own eyes might be. After the Nazi ascent, many Jews ended up regarding themselves as such, but they could no longer address their Jewishness as a trivial fact about themselves. They had to “acknowledge” that their lives had been shaped by it:

A relevant notion here is acknowledgement. Someone may come to acknowledge a certain affiliation as an identity, and this is neither a mere discovery nor, certainly, a mere decision. It is though he were forced to recognize the authority of this identity as giving a structure and a focus to his life and his outlook. There were circumstances in which what was earlier a mere recognition of a fact may come to compel acknowledgement, as when many assimilationist Jews in the 1930s came to acknowledge a Jewish and perhaps a Zionist identity under the thought that there was no way in which without evasion they could go on as though it made no difference that they were Jewish people²⁵.

To elaborate on the notion of acknowledgment, Williams appeals initially to the contrast between discovery and decision, but this distinction fails to provide a positive account of a kind of attitude that could have at the same time an epistemic and a practical import. The idea “being forced to” points to a more unified experience, though. In some previous writings, Williams introduced the notion of practical necessity in order to grasp a rather similar experience²⁶. This sort of necessity has to do with a kind of motivation that the agent doesn’t experience as coming from within herself, that is, as depending on one or another desire or drive she may eventually have, but as “a confrontation” with something:

The experience is like being *confronted* with something, a law that is part of the world in which one lives [...] It is the conclusion of practical necessity, no more and no less, and it seems to come “from outside” in the way that conclusions of practical necessity

²⁵ Ivi, p. 203.

²⁶ See Williams (1981), (1993), pp. 75-76.

always seem to come from outside-from deeply inside. Since ethical considerations are in question, the agent's conclusions will not usually be solitary or unsupported, because they are part of an ethical life that is to an important degree shared with others²⁷.

How is the world that the agent confronts to be conceived of? For, quite paradoxically, Williams claims that practical necessity must come both from outside and from deeply inside. How is this sort of experience at all possible? Williams says very little on the positive side. He tends to insist on a number of dichotomies that we must skip, but these negative claims are in need of more positive account if we are to understand what practical necessity or acknowledgement actually consists of. In this section, I will try to make some progress in this direction by examining Weil's distinction between two notions of obedience.

Weil seeks to depart from a model of the self deeply entrenched in Western societies, namely, that according to which a truly valuable life must be ruled by reason to the detriment of passions. One must elucidate the principles of reason and then keep one's passions at bay thanks to the effort of the will. The notion of authenticity in this model is confined to the agent's faithfulness to the principles of reason that all rational agents are supposed to share, whereby the notion of authenticity becomes deprived of the scent of the specific to each particular individual, except for the many ways in which one may go astray. Champions of this model assume that it fosters morality insofar as they are convinced that the principles of reason include the principles of morality and also that the effort of the will can always prevail. Weil argues, though, that

²⁷ Williams (2002), pp. 190-191. In a similar way, Williams claims: «The recognition of practical necessity must involve an understanding at once of one's own moral powers and incapacities, and of what the world permits, and the recognition of a limit which is neither simply external to the self, nor yet a product of the will, is what can lend a special authority or dignity to such decisions – something that can be heard in Luther's famous saying, for instance, but also, from a world far removed from what Luther, Kant, or we, might call "duty", in the words of Ajax before his suicide: "now I am going where my way must go"» (Williams 1981, pp. 130-131).

this last conviction rests on a poor understanding of the role of the will in the dynamics of the self. Once this role is properly elucidated, it becomes clear that an alternative model of the self is needed if morality is to be promoted. For this purpose, let me firstly challenge the privileged role traditionally ascribed to the effort of the will in our ability to lead a moral life and, secondly, sketch how an alternative model, focused on the idea of attention, will not only foster our ability to act morally, but our capacity to articulate a more authentic life. These two steps are somewhat present in the following passage «Action is the pointer of the balance. We must not touch the pointer but the weight. Exactly the same rule applies to opinions. If we fail to observe it there is either confusion or suffering»²⁸.

Action is what we want to transform or, more generally, the overall direction of our own lives. If we touch the pointer of the balance for this purpose, we will only temporarily alter the course of our actions, but once the pressure is released a pendular movement will take our lives back to the old track. Touching the pointer amounts, in Weil's reflection, to an effort of the will that is thus construed as energy consuming and, therefore, as limited in amount and also as shallow, since it is unable to transform the motivational structure of the self. How could this transformation be induced instead? By redistributing the weights in the pans, one might say; but how can that be done? And here a cryptic remark comes up: Exactly the same rule applies to opinions.

Our views are certainly not changed at will, they are the product of our understanding of the corresponding subject matter. I am forced to believe that the keyboard is on my desk as I type this sentence. I can't deny it. I can't intelligibly choose not to believe it. The same happens with the conclusion of a mathematical proof. It is imposed upon me, but it is not a kind of imposition that degrades me; on the contrary, by understanding it my life is enriched. This sort of imposition involves, according to Weil, a kind of obedience, namely,

²⁸ Weil (1963), p. 44.

obedience to something I confront: an order that is out there for me to acknowledge. The ability to obey implies a sensitivity on the side of the self. This opposes to the kind of imposition and obedience that is standardly associated with passions: they just come from within, they are idiosyncratic and yielding to their necessity degrades the self. As Weil puts it:

Obedience. There are two kinds. We can obey the force of gravity or we can obey the relationship of things. In the first case we do what we are driven to by the imagination that fills up empty spaces. We can affix a variety of labels to it, often with a show of truth, including righteousness and God. If we suspend the filling up activity of the imagination and fix our attention on the relationship of things, a necessity becomes apparent which we cannot help obeying. Until then we have not any nothing of necessity and we have no sense of obedience²⁹.

Human beings seem to be subject to two sorts of orders that come with the corresponding notions of necessity and obedience. The order of gravity shapes our lives only insofar as we are prey to a certain epistemic distortion: we take for real what it is just a creature of our imagination. This confusion derives from our difficulty to confront a certain fact, namely, the void. Filling up the void with the products of our imagination is an activity we must refrain from if we are to honor the second sort of order, namely, the relations of things. We let ourselves be guided by the actual relations of things only insofar as we are able get rid of the temptation to distort them due to the laws of gravity. There is an obvious epistemic benefit in this attitude, but also a gain in agency. The order of gravity degrades the self, whereas an agent's ability to act on the basis of the relations of things, like when accepting the result of a mathematical proof, makes of her the master of her life. For this connection between agency and faithfulness to the relations of things to be at all plausible, Weil must have a rather specific understanding of what is included within the relations of things.

²⁹ Ivi, p. 43. See ivi, p. 38.

The relations of things does not simply comprise what natural sciences may recognize as a fact, but must encompass the moral features of our actions and other evaluative features as well. But these features are not in the world the way particles and motion are. Evaluative features depend on our response to the world in a more interwoven manner than particles do. We cannot identify an action as cruel, generous or shameful except by reference to some emotional responses on our side³⁰. There is no need, however, to construe these responses as completely idiosyncratic. It is true that they can vary from one to another individual, from one to another context, but they cannot intelligibly vary in a way that is arbitrary from a moral point of view. Two people can actually disagree about the legitimacy of the death penalty, but for their view to be at all moral their disagreement must be grounded on features that are recognizably moral. This imposes an order not only on the world but on the agent's experience as well. Only those aspects of our experience that are shaped by this sort of narrative discipline must be taken into account in the way the relations of things are individuated³¹.

We are now in a position to explicate why what comes from outside in our practical deliberations comes from deep inside as well. For we are dealing with an outside order that is individuated in light of our actual responses, although not all actual responses qualify for this purpose, only those that comply with a certain order. We thus get a sense of the contribution of the inside to the outside order, but what about its depth? An aspect of its depth has already been pointed out: our moods and whims are to be excluded, something more orderly must be taken into consideration. But this order needn't be very profound. It may be rather stereotypical, so that the agent's life is trapped within certain stereotypical practices and, therefore, the idea of order by itself makes little sense of what she really is

³⁰ See Strawson (1962), Stroud (2011), ch 4.

³¹ For a detailed discussion of the concept of narrative discipline, see Corbí (2012), chh. 4-5.

or, in other words, of what counts as an authentic life for her. So, a notion of depth is required that goes beyond a number of stereotypical demands. That notion can be derived from the relations of things inasmuch as stereotypical demands may respond to an order, but trivially it is not the order that the relations of things impose. The stereotypical order is constitutively a kind of order to which our imagination, to put it in Weil's terms, must have contributed to and, therefore, belongs to the order of gravity and fails to grasp the relations of things. Let me now present the order of gravity in some more detail, so that we can better apprehend how obedience to the relations of things is to be enhanced and how it contributes to the articulation of the outside and the deep inside that is constitutive of an authentic life.

4. A Certain Kind of Attention

Weil construes the order of gravity as a closed system. Like a physical system, it is governed by a set of laws that accounts for every event within that system. Human beings belong to the order of gravity and can't escape it except by an alien intervention, namely, the grace «All the *natural* movements of the soul are controlled by laws analogous to those of physical gravity. Grace is the only exception»³².

Of course, a really closed system cannot coherently admit of any external interference. The idea itself of grace makes no sense from the perspective of gravity. But, once we recognize that our psychic forces must be identified within a pattern or a mini-narrative, then we can understand how our psychological dispositions are permeable to changes in our narrative and, in this respect, the order of gravity can no longer be regarded as fully closed, but the product of some well-entrenched narratives that can, nevertheless, be modified. Room is thus made for interferences from outside the order of gravity and, derivatively, for our capacity to escape that order. But, how can this be done? Let me present the negative program first.

³² Weil (1963), p. 1.

The order of gravity follows the logic of compensation, like chemical reactions searching for equilibrium:

Human mechanics. Whoever suffers tries to communicate his suffering (either by ill-treating someone or calling forth their pity) in order to reduce it, and he does really reduce it in this way. In the case of a man in the uttermost depths, whom no one pities, who is without power to ill-treat anyone (if he has no child or being who loves him), the suffering remains within and poisons him. This is imperative, like gravity. How can one gain deliverance? How gain deliverance from a force which is like gravity?³³.

Time and imagination play a crucial role in the logic of compensation. If we cannot reasonably expect to be compensated at present for our efforts or our distress, we tend to project such a compensation upon an imaginary future. Religious views typically provide the most robust source of imaginary compensation: « We must leave on one side the beliefs which fill up voids and sweeten what is bitter. The belief in immortality. The belief in the utility of sin: *etiam peccata*. The belief in the providential ordering of events – in short the “consolations” which are ordinarily sought in religion»³⁴.

If we are to escape the order of gravity, we must renounce the logic of compensation and face our sorrow by avoiding any imaginary compensation: «Affliction in itself is not enough for the attainment of total detachment. Unconsoled affliction is necessary. There must be no consolation -no apparent consolation. Ineffable consolation then comes down»³⁵.

This is the negative program. What else can we do? How can one avoid seeking consolation? What kind of attention is

³³ Ivi, p. 5.

³⁴ Ivi, p. 13.

³⁵ Ivi, p. 12. Weil stresses, for instance, that militiamen in the Spanish Civil War (1936-39) invented stories of success to confront death: «The militiamen of the *Spanish Testament* who invented victories in order to endure death: an example of imagination filling up the void. Although we should gain nothing by the victory, we can bear to die for a cause which is going to triumph, nor for one which be defeated» (ivi, p. 16).

required? Weil is not very specific in this respect. She abounds in examples that point to a certain direction, but this kind of attention is not easy to conceptualize because it has been relegated in our Western cultures to the peripheral³⁶. Weil claims, for instance, that this kind of attention has to do with a certain kind of “passivity”. Not the way we are passive when yielding to our passions, but a sort of passivity that makes room for “a new aspect to dawn”: «A certain way of doing a Latin prose, a certain way of tackling a problem in geometry (and not just any way) make up a system of gymnastics of the attention calculated to give it a greater aptitude for prayer. Method of understanding images, symbols, etc. Not to try to interpret them, but to look at them till the light suddenly dawns»³⁷.

We can't make an aspect emerge at will. The effort of the will is useless, even counterproductive, to this end. The agent must expose herself to the situation and wait patiently for the aspect to dawn. We are thus placed in the vicinity of the phenomenon of aspect perception, that is, we are dealing with a sophisticated version of the duck-rabbit case. An agent can be blind with regard to a certain aspect, even though it is there to be seen by the right perceiver. Weil encourages us to cultivate our sensitivity to the moral aspects of a situation, so that our capacity to respond morally may be enhanced, since it is part of our ability to properly perceive a certain moral situation that we are motivated to respond in a certain way. The emergence of the response is part of the aspect to dawn. We are, as a result, in a position to renounce the effort of the will as the fundamental motivational force, since it calls for a compensation, and relies mainly on what one can't help doing once one has properly perceived a moral situation: «We should do only those righteous actions which we cannot stop ourselves from doing, which we are unable not to do, but, through well directed attention, we

³⁶ And, yet, I have argued that our scientific practices, which are surely central to our world-view, rely on this kind of attention. See Corbí, Prades (2000), chh. 5-6, Corbí (2003), ch 9.

³⁷ Weil (1963), p. 109. See *ivi*, p. 106.

should always keep on increasing the number of those which we are unable not to do»³⁸.

In that case, the need for a compensation does not arise because one acts not for a purpose but out of certain kind of necessity, namely, the one that is constitutive of our ability to perceive the relations of things: «To act not *for* an object but *from* necessity. I cannot do otherwise. It is not an action but a sort of passivity. Inactive action»³⁹.

This acting from a certain kind of necessity, namely, the necessity that imposes itself as a result of *seeing* the relations of things, can help us to understand the sort of imposition that lies behind the idea of authenticity. Resistance on the side of our psychological dispositions was presented as a symptom or a hint that the agent's decisions or projects have departed from what one really is. Resistance can then be construed as an invitation to discern, to elucidate what sort of decision or commitment may fit with the relations of things. This response will impose itself upon the agent as a result of exposing herself to the details and nuances of the situation and trying to dismiss any imaginary consolations that might prevent her from facing the void. Only such a response will stem from the relations of things.

It is important to stress that, among the aspects of the situation to be attended to, there is the particular and subtle way in which the agent emotionally and bodily responds to what is out there. The gestalt to be formed must take into consideration that it is a particular agent with a specific character that must respond. Only a gestalt of this kind might really acknowledge and constitute a guide for her life. This involves, needless to say, a certain amount of self-examination that apparently bring us back to the detectivist view. Still, the notion of "self-perception" I am vindicating does not presuppose, contrary to what the detectivist claims, that there are inner facts just waiting to be discovered, because the aspects I am referring to form a part of a gestalt, that is, a certain kind of narrative, the elements of which

³⁸ Ivi, p. 39.

³⁹ *Ibidem*.

can only be determined by the way they relate to each other. The authority view is thereby challenged because, contrary to what it claims, some forms of self-perception are strictly first-personal. In fact, what I have argued is that such forms of self-perception lie at the heart of our agency: they come both from outside and from deep inside, even if there is room for much uncertainty, as we have seen⁴⁰.

5. To Sum up

This paper is meant to be a contribution both to the current debate on self-knowledge in the analytic tradition and to a defense of the philosophical virtues of a closer interrelation between the analytics and the continentals. Regarding the latter, I hope to have suggested how fruitful this interrelation could be insofar as some distinctions in Simone Weil play a crucial role in my contribution to the current analytic debate on self-knowledge. What are the main aspects of this contribution, though? It is clear that the traditional analytic debate on self-knowledge has recently been enlarged to encompass issues that, far from emphasizing the epistemic privileges of the first-person perspective, highlight how self-knowledge can be a major achievement. In light of the interconnections between sincerity and authenticity, I have argued that this shift does not amount to a change of topic, contrary to what some might claim. The idea of authenticity makes room for a mismatch between what the agent takes herself to be and what she really is; whereas the notion of sincerity seems to be confined to what she takes herself to be. I have objected to an understanding of sincerity in

⁴⁰ Some might object that my approach takes it for granted that some mental states (i.e., those that are subject to a narrative discipline) have a dual direction of fit and, therefore, that value and fact have unduly been blended. There are, indeed, standard objections against this assumption that I have no room to address here. Let me mention, though, that the authority view, which I am trying to revise, has no trouble granting it as well (Dunn, 2006, ch. 2). Moreover, there is no reason why my previous remarks could not be construed as grounds for this assumption, even though they may fail to counteract some standard objections as they stand.

terms of a report and have, therefore, challenged the idea that agents are confronted with inner facts that are just there to be discovered. The idea of a mini-narrative has come into the picture as a rather pervasive element in the individuation of such facts. This has induced me to stress the importance of the notion of making sense and the role it plays both in sincerity and authenticity. Given some constitutive features of making sense (i.e, that it is relative to an audience and it cannot be experienced at will), I have argued that there is no overall privilege of a minimalist story and that part of what must be ascertained is the kind of story that is more appropriate on each occasion to an agent's ability to lead an authentic life.

I have finally addressed the issue as to how an agent may discern the kind of narrative that makes sense to her. For this purpose, I have examined two notions of obedience that Weil distinguishes: obedience to the order of gravity and to the relations of things. Contrary to what she claims, there is no need to conceive of the order of gravity as strictly closed, once we acknowledge that our psychological condition is not composed of facts that are there to be discovered, but presupposes the agents commitment to one or another mini-narrative. What kind of interference is then possible? How is the agent to enhance her ability to honor the relations of things? A kind of attention seems to be in order. The agent must first expose herself to some situations; seek to leave aside any consolations and thus wait for some morally relevant aspects to dawn. Attention must be paid not only to the outside aspects of the situation, but to how it affects the agent herself given her specific character. Only after all those aspects have been heeded, can we be motivated to act in a certain way and can our action be regarded as authentic, that is, as respectful to the relations of things.

References

Armstrong, D. (1968), *A Materialist Theory of Mind*, Routledge and Kegan Paul, London.

- Candlish, S., Wrisley, G. (2012) “*Private Language*”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/private-language/>
- Churchland, P. (1984), *Matter and Consciousness*, MIT Press, Cambridge.
- Corbí, J. E., Prades, J. L. (2000), *Minds, Causes, and Mechanisms*. Blackwell, Oxford.
- Corbí, J. E. (2003), *Un Lugar Para la Moral*, Antonio Machado, Madrid.
- Corbí, J. E. (2011^a), “Evidence and First-Person Authority”, *Teorema*, Vol. 30, n. 3, pp. 51-66.
- Corbí, J. E. (2011^b), “Observation, Character, and a Purely First-Person Point of View”, *Acta Analytica*, Vol. 26, n. 4, pp. 311-328.
- Corbí, J. E. (2012), *Morality, Self-Knowledge, and Human Suffering*, Routledge, New York.
- Dunn, R. (2006), *Values and the Reflective Point of View: On Expressivism, Self-Knowledge and Agency*, Ashgate, Aldershot.
- Finkelstein, D. (2003), *Expression and the Inner*, Harvard University Press, Cambridge.
- Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford.
- Lycan, W. (1996), *Consciousness and Experience*, MIT Press, Cambridge.
- Moran, R. (2001), *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton.
- Mulhall, S. (2007), *Wittgenstein's Private Language: Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations*, §§ 243-315, Clarendon Press, Oxford.
- Strawson, P.F. (1962), “Freedom and Resentment”, *Proceedings of the British Academy*, Vol. 48, pp. 1-25.
- Stroud, B. (2011), *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction*, Oxford University Press, Oxford.
- Stroud, B. (2000), *Meaning, Understanding, and Practice*, Oxford University Press, Oxford.

Weil, S. (1963), *Gravity and Grace*, trans. E. Craufurd, Routledge, London 1997.

Williams, B. (1981), "Practical Necessity" in Williams, B., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 124-131.

Williams, B. (1993), *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley

Williams, B. (2002), *Truth and Truthfulness*, Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations.*, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1958.

Wright, C. (2001), *Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Harvard University Press, Cambridge.

Abstract

In this paper I propose a certain account of how the epistemic privilege of the first-person perspective relates to a certain kind of authority upon oneself. I will challenge Robert Dunn's and Richard Moran's view on this subject matter, and sketch an alternative approach. For this purpose, I will firstly take advantage of Bernard Williams' notions of acknowledgement and making sense and, secondly, I will make use of Simone Weil's distinction between the two senses of obedience and the associated notion of attention. In contrast with Moran's and Dunn's view, I will conclude that a certain sort of self-perception lies at the heart of our agency and, therefore, in our capacity to lead a relatively authentic life. I will argue that this kind of self-perception escapes the standard worries about a private mind but is still specifically first-personal.

Keywords: Self-knowledge, Authenticity, Obedience, Williams, Weil

FRANCA D'AGOSTINI

Analitici e continentali: un progetto fallito?

Questa breve riconsiderazione dell' "analytic-continental divide" è divisa in due parti. La prima parte è destinata a una rapida ricostruzione della divergenza, così come si è presentata e si è sviluppata negli ultimi decenni del secolo scorso. La seconda riguarda la situazione attuale.

1. Analitici e continentali

1.1. La questione A-C

Negli anni Novanta del Novecento la domanda metafilosofica classica, "che cosa è la filosofia?", nella sua variante pratica, vale a dire: "come si lavora – si dovrebbe lavorare – in filosofia?" è stata al centro del dibattito filosofico, in particolare con riferimento alla distinzione tra filosofia analitica e filosofia continentale (d'ora in avanti A e C).

La distinzione A-C compare oggi in Italia in tutte le principali enciclopedie di filosofia: nell'*Enciclopedia di filosofia* Garzanti, nel *Dizionario di filosofia* di N. Abbagnano e G. Fornero, nell'*Enciclopedia filosofica* Bompiani, ma forse è utile darne conto brevemente.

È anzitutto una distinzione che ha un'utilità storiografica: indica il fatto inequivocabile di una contrapposizione che si è annunciata alla fine dell'Ottocento, si è compiutamente delineata negli anni centrali del secolo successivo, e ha visto il nascere e il consolidarsi di due principali tradizioni filosofiche: la tradizione analitica, attiva soprattutto nei paesi di lingua inglese e in Scandinavia, e la tradizione che a un certo punto fu detta "continentale", attiva specificamente in Germania, Francia, Spagna, Italia. Negli anni Settanta il fatto era inequivocabile,

anche solo grazie a un solo dato facilmente osservabile: l'esistenza di due grandi repertori bibliografici, il *Philosopher's Index* e il *Répertoire bibliographique de la philosophie* di Lovanio, i cui contenuti erano (in parte sono) rigorosamente distinti, il primo esaustivo quanto alla filosofia A, il secondo quanto alla C.

Le due tradizioni avevano diversi autori canonici, diverse terminologie e tematiche privilegiate, ma erano soprattutto caratterizzate da due modi diversi di concepire la pratica filosofica. Dunque la distinzione aveva anche un rilievo metodologico, e pratico: non era solo un argomento di studio interessante per storici o sociologi della cultura, ma riguardava da vicino qualunque "filosofo" volesse fare seriamente il suo lavoro.

Intendendo A e C come indicativi di tipi ideali: gli A praticavano un tipo di filosofia argomentativamente controllata, attenta alle ragioni della scienza e del senso comune, inquadrata accademicamente come una scienza e (a grandi linee) autoconsapevole del proprio ruolo scientifico; i C praticavano una filosofia associativa più che argomentativa,¹ interessata alla sfera pubblica prima che alla ricerca e all'insegnamento.

Di fatto, le due diverse impostazioni determinavano sul piano della produzione testuale una differenza quasi irriducibile: al punto che a volte non sembrava esserci la minima affinità tra i testi A e quelli C tale da farli risultare come appartenenti a un solo genere letterario detto "filosofia". Ma l'aspetto davvero interessante della questione era a mio avviso soprattutto questo: che le due tradizioni erano appunto due, solo due. Il pluralismo tardo-moderno portava a ipotizzare che "le filosofie" fossero molte, forse moltissime, comunque diversissime tra loro. E invece era chiaro che a grandi linee, pur nelle differenze interne,

¹ Sulla differenza tra stile "associativo" e stile "argomentativo" in filosofia ci sarebbe molto da dire: basti qui segnalare che il primo presuppone un lettore capace di cogliere immediatamente e intuitivamente le ragioni di affermazioni in apparenza vaghe e generalizzanti; il secondo postula invece un lettore critico, che vuole ragioni dettagliate ed esplicitamente enunciate.

le due tradizioni costituivano percorsi paralleli unitari, al cui interno gli aderenti si riconoscevano tra loro, e confermavano tale reciproco riconoscimento anche grazie alla comune diversità rispetto al canone della tradizione opposta.

1.2. Convergenza?

La situazione era dunque interessante, perché se davvero i punti di riferimento erano solo o principalmente due, era abbastanza facile capire che cosa avevano in comune, che cosa c'era di diversamente utile (o diversamente sbagliato) in entrambi. La ricomposizione di un quadro unitario ragionevole per la risposta alla domanda "che fare, in filosofia?" sembrava a portata di mano.

Questa intuizione, negli anni 60-80, era condivisa da vari autori, e anzitutto Karl Otto Apel e Ernst Tugendhat avevano iniziato a tracciare le linee di una possibile ricomposizione. Apel² notava che le due tradizioni nascevano da una «svolta linguistica», per entrambe maturata (benché in modo diverso) nel tardo Ottocento. Gli A favorivano una visione logico-semanticamente del linguaggio, mentre i C ne sottolineavano gli aspetti "trascendentali" (il linguaggio come una condizione di possibilità della conoscenza). Ma Apel notava che nel corso del Novecento le due prospettive confluivano, ed era possibile ipotizzare per la filosofia un nuovo territorio comune, basato su una visione «pragmatica» (A) ed «ermeneutica» (C) del linguaggio. Ernst Tugendhat³ sottolineava invece che la svolta linguistica di tipo A, proprio nei suoi requisiti originari, logico-semanticamente, poteva costituire uno strumento essenziale per lo sviluppo dell'ontologia tradizionale, portata dalla filosofia C a nuovi risultati trascendentali e fenomenologici. In pratica: tenendo conto delle implicazioni filosofiche della logica moderna creata da Russell e Frege si poteva impostare metodologicamente la metafisica in modo nuovo e più

² Cfr. Apel (1973).

³ Cfr. Tugendhat (1976).

illuminante, realizzando tra l'altro l'ambizioso programma di una conciliazione di Kant e Aristotele.

Tugendhat è un autore a cui sono particolarmente interessata, anzitutto perché a mio avviso ha centrato quello che è forse il tema di fondo della differenza A-C: il problema della logica, della sua collocazione e del suo uso in filosofia.⁴ La filosofia A nasce inequivocabilmente dalle scoperte logiche del tardo Ottocento, e mantiene un legame (sia pure critico) con la semantica di Frege. Inoltre, gli sviluppi successivi della tradizione A, in cui si è registrato a partire dagli anni Novanta un vero e proprio "ontological turn", hanno in qualche modo dato ragione a Tugendhat.

Ma anche la proposta di Apel, tanto nel suo aspetto descrittivo quanto in quello normativo, era senza dubbio un'ipotesi plausibile ai fini di un chiarimento circa il "che fare" in filosofia.

Né la soluzione "logicizzante" di Tugendhat né quella "pragmatizzante" di Apel hanno avuto però grandissima fortuna. Lo stesso dicasi per i tentativi dei molti *bridge builders* che si cimentarono con il problema in seguito, sulle loro stesse basi o in altro modo. Invece ebbero un certo successo le analisi che riscontravano la divergenza, e vi lavoravano polemicamente, a favore di una o di un'altra tradizione: quelle di Richard Rorty, analitico transfuga a favore dei C, e di Pascal Engel, Kevin Mulligan, Barry Smith, Peter Simons, a favore degli A⁵.

1.3. Postmodernismo?

Quasi subito sulla "questione A-C" si sovrapponeva infatti un'altra questione, già attiva da qualche tempo: il problema evidenziato dalla «beffa Sokal» (1996), ossia l'influenza distorta esercitata dall'irrazionalismo postmoderno in certi settori delle *humanities* in America e in una parte della filosofia C. In

⁴ Ho cercato di chiarire questo punto in D'Agostini (2001).

⁵ Cito questi quattro autori perché pur essendo A mi sembravano e mi sembrano senza dubbio molto ben informati anche sulla filosofia C.

California, secondo la ricostruzione di Rorty, la beffa dava origine a un conflitto tra *fuzzies* (indicativamente C) e *techies* (indicativamente A) termini traducibili con: i *vaghi* e i *tecnici*. L'originario problema storiografico e metafilosofico veniva dunque subordinato alla guerra tra "culture" che attraversa tutto il Novecento, e alla disputa sul postmodernismo.

Ha osservato molto giustamente Brian Leiter⁶ che la disputa sul postmodernismo, più che il postmodernismo in sé, ha deviato l'auto-considerazione della filosofia. Più precisamente, a mio avviso, l'intera vicenda, "postmodernismo e anti-postmodernismo", è stata l'espressione di un dissesto di comunicazione tra la filosofia e altre scienze e discipline: lo scetticismo naturale della filosofia (in particolare, io direi, del kantismo) è stato assimilato in aree culturali estranee alla filosofia, e interpretato in termini extrafilosofici. Con il risultato che abbiamo visto circolare scetticismi autocontraddittori e insensati (scomparsa dei fatti, annientati dalle interpretazioni) a cui si sono contrapposti anti-scetticismi banalizzanti e ingenui (inutili difese dell'esistenza di fatti "inemendabili", inutili critiche di costruzionismi mai sostenuti sensatamente da nessuno).

In questa nuova contrapposizione (A realisti, razionalisti e anti-postmodernisti – C antirealisti antirazionalisti e postmodernisti) giocava certamente anche la difficile assimilazione del trascendentalismo da parte della cultura filosofica di lingua inglese, e dunque degli A. La fuorviante interpretazione del kantismo (e di ciò che ne consegue) come antirealismo e costruzionismo non è soltanto il tratto caratteristico di distratti lettori di Kant e dell'idealismo tedesco: è anche un dato endemico della tradizione A, per lo più prigioniera, fino a tempi relativamente recenti, di cattive traduzioni (cfr. più avanti: § 2.1).

Ma appunto era interessante rifletterci, e dare conto dei fraintendimenti, tanto postmoderni quanto anti-postmoderni. Ciò

⁶ Cfr. Leiter (2004).

non fu fatto, che io sappia⁷, e nell'inutile querelle sul costruzionismo postmoderno derivante dal kantismo (?) la riflessione sul tema A-C è stata deviata verso tematiche che poco avevano a che fare con l'importante materia storiografica e metafilosofica coinvolta nella questione A e C.

1.4. A-C in Italia

In Italia esiste una tradizione di studi storici ed ermeneutici molto viva, e che forse non ha equivalenti in altri paesi. Inoltre, la filosofia analitica ha avuto accesso in Italia molto presto, perché si è presto collegata a un'altra grande tradizione, quella degli studi logici. (Tra l'altro, la filosofia analitica nasce in un certo senso dalla "scoperta" della logica di Peano, fatta da Russell al congresso di Parigi nel 1900: dunque ha anche origini italiane.⁸) Possiamo dire: i filosofi italiani (se si può parlare di caratteri generali condivisi) sono soprattutto storici, o logici.⁹ Proprio per queste due circostanze il contributo italiano alla discussione avrebbe potuto svolgersi in un clima di più attenta considerazione reciproca e di più chiara consapevolezza storica e filosofica. Più propriamente, gli storici italiani avrebbero potuto fare un lavoro utile, se sostenuti dai teorici: l'esame storico della controversia A-C, una volta orientato in una direzione meta-filosofica (ossia appunto alla domanda "che fare?"), avrebbe rivelato i molti fraintendimenti che erano alla base dell'inimicizia, le analogie e le differenze irriducibili tra i due orientamenti, i diversi pregi e gli errori condivisi. Storici come Stefano Poggi, Massimo Ferrari, Fiorenza Toccafondi e molti altri, stavano già da anni lavorando a un progetto di questo tipo.

⁷ Ho cercato di ricostruire la vicenda nel cap. 5 di D'Agostini (2013^b).

⁸ Cfr. D'Agostini (2002).

⁹ L'ontologia e la filosofia politica, altre discipline molto praticate in Italia, di solito si legano metodologicamente alla prospettiva storicista e/o a quella logicizzante: si vedano per esempio due autori italiani piuttosto noti, Gianni Vattimo (quasi-storicista) ed Emanuele Severino (quasi-logicista).

Ma così non è stato. La questione A-C (che era nell'aria ovunque da molto tempo, e che io cercavo di catturare nel mio libro, *Analitici e continentali*¹⁰, uscito nel gennaio del 1997, e dedicato alla filosofia degli ultimi trenta anni) si è rapidamente tradotta in Italia in una contrapposizione più disordinata e forse meno filosoficamente rilevante. Le dispute sui *techies* e i *fuzzies*, in effetti, avevano in Italia un correlato in un tessuto di antiche ruggini, alcune delle quali culturalmente importanti: per esempio la polemica sul dominio culturale delle *humanities*, e sulla sottovalutazione della scienza. Anche questa controversia rientrava in qualche modo nel problema A-C: la filosofia A è certamente armonica al sistema dei saperi scientifici, e ha legami storici e metodologici piuttosto stretti con la matematica e le scienze naturali (bestie nere per i filosofi di tipo C). Presto però la discussione trascolorò nel vecchio tarlo italiano: il conflitto tra scienza e fede. Catturata da questa nuova dimensione, la polemica si disperdeva in fatti e vicende politiche di immediato interesse pubblico, come la disputa sulla fecondazione assistita e le cellule staminali, o sulla visibilità massmediatica e l'incidenza politica della Chiesa cattolica.

Nel frattempo, sembrava abbastanza evidente che il progetto di un utile dialogo tra gli esponenti delle due tradizioni, da perseguirsi tanto sul piano della ricerca scientifica quanto sul piano della filosofia pubblica, era fallito. L'inizio del confronto, avviato da Michael Dummett e da Gianni Vattimo sul Sole24 e sulla Stampa nel luglio 1997 (e promosso da Armando Massarenti), fu di fatto travolto dalla persistenza di conflitti che avevano poco o nulla a che fare con la "questione" originaria, e che spesso si limitavano a riportare in vigore, in modi diversi, il vecchio gioco ottocentesco del farmacista e del parroco.

2. A-C oggi

Oggi la divergenza A-C non è del tutto scomparsa, ma ha aspetti nuovi, che merita segnalare.

¹⁰ Cfr. D'Agostini (1997).

2.1. Fine di A-C?

Vorrei citare anzitutto Brian Leiter, che in *The Future for Philosophy*¹¹, ha fornito una ricognizione molto utile sull'obsolescenza della contrapposizione A-C nella cultura filosofica di lingua inglese. La maggioranza dei filosofi A, spiega Leiter, chiamavano "C" la filosofia europea (tedesca e francese) dal secondo Ottocento in avanti. Ma la locuzione era semplicemente il frutto dell'ignoranza: si ignorava cioè che una simile area cronologica e territoriale ospitava una quantità notevole di impostazioni diverse, alcune delle quali molto distanti tra loro, e piuttosto vicine alla filosofia A. Con l'emergere delle buone traduzioni la consapevolezza di questo fatto è diventata ampiamente condivisa: dunque, sostiene Leiter, non c'è più alcuna filosofia C, e di conseguenza anche la filosofia A, che riceveva luce dalla contrapposizione, si è dileguata come tale.

L'analisi di Leiter è stata discussa. Hans Glock¹² ha sostenuto che la filosofia C, in un senso – a suo avviso più appropriato – del termine, è stata e in parte è effettivamente una tendenza filosofica in relativo antagonismo ai parametri della filosofia A. Se è vero che non tutto ciò che può rientrare nella categoria "C" ha una stessa divergenza dalla A, è anche vero secondo Glock che esistono riconoscibili diversità meta-filosofiche, su cui merita riflettere. Glock anzi propone di distinguere tre linee dominanti: la filosofia A, la filosofia C (la mescolanza di heideggerismo, poststrutturalismo, e residui del cosiddetto "anti-razionalismo" ottocentesco: Kierkegaard, Nietzsche, ecc.), e la "filosofia tradizionale", che si distingue tutt'ora per tradizione, metodo e autori di riferimento dalle filosofie di tipo A o C.

Tanto la posizione di Leiter quanto quella di Glock hanno buoni titoli di credibilità. C'è un senso di A e C tale per cui "c'è" ancora una filosofia A distinta da una filosofia C; però (mettendo per il momento da parte la questione della filosofia T,

¹¹ Cfr. Leiter (2004).

¹² Cfr. Glock (2008).

la “filosofia tradizionale”), non credo che i contenuti della diversificazione siano in qualche modo equiparabili a quelli che si sono presentati storicamente (e a cui ancora fa riferimento Glock), e in un certo senso non ha torto Leiter a pensare che la questione A-C sia ormai superata come tale, o meglio: come si tendeva a ricostruirla negli anni Novanta.

In effetti, io credo che la situazione problematica che ho descritto in apertura era tipica di un’epoca in cui esistevano “zone” cultural-geografiche, “mentalità” filosofiche, “stili” di pensiero, “correnti” e “lingue” diverse. Ma oggi non è più così, è sempre più difficile “radicare” la valutazione di una filosofia o uno stile filosofico in un ethos locale. D’altra parte, la contrapposizione A-C aveva un senso in un’epoca in cui esistevano “correnti”, “movimenti”, “sistemi” filosofici in antagonismo: ma con lo “scientizzarsi” della filosofia (e del sapere in generale) queste vicende dello spirito sembrano molto meno rilevanti, se non impensabili.

Due processi dunque hanno modificato la “questione A-C”: la *globalizzazione* dell’informazione; la definitiva e acquisita *scientizzazione* della filosofia (il fatto che la filosofia – che lo riconosca o no – si pratica oggi come una scienza come qualsiasi altra). Questi due fattori, che si annunciavano proprio quando la questione A-C faceva la sua comparsa (ossia nei decenni centrali dello scorso secolo), spostano il piano di analisi, e modificano profondamente, io credo, il modo in cui dobbiamo guardare alla distinzione A-C.

2.2. Globalizzazione e scientizzazione della filosofia

Con la globalizzazione e la comunicazione globale le disparità di lingua e mentalità che erano una delle radici del “divide” si sono notevolmente attenuate. La filosofia ormai ovunque parla per lo più inglese, e ciò può non essere del tutto un bene ma certo è un decisivo fattore uniformante¹³.

¹³ Un esempio senza dubbio interessante è il problema della differenza tra “conoscere” e “sapere”, ben sottolineata in tutte le lingue europee

Un risultato interessante, su cui merita riflettere, è che non esistono oggi correnti isolatamente influenti in filosofia. Certo ci sono proposte metodologiche che si presentano come “nuove”. (Per esempio, la cosiddetta “filosofia sperimentale”, ufficializzata dal volume di Joshua Knobe e Shaun Nichols¹⁴. Ma il campo della filosofia non è più diviso dalla «lotta dei sistemi», secondo l'espressione di Dilthey. La stessa “questione A-C” nel suo presentarsi già illustrava il venir meno delle “correnti”, e l'emergere piuttosto delle “tradizioni”. E ciò era in definitiva il risultato dell'affermarsi della comunicazione globale, e della scientizzazione del lavoro filosofico: l'esistenza dei due grandi repertori a cui ho accennato era precisamente il frutto del doppio processo di globalizzazione e scientizzazione della filosofia.

Con la scientizzazione è evidentemente cresciuta la specializzazione. Se dunque il conflitto dei sistemi è finito, la diversificazione è restata attiva e in una certa misura si è enfatizzata. La “filosofia” è oggi un'area scientifica e culturale molto vasta, popolata di discipline e sottodiscipline, che operano parallelamente, e a volte con metodi, linguaggi, parametri molto diversi. Il pluralismo delle “molte filosofie” è diventato dunque pluralismo delle “molte discipline”.

Per questo, io credo, progetti di “convergenza” come quelli suggeriti da Apel e Tugendhat, e per varie ragioni falliti, vanno

(cognoscer/saber, connaître/savoir, kennen/wissen, ecc.) ma che resta affidata in inglese agli usi distinti di un unico verbo: to know. Questo problema si presenta con chiarezza nelle discussioni in epistemologia, per esempio in riferimento agli esperimenti di Gettier, o nella ricezione dell'idealismo tedesco, oppure nella critica del costruzionismo. Ne ho parlato in D'Agostini (2010).

¹⁴ Cfr. Knobe, Nichols (2008). In realtà non si tratta di una prospettiva realmente nuova: piuttosto la messa a punto di un metodo attivo da sempre in filosofia, e che negli ultimi anni si è perfezionato e auto-chiarito, avvalendosi dei risultati e dei metodi della psicologia. I “filosofi sperimentali” lavorano su alcuni temi, per esempio: l'utilitarismo, ponendo a un certo numero di soggetti domande indicative, per esempio chiedono se si preferisca o meno una soluzione a un problema vantaggiosa per se stessi e dannosa per altri, e riflettendo sui risultati statistici che ne conseguono.

ripensati, e se mai riproposti, ma in modo completamente diverso.

L'esistenza della stessa distinzione A-C richiedeva infatti che vi fosse sostanzialmente un unico ambito scientifico, o un'unica attività intellettuale, detta "filosofia", e che tale attività potesse essere esercitata in modi diversi, sulla base di canoni diversi. Si postulava dunque un territorio unico, distinto in correnti e tendenze più o meno unitari e dominanti. Ma la pluralità e frammentazione oggi non riguardano più gli stili, i temi, e i metodi. In ciascun settore si lavora in autonomia, parzialmente ignorando quel che fanno gli altri. Le sintesi sono soltanto locali: pensiamo per esempio a John Rawls, un filosofo della politica, ma che aveva certamente una visione ampia e non del tutto "settoriale" della filosofia. Di fatto però oggi solo i filosofi della politica lo conoscono, e (per ovvie esigenze) ne fanno un uso quasi esclusivamente applicato al dibattito etico-politico.

La crescita della specializzazione¹⁵ ha cambiato tanto il nostro modo di riflettere sul problema del "che fare" in filosofia, quanto la stessa differenza tra A e C. Assistiamo infatti a convergenze e divergenze locali, e "disciplinari". In estetica per esempio l'accordo A+C, sul piano tematico e sul piano metodologico, è ottimo, e in particolare in Italia esiste un riconoscibile progetto di lavoro, inaugurato da Paolo D'Angelo e altri, mirante a una ragionevole sintesi dei risultati A e C. In filosofia della politica invece il conflitto sembra ancora in pieno sviluppo, e i filosofi della politica sono divisi tanto nello stile quanto negli autori di riferimento, nei programmi di ricerca, nei concetti normalmente usati.

Notate anche una circostanza singolare: i due processi agiscono l'uno contro l'altro. La scientizzazione della filosofia

¹⁵ Va notato che la specializzazione in filosofia è un'ottima cosa, purché si sia consapevoli del fatto che si tratta di "filosofia", e si abbia un'idea chiara e condivisa circa che cosa si intenda con questo termine: diversamente è solo fonte di impostura "scientifica", e di profondo danno per la scienza. Ma questo è un argomento da affrontare altrove.

elude l'omogeneità e l'omologazione, che invece la comunicazione globalizzata tenderebbe a promuovere.

Io credo che il “diventare scienza” della filosofia sia un processo estremamente utile per l'impresa filosofica nel suo complesso. Era in definitiva il programma di Aristotele, che rigorizzava e sistemava le intuizioni filosofiche di Socrate e Platone; così come di Hegel, che ridefiniva il sistema delle scienze, preoccupandosi di collocarvi la scienza filosofica. Entrambi i progetti erano forse criticabili, ma certo è che se la filosofia è una scienza, la qualità delle produzioni che si pretendono “filosofiche” è valutabile meglio: si evitano precisamente quei disguidi culturali che hanno caratterizzato la vicenda postmodernista. Ma senza dubbio non siamo ancora nella fase in cui una autentica “filosofia scientifica” possa metterci al riparo dalla simulazione di sapere filosofico che preoccupava Aristotele, e gli suggeriva di scrivere i libri *metà-tà-physikà*¹⁶.

2.3. Tra filosofia scientifica e filosofia pubblica

Va precisato che la filosofia di orientamento “stilisticamente” A è oggi molto più diffusa di un tempo, e ciò si deve in parte al relativo declino della cultura filosofica strettamente C, che è stata in gran parte travolta dal trivialismo postmoderno. In parte – e più semplicemente – si deve al fatto che la filosofia A è più facilmente adattabile alle strutture, alle istituzioni e ai parametri della comunicazione scientifica.

Il primato scientifico degli A (ossia il fatto che la filosofia più o meno paradigmaticamente A è più facilmente “trattabile” come una scienza) credo sia da considerare con favore. In fin dei conti, i filosofi A hanno (idealtipicamente) la seria preoccupazione di fare della loro attività un elemento utile per la collettività, e ciò si può esprimere anche dicendo che i filosofi A sono tipicamente filosofi *professionisti*¹⁷, mentre i C (o altri tipi

¹⁶ Per i dettagli su questa teoria cfr. D'Agostini (2013^a).

¹⁷ Cfr. Marconi (2014).

di filosofi) avvertono meno questa necessità. Inoltre, per l'esigenza di adattarsi alle istituzioni scientifiche, e per tradizione, i testi canonicamente A sono di solito piuttosto attenti all'argomentazione, il che vuol dire per lo più: attenti a produrre *buona* filosofia. La filosofia di tipo C si caratterizza invece (salvo eccezioni) per una certa libertà stilistica, spinta fino ai confini del non-filosofico. La figura del filosofo-artista, difesa, impersonata e teorizzata da Nietzsche, era una delle figure dominanti della metodica C. Fare filosofia nell'ottica C significa anzitutto scrivere: libri e articoli. Dunque la filosofia è anche se non soprattutto un genere letterario, e il filosofo è anche se non soprattutto uno scrittore. D'altra parte, nella tradizione europea è molto forte l'idea del filosofo-intellettuale, che non ha equivalenti (perlomeno influenti) in ambito anglosassone. Allora fare filosofia nel senso C significa intervenire nella sfera pubblica, scrivere sui giornali, discutere in televisione con politici, religiosi, scienziati.

Così, specie nei paesi europei, in cui la comunicazione della filosofia non avviene soltanto in sedi scientifiche, ma anche sui giornali e in altre sedi della comunicazione pubblica (e ciò è un portato dell'idea del filosofo come "intellettuale pubblico", tipica della tradizione che dai philosophes del settecento arriva fino a les intellectuels dell'Ottocento, e ai maîtres a penser del Novecento), assistiamo a una nuova e interessante distribuzione di ruoli: mentre i filosofi A tendenzialmente dominano nelle università, anche in quelle europee, i filosofi di tipo C resistono nella «sfera pubblica», ossia sui media (tradizionali o "social"), nei "festival", o nelle conferenze e negli incontri destinati a non-filosofi.

In effetti la filosofia ha una dimensione scientifica, ma ha anche una dimensione pubblica. La filosofia pubblica – nel significato che viene praticato e difeso da Jürgen Habermas¹⁸ – si svolge sui giornali, e in opere non strettamente destinate agli specialisti. Essa non coincide però con la "divulgazione" (e neppure con la cosiddetta "pop-filosofia"): è piuttosto quella

¹⁸ Cfr. J. Habermas (1999).

pratica filosofica tradizionale, che presuppone un uditorio universale, e pertanto è riluttante a chiudersi in un gergo specialistico troppo raffinato. In questo senso le opere e gli interventi di filosofia pubblica risultano del tutto incomprensibili per i filosofi A, il cui orizzonte culturale ignora questo tipo di comunicazione. Mentre costituiscono solitamente una pratica preferibile, per i filosofi C.

Dunque potrebbe essere in qualche modo “giusto” che i filosofi A dominino la scienza filosofica, mentre i C ne governino la voce pubblica. Ma anche questa ordinata ripartizione di competenze sembra sia destinata a venir meno. Si verificano ormai (e soprattutto in Italia sono quasi un sistema) curiose contaminazioni e mescolanze, con risultati non sempre ottimali.

Anzitutto una notevole quantità di filosofi di formazione C cerca tematicamente o metodologicamente una legittimazione di tipo A. Va ricordato infatti che maggiore “professionalità” (nominale o sostanziale) vuol dire maggior denaro, maggiori opportunità di finanziamenti, e di carriera. L'avanzata della filosofia A in ambito accademico rischia dunque di favorire una certa quantità di opportunismi pseudo-filosofici. D'altra parte la tradizione europea, che garantisce ascolto e riconoscimento pubblico solo o soprattutto ai filosofi massmediatici costituisce una promessa allettante per i filosofi di tipo A, relegati al grigiore e alla scarsa notorietà di un paziente lavoro specialistico.

Le conseguenze sul piano dello stile filosofico (e degli stessi contenuti) possono essere disastrose, perché si finisce per accumulare i difetti e non i meriti di entrambe le tradizioni. Abbiamo allora, per esempio, filosofi ex-postmoderni, inguaribilmente inclini al giornalismo, che scimmiettano i filosofi analitici applicando finti “esperimenti mentali” a problemi ridicolmente semplificati. Oppure abbiamo filosofi analitici che vogliono a ogni costo, con lo sguardo esiguo e superspecialistico della loro tradizione, vendersi come influenti intellettuali pubblici, e per lo più finiscono per produrre una

letteratura filosofica leggera e irrilevante, o pensosa propagatrice di banalità.

2.4. Una fase di transizione

Accanto a tutto ciò si genera una situazione che è secondo me la vera situazione problematica in cui ci troviamo: la fine definitiva della coppia A e C (comunque siano intese le due determinazioni), e la sua mera sopravvivenza politica, o strategica. Se, come suggerisce Leiter, A e C hanno ormai perso ogni sensato correlato oggettivo, la distinzione – e la contrapposizione – sopravvive come parametro politico per giustificare le diverse oligarchie, e incidere sui sistemi di valutazione scientifica. Abbiamo allora settori disciplinari in cui dominano presunte politiche “di tipo C” e in cui brillanti produzioni (presuntivamente) “di tipo A” vengono penalizzate duramente, e viceversa.

Ma forse non c'è da disperare. Questa è solo la fase della *contaminatio*, che se tutto funziona dovrebbe precedere *l'integrazione selettiva*, quella che individua il meglio delle due tradizioni. E alcuni segni incoraggianti possono dirci che tale integrazione è possibile.

A differenza infatti di quanto avvenisse negli anni centrali del secolo scorso, quando le due tradizioni si consolidarono e si auto-riconobbero, esistono alcune condizioni che fanno sperare per il meglio. Per esempio, una circostanza che merita sottolineare, è che alcuni requisiti dello stile analitico, come la chiarezza, la cura per l'argomentazione, o anche (come ha segnalato Michael Dummett) l'idea che la filosofia sia una seria impresa di soluzione di problemi fondamentali, e non una specie di variante della letteratura (più o meno sapienziale) o della sociologia della cultura, sono entrati nella pratica dei filosofi più giovani, che in Europa si sono ormai formati, volente o nolente, a entrambe le tradizioni. Questa doppia formazione nella maggior parte dei casi ha consentito loro di scegliere che cosa era preferibile, scartando i vezzi delle versioni caricaturali e

rigidamente ortodosse dei due “stili” filosofici (per esempio: la tendenza analitica a spaccare il capello – il celebre *hairsplitting* – perdendosi in distinzioni tanto sottili quanto irrilevanti; la tendenza continentale a declamare senza argomentare, ad asserire ieraticamente senza spiegare).

Un'altra condizione incoraggiante è che esiste una più diffusa consapevolezza culturale circa l'utilità della filosofia, per la scienza e per la sfera pubblica. L'intervento della filosofia sembra oggi utile in un buon numero di settori problematici: il multiculturalismo, l'amministrazione delle risorse del pianeta, le questioni di vita e di morte, il ripensamento dei fondamenti della legge e della politica, a fronte delle nuove condizioni della scienza e del dibattito democratico, la formazione di una responsabilità collettiva per le generazioni future, la formazione di un'etica della comunicazione e dell'informazione... Tutto questo ci dice che uno sguardo “filosofico” sull'esistente (a rigore caratterizzato come universale e fondamentale), dovrebbe essere, riconoscibilmente, di primaria importanza oggi. Sembra necessario, in molti settori, provvedere un “nuovo inizio”, nuovi vocabolari teorici, nuove considerazioni dei principi comuni. E – ciò che più conta – questa convinzione non sembra propria di pochi filosofi “dei fondamenti” (heideggeriani o severiniani), ma è relativamente diffusa anche in molti settori dell'opinione pubblica. Io spero che tutto ciò distolga i filosofi contemporanei (A e C) che dir si voglia dalla tendenza a “giocare a risiko”¹⁹, e dall'ossessione del riconoscimento personale. Sono tendenze in fondo non sempre disprezzabili, e possono forse produrre buoni risultati in alcuni settori intellettuali, ma dovrebbero senz'altro essere messe da parte in filosofia.

Bibliografia

Apel, K. O. (1973), *Transformation der Philosophie*, Surkhamp, Frankfurt a. M.

¹⁹ La questione A-C è stata caratterizzata a volte in questi termini, sulle pagine del *Sole24ore*.

- D'Agostini, F. (1997), *Analitici e continentali*, Cortina, Milano.
- D'Agostini, F. (2001), "From a continental point of View. The problem of logic in the analytic-continental divide", *International Journal of Philosophical Studies*, n. 9, pp. 349-367.
- D'Agostini, F., Vassallo, N. (a cura di) (2002), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino.
- D'Agostini, F. (2002), "Che cosa è la filosofia analitica?" in D'Agostini, F., Vassallo, N. (a cura di).
- D'Agostini, F. (2010), "'Conoscere', 'sapere': divergenze filosofiche e resistenze linguistiche", in Ferreccio, G. (a cura di).
- D'Agostini, F. (2013^a), "La filosofia senza filosofia", *Nuova Corrente*, n. 152.
- D'Agostini, F. (2013^b), *Realismo? Una questione non controversa*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ferreccio, G. (a cura di) (2010), *La lingua delle origini nel Novecento*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Glock, H. J. (2008), *What Is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Habermas, J. (1999), *Verità e giustificazione*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2000.
- Knobe, J., Nichols, S. (2008), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Leiter, B. (a cura di) (2004), *The Future for Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Leiter, B. (2004), "Introduction", in Leiter (a cura di).
- Marconi, D. (2014), *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino.
- Tugendhat, E. (1976) *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Surkhamp, Frankfurt a. M.

Abstract

The text is divided into two part. First, a brief reconsideration of the history and theory of the "analytic-continental divide" is presented, then an assessment of the contemporary situation is suggested.

In the first part, it is explained that the A-C distinction dates back to the end of the XIX century, and is completely

acknowledged at the middle of the XX century. The two categories intend to capture a general divergence within the field of philosophy, a divergence that does not properly regard currents of movements or philosophical trends, but “traditions”. Two different lines of canonical authors, two conceptions of philosophy, two different philosophical stiles largely confront each other. Various projects of possible convergence have been presented (the most authoritative were the ones of Apel and Tugendhat), but they have generally remained undeveloped, basically because some different (cultural and not philosophical) controversies have been interposed, such the controversy about “post-modernism”.

In the second part, it is suggested that two new factors have intervened in recent times: the *globalization* of knowledge, and the *scientization* of philosophy. To a certain extent, the emergence of the A-C question, at the middle of the XX century, was due to the announcing occurrence of both. But both globalization and scientization do make the divide, in its proper sense, to vanish. There are no traditions in philosophy yet, but there are distinct, parallel and non-communicating disciplines. So the A-C distinction lack any properly meta-philosophical significance, and also remains as a political instrument of academic dominance, that survives only nominally, mainly to authorize exclusion or inclusion of researchers and research programs.

Keywords: meta-philosophy, analytic philosophy, continental philosophy, public philosophy, tradition, science

Phenomenology and pragmatist conceptions of cognitive science

Introduction

The traditional cognitivist and representationalist approach to perception, action and mind of the early XX century has been challenged by two different philosophical and scientific traditions (continental phenomenology and cognitive science) in the late XX and in the XXI century. Similarly as post-analytic philosophers and cognitive scientists reacted against the cognitivist, formalist and semanticist paradigm of Fodor and the GOFAI theoreticians, phenomenologists in the continental tradition reacted against the intellectualist influence of Husserl, the so-called ‘father of phenomenology’. Husserl’s intellectualism and Fodor’s cognitivism share a common commitment based on the idea that dealing with the world is a fully representational task. Facing this, a new wave of phenomenologists and cognitive scientists endorse an embodied, situated and antirepresentational approach to bring back the embodied-embedded nature of perception and action grounded on the idea that agents start to engage with the world in a non-abstract, practical and dynamical way.

1. Reactions to Husserl: From ‘Noema’ to ‘Life-world’

1.1 Filtering the World

Fodor’s project¹ tries to make sense of meaning, including public meaning, ultimately in terms of the manipulation of language-like representations by our mind. This section looks at

¹ See Fodor (1975, 1987)

a similar attempt launched from a radically different context. Husserl's philosophy proceeds by bracketing the subject and the world in an attempt to recover them in a non-Cartesian form out of the essential or ideal objects that immediately appear to our consciousness.

Parallel to Fodor's difficulties, we will point out that Husserl can, at best, offer insight concerning a certain way of understanding some features of the mind. Or, to phrase it differently, both their philosophies can be used to make sense of some human activities, but they are far from giving an account of world-involving activities, and hence do not stand by themselves. We cannot make sense of practice as taking place *in* the world and experience as being *of* the world if we start from a conception of the mind that understands the dealings between mind and the world as indirect and filtered.

Our discussion of Husserl will be brief. We will start by briefly outlining the problem with which Husserl tries to deal, and with an account of the evolution of his thinking as a response to the difficulties that his model had to face. Then we will highlight the powerful criticisms of Merleau-Ponty, Heidegger and Ortega y Gasset. The following section focuses on yet another perspective on similar problems: the discussion of representationalism within cognitive science.

1.2 Intentionality, the Mark of the Mental

Brentano is famously known for the idea that intentionality is the mark of the mental. Mentality is defined in terms of its being directed at something, in terms of its "aboutness". Nevertheless he fought to avoid the interpretations of his ideas which took him as saying that intentional objects are objects in our mind. The objection to such a reading is clear: when somebody thinks about Tom Waits, she thinks about *Tom Waits*, not about her *idea* of Tom Waits. This objection led him to consider that intentional objects are real, full-fledged, physical objects. Nevertheless, the fact that our thought can fail to be directed to

any particular object, forced him to hold that intentional objects can sometimes have the property of non-existence².

A world populated by objects with such properties is not a nice dish for any philosopher, and Husserl wanted to avoid this Platonism, common to many of his contemporaries, such as Meinong, Brentano and early Frege, while at the same time keeping Brentano's understanding of mentality in terms of its intentionality. He introduced the notion of 'noema', which refers to an intermediate entity between the subject and the object, in order to handle Brentano's problems. The notion of noema helps Husserl to retain the directedness of mental phenomena while solving the difficulty of non-existing objects. This directedness is not accounted for in terms of an object towards which the act is directed, but in terms of a certain structure of our consciousness when we are performing an act. This structure, introduced by Husserl, is the noema and helps him to explain the directedness of mental states without reference to the objects towards which they are directed, given that sometimes there are no such things. But even on these occasions our mind retains its intentionality, because it acts *as if* there were such objects. Husserl appeals to the noema to explain this "as if".

1.3 Husserl's Phenomenology

Phenomenology, for Husserl, is the fundamental philosophical science, the path to recover the access of our consciousness to the things themselves by means of that which is immediately given to consciousness. For this purpose, the phenomenologist should renounce all interpretative violence, all assumptions. Things themselves are won back by eliminating the layers of sense imposed by philosophy and science. Things are stripped of their logico-conceptual clothing, because what we aspire to know of things is not their accidental appearance, but its ideal content, captured in an immediate vision.

We can distinguish three stages in Husserl's phenomenology. The first stage, which can be called 'Phenomenology of essence

² see Føllesdal (1982), pp.31-2

or *eidetic*', emerges as a consequence of Husserl's attack on psychologism (of which he has been guilty in earlier writings). One cannot explain reason in terms of something that is not rational, such as a person's psychical constitution. But the truths of logic are self-evident, and not merely rules of correct thinking. «Psychology, it is said, deals with thinking as it is, logic with thinking as it should be. The former has to do with natural laws, the latter with the normative laws of thinking»³. Psychologism confuses 'evidence' with 'feeling of evidence', and this category confusion can be avoided by distinguishing between the individual "psychical act" of thinking ('noesis') and the "objective content" of the thought ('noema'). The fact that consciousness is always consciousness *of* something is what makes it intentional. For early Husserl, these "somethings" are essences (*Wesen*), and all truths, independently of our knowing them or not, belong in this realm⁴. The transition between *eidetic* phenomenology and 'transcendental phenomenology' happens when Husserl realizes that the object, the essence, has only been shown to exist *in* consciousness, and not *for* consciousness.

The appeal to consciousness in the explanation of the constitution of objects leads Husserl to claim that his philosophy moves into a new ambit, with a new method: the philosophical method is now understood in contrast with the natural method⁵. The philosopher must not ask about the facts, but about their possibility, about how knowledge is possible. The return to consciousness is achieved by means of the 'phenomenological reduction'. This has three phases. The first phenomenological reduction, the 'gnoseological reduction', aims at eliminating naive realism. It puts into question the world of objects, even those of the natural sciences, the ego itself as existing as an entity in the world, and the mental acts of this ego. We are

³ Husserl (1900), p. 92.

⁴ see Husserl (1900), pp. 52ff.

⁵ see Husserl (1907), pp. 14-15.

searching for what is gnoseologically valid, and we only keep what is immanent to knowledge, the pure phenomenon⁶.

The second phase of the phenomenological reduction, the eidetic reduction, brackets not only what is transcendent with respect to the cogito, but also all that is not “absolutely given” to “the pure intuition of essences”. If phenomenology is a science of essences, it cannot allow for understanding to fall into mistake, and it should convert it into pure intuition. That is, according to Husserl, the possibility of knowledge has to be reconstructed using as a starting point «as little interpretation as possible, but as pure an intuition as possible (*intuitio sine comprehensione*). In fact, we will hold back to the speech of the mystics when they describe the intellectual seeing which is supposed not to be a discursive knowledge»⁷. This last statement could be misleading. In trying to rebuild the relationship between our knowledge and the world, Husserl avoids starting from discursive knowledge. Nevertheless, its non-discursive character does not make it less abstract and formal. This will be the ultimate cause for the failure of Husserl’s program: the impossibility of recovering the concreteness and practical openness to the world of our experience.

This difficulty is particularly manifest in Husserl’s problems in dealing with the correlation between noesis and noema. In order to achieve this, a third (transcendental) reduction is needed. Here noesis and noema are reduced to their ultimate, absolute and atemporal grounding; pure consciousness. The task of phenomenology is, after these successive reductions, to show how the world emerges from this consciousness. This task opens the second phase of Husserl’s philosophy, which can be called transcendental phenomenology.

What we are left with after the suspension achieved through the three phenomenological reductions is consciousness, which has its being independently of the things which are understood in reference to it. Consciousness is unique in not being reached

⁶ see Husserl (1907), p. 34.

⁷ Ivi, p. 50

by the phenomenological exclusion. It is 'intentional consciousness' and in it and by means of it is the world always present. The world of objects is no more than the intentional correlate of consciousness. Its being consists of being constructed and unified by consciousness on the basis of the multiplicity of its appearances.

The intentional character of consciousness implies that there is something which is different to it, something which is given to us in consciousness as being. Objects do not appear in isolation, but integrated in one medium. Prior to any concrete knowledge the world announces itself as the ground on which our passive and universal belief in its existence rests. However, the certainty of its existence has a merely presumptive character. The world as the horizon of all objects of experience is a necessary counterpart to consciousness and it enjoys the latter's apodictic certainty. This certainty has the character of a belief because it cannot explicitly be the object of knowledge. This proto-transcendental distinction between explicit knowledge and necessary prior belief characterizes the last stage of Husserl's philosophy, the 'existential phenomenology' which he developed in the thirties as a response to Heidegger's criticisms of his earlier ideas. Husserl distinguishes between the realm of things, i.e., of essences intelligible in themselves, with respect to which our acts of knowing are true inasmuch as they capture those essences, and the realm of truths in themselves. We know that we grasp a truth in itself through evidence, i.e., when the object is given to us, when there is correspondence between what is given and what is thought. Evidence comes down, ultimately, to the presence of the object. This object is not necessarily the state of affairs expressed in a judgement. Judgement ceases to be the only place of truth. In the final phase of his thinking, Husserl sees the problem of truth as transcending the spheres of logic and the theory of knowledge. The notion of presence cannot now be reduced to mere discursive knowledge, which defines only one of the modalities of presence. The notion of "antepredicative evidence" captures

the idea that judgement presupposes a given object prior to judgement.

Husserl opposes 'objectivism' to 'transcendentalism'⁸. The former attitude rests on that which is already given in experience and asks for what is unconditionally valid, for objective truth, for the world in itself. In contrast, transcendentalism searches for the essence of what is given, rather than taking it for granted, and sees it as a subjective configuration, a product of the life of experience, of the pre-scientific life. Objectivism is the counterpart of the philosophical attitude, and transcendentalism of the natural attitude, but now the duality of attitudes is not seen, as in his earlier work, as a duality between objects already embraced by our cognitive structure versus an attitude which tries to unclothe objects of such imposed structure, but rather as a duality between a perspective which places objects in the nets of theoretical, propositional judgements, and a perspective which takes them to be primordially involved by our practical encounter with them. The objectively true world of science is already grounded in the prescientific life. Science is a human enterprise which, both historically and as individually learned, takes for granted the surrounding life-world (*Lebenswelt*), given previously as being for everyone in common⁹. The life-world is already there always for us, and operates as the ground which makes all practice possible, be it theoretical or not. Living, for us, is always living in the certainty of the world, which is given to us as a necessary horizon¹⁰.

1.4 Reactions to Husserl

Heidegger and Merleau-Ponty develop their philosophy in explicit opposition to the Husserlian insistence on the philosophical priority of the analysis of the representational content of isolated intentional states. After a long period trying to analyse the components of the noemata of everyday objects,

⁸ cfr. Husserl (1934-37), pp. 68-69.

⁹ cfr. Husserl (1934-37), pp. 128-130.

¹⁰ cfr. *ivi.* pp. 150 and 155ff.

Husserl found himself having to include more and more of the commonsensical understanding of this everyday world by the subject. Phenomenology, he concluded by the end of his life, was an infinite task¹¹. Merleau-Ponty is particularly sharp in pointing out the tension between Husserl's essentialist aspirations and his realization, in the final period of his work, of the irreducibility of the world as it is lived.

Phenomenology is the study of essences; and according to it, all problems amount to finding definitions of essences: the essence of perception, or the essence of consciousness, for example. But phenomenology is also a philosophy which puts essences back into existence, and does not expect to arrive at an understanding of man and the world from any starting point other than that of their 'facticity'. It is a transcendental philosophy which places in abeyance the assertions arising out of the natural attitude, the better to understand them; but it is also a philosophy for which the world is always 'already there' before reflection begins—as an inalienable presence; and all its efforts are concentrated upon reaching a direct and primitive contact with the world, and endowing that contact with a philosophical status. (...) One may try to do away with these contradictions by making a distinction between Husserl's and Heidegger's phenomenologies; the whole of *Sein und Zeit* springs from an indication given by Husserl and amounts to no more than an explicit account of the 'natürlichen Weltbegriff' or the 'Lebenswelt' which Husserl, towards the end of his life, identified as the central theme of phenomenology, with the result that the contradiction reappears in Husserl's own philosophy¹².

Heidegger's efforts in *Being and Time* are directed towards showing that the only basis on which abstract signification (such as Husserl's noemata or the objects of science) can be understood is the interconnected totality of abilities and social practices. Merleau-Ponty also aims at showing that the scientific approach to explaining and analysing man and his place in the world depends on, and cannot challenge, the world as

¹¹ see Dreyfus and Hall (1982^b), pp. 20ff.

¹² Merleau-Ponty (1945), p. VII

immediately lived and experienced. Science, and with it philosophy such as it is understood by Husserl, cannot have the same status as our direct encounter with the world, because ultimately its aim is explaining that world that we encounter.

The reality of the world cannot only depend on the internal coherence of the “representations” of the world by the subject of experience. Otherwise we would have to face a constantly changing world, and we would be forced to reconstitute to reality the phenomena that we have previously excluded from it. In short, the world we lose through phenomenological reduction cannot be regained. As Husserl recognized (1934-7) the *cogito* can only discover itself as situated, and only *en situation* can the transcendental subject have access to intersubjectivity. The subject is not defined by the consciousness of her existence (the certainty of the world is not a certainty of the thinking of the world—*de la pensée du monde*) but by her living her existence. In parallel to this «[t]he world is not what I think, but what I live through (*c'est que je vis*)»¹³.

The most important lesson from Husserl's reduction, as he admitted late in his life¹⁴ is the impossibility of its completion¹⁵. A complete reduction would be possible only if we were originally separated from the world; if we, in Merleau-Ponty's words, were only mind. But given that we are in the world, no thought can embrace all our thought without accepting the reality of such a reference to the world. Husserl's eidetic reduction aims at making the world appear such as it is before we return to ourselves, and at equating reflection with the irreflective life of consciousness. But any attempt to give a foundation to this evidence in terms of the absolute clarity and evidence of thoughts would be unfaithful to our experience of the world. The evidence of perception is not the evidence of *adequatio*, apodictic evidence. The world as we think it cannot be considered to be metaphysically prior, on pains of not making

¹³ Merleau-Ponty (1945), pp. XVI-XVII

¹⁴ see Husserl (1934-37)

¹⁵ see Merleau-Ponty (1945), p. XIV.

sense of the world as we live it. Merleau-Ponty puts it by saying that we are open to the world, but that we do not possess it; it is inexhaustible, and we experience it as such.

Merleau-Ponty's rejection of the idea of pure, uncontaminated thought, is based not only on the problem of recovering the world once we have detached our thought from it, but more importantly on the realization that a separation of thought from its history and its body is in many senses counterintuitive. A theory which both goes against our primitive intuitions and has such undesired consequences is, certainly, in need of being reconsidered¹⁶.

For intellectualism, reflecting is distancing or objectivising sensation and confronting it with a subject without content [...]. In so far as intellectualism purifies consciousness by delivering it of all opacity, it makes a genuine thing out of the *hylé*, and the apprehension of any concrete contents, the coming together of the thing and the mind, becomes inconceivable¹⁷.

Husserl's influence on Ortega y Gasset was as powerful as it was on Merleau-Ponty. However, Ortega thinks that Husserl cannot avoid idealism when he reduces phenomenological analysis to a *pure* transcendental analysis of the constitution of objectivity. The pureness and isolation to which Husserl condemns consciousness means not only that it is separated from activity, the corporality which gives it sense, and is made merely contemplative, but also that in fact what it contemplates is not reality, «but only a spectacle [...]. Pure consciousness, “*Bewusstsein von*”, makes a ghost of the world, transforms it into mere *meaning* [...] reduces reality to pure *intelligibility*»¹⁸.

Ortega argues that reflection should start from ‘living thought’, thought which is already established in the world and acquires its being through its activity in it. But it is precisely this thinking located in the world that Husserl suspends. This natural

¹⁶ see Merleau-Ponty (1962), pp. 5-6.

¹⁷ Merleau-Ponty (1945), p. 241.

¹⁸ Ortega y Gasset (1932), p. 62.

or vital character is at the same time the starting point of philosophy and what philosophy aims to explicate. This is why bracketing such a character leads Husserl's philosophy to idealism and prevents it from overcoming Cartesianism as Husserl attempts.¹⁹ Ultimately, in Husserl, reality is constituted

¹⁹ Although in this paper we stress the ideas that Husserl shares with Descartes, it would be just fair to outline the arguments that Husserl developed against certain features of Descartes' approach to knowledge and the ontology of mind. Husserl is sympathetic to the role that the *cogito* plays in Cartesian philosophy, but he also claimed that Descartes himself didn't apply the skeptical method properly; instead, he defended a sort of radical (but arbitrary) *epoché*.

Descartes' conclusion is well-known: while I am doubting about everything, I can reach the conclusion that I can only be sure that *I* am doubting, so that my only certainty is that 'I am'. But this conclusion leads to unsatisfactory consequences (Husserl 1910, 79). The first is epistemological: by degrading experience as mere shadowy and futile knowledge, Descartes separates perceptual knowledge from pure, intellectual knowledge. In doing so, intellectual knowledge would need to have its foundations in the *cogito*, so this kind of knowledge (which starts from the only certainty Descartes possesses) would be the guide for all empirical sciences. If that certainty becomes the foundation of knowledge, we gain a way of building pure knowledge in a world of doubts. But Husserl's critique to Descartes at this point is that he was not taking the skeptical method seriously: doing that would be applying this method to the *cogito* itself. Thus, Descartes just wanted to justify its own personal views on science rather than fully developing a new method and taking it to its own limits.

This idea connects with the ontological conclusion of the *cogito*: there is a substance dualism that exhausts our ontology, the mind is different from the body (and from the rest of the nature). But Husserl (*ibid.*) claims that when Descartes reaches this substance dualism he is separating our minds from our bodies, without any real support for the view. Experience is the way in which the world is shown to the agent *as a whole*, not merely to some special parts of it; this agential perspective of Husserl's is the main insight in favour of rejecting substance dualism. When I face the environment, I do it fully aware of what I am sensing; so it seems that exercising *epoché* implies the presence of the body, not just of the mind. In conclusion, it is not clear at all how separating mind from body can be possible when the world supposedly affects the whole agent and not only its mind.

However, even though Husserl criticized some points of Descartes' philosophy, he also kept some Modern views on experience that can be seen as Cartesian. First, the very idea of *epoché* presupposes certain intellectualist

in consciousness, while, Ortega claims, what is real is my effective encounter with something 'lived', and in this encounter there is no room for reduction or suspension. Intellectual reflection, which in Husserl has a primary character, is dependent, for Ortega, on 'performing / executant consciousness' (*conciencia ejecutiva*) which already "counts on" the world. Intellectual reflection is an extension of the natural world, one of the possible ways of confronting it, and relies on the primordial way, "living" it.

Separating the content of mental states from the surrounding world will lead to an insuperable dualism between thought and the world about which thought is supposed to be. Unless we start our inquiry from the intimate belonging of thought in the world, in life, i.e., unless we think of reason as 'vital reason' rather than as pure, intellectual, reason, we will find our conception of the mind, of consciousness, isolated from what gives it sense. This interdependence between the thinker (a living creature whose life is to be understood historically, as possessed by narratives rather than by substances²⁰) and the world was captured by Ortega's often quoted «I am myself and my circumstances»²¹. Husserl himself, as we have seen, moved in this direction with the introduction in his late work of the notion of *Lebenswelt*.

Ortega's idea that the appropriation of one's circumstances is a precondition for the understanding of oneself (echoing the Kantian understanding of self-consciousness as dependent on consciousness of the world) highlights that the relationship to objects is primarily not one of detached perception, or of detached conception, but a practical one. «[T]hings' were not

assumption (that dealing with the world is an intellectual task), so then there is an extremely *cogitative* way of connecting with the outer world. Second, and more important, we cannot forget that *epoché* is a way of *filtering* the world through the experience, not a way of dealing with the world *in* the world. And an intellectual filter is essentially Cartesian, even within an agential perspective.

²⁰ see Cooper (1990), p. 74.

²¹ Ortega y Gasset (1914), p. 322.

primarily things, but *prágmata*, facilities and obstacles, precisely because the basis of ‘life’ was its *potentia appetitiva*»²². Vital or life-reason is not merely an adaptation, a correspondence to the environment, but it is a complex, dynamical system which includes the environment. The essence of life as narrative (i.e., of human life) is change, assimilation and opening of horizons, and as a consequence he thinks that this is also the way to understand ‘being’, rejecting the “solid”, Parmenidian conception of being which has pervaded the history of philosophy.

An opposition to Husserl’s intellectualist options, together with a deep respect for the method inaugurated by him, characterizes Heidegger’s thought as much as the thought of Ortega and Merleau-Ponty. Heidegger shares with Husserl the central idea that we relate to the world intentionally. However, he thinks that his teacher subjectivizes intentionality by making meanings the components of intentional, inner, mental acts: «The idea of a subject which has intentional experiences merely inside its own sphere and is not yet outside it [...] is an absurdity»²³. While Husserl sees man as an entity defined by its consciousness, Heidegger thinks of human consciousness as one man’s activities, i.e., consciousness is constituted by human practice rather than the other way around. Compare the following quotes: «The wonder of all wonders is the pure ego and pure subjectivity»²⁴; «Man alone of all existing things (...) experiences the wonder of all wonders: *that there is being*»²⁵. On the other hand, Heidegger criticizes Husserl for conceiving of objects as correlates of consciousness²⁶. The problem is that Husserl retains the dualism of subject and object which Hegel started to overcome. He accounts for intentionality mainly in

²² Silver (1978), p. 85.

²³ Heidegger (1927^b), p. 64.

²⁴ Husserl, “The London Lectures 1922”, quoted in Spiegelberg (1994), p.151.

²⁵ Heidegger, “1934 Postscript to *What is Metaphysics*”, quoted in Spiegelberg (1994), p.347.

²⁶ Heidegger (1927^b), p. 21.

terms of this dualism²⁷, and, as a consequence, thinks of knowledge in terms of assertive, objective judgement and of things as the objects of true judgements²⁸.

According to Heidegger, traditional metaphysics, 'metaphysics of presence', has tried to analyse the intimate relationship between man and the world on the basis of thinking of them as separated. However, even from the theoretical perspective of the positive sciences which deals with entities, it is patent that there is a pre-eminent being, man, the inquirer (*Dasein*, in Heidegger's vocabulary)²⁹. According to Heidegger, man relates to the world in a dynamical manner, and not like a mirror which reflects or represents the world. Man is always in the world because the world presents itself to him (or her, of course) in his 'facticity', in practice, in activity. The world as it presents itself in praxis is 'mundane' (i.e., it presents itself primarily as equipment, available for activity³⁰). Only when the world ceases to present itself as "ready-to-hand" (*Zuhandensein*), i.e., only when the practical flow between our activities and the environment where they take place is broken and the world appears detached from us, or "present-at-hand" (*Vorhandensein*) as Heidegger calls it, the pair human-world seems to coincide with the traditional pair subject-object. But even this partial coincidence is not real. Heidegger argues that consciousness is not fully torn, because it is "always already in the world". The representationalist or intellectualist myth, the metaphysics of presence, makes the mistake of taking a derivative attitude as the starting point for understanding of our place in the world. This is also the mistake of Husserl, who understands man (*Dasein*) primarily as present-at-hand. The basic understanding of man, Heidegger claims, cannot be that of a "natural" thing, of a thing

²⁷ Ivi, p. 124.

²⁸ Ivi, p. 201.

²⁹ Heidegger (1927^b), p. 32.

³⁰ cfr. ivi., p. 93 and 97-98.

whose essence is to be explicated by its place in objective, theoretical judgements³¹.

As Brandom puts it: «the category of present-at-hand consists of ready-to-hand things which are appropriately responded to [...] *only* [...] [by] assertion»³². And «assertion is derived from interpretation and understanding»³³. Interpretation is to be understood as a practical rather than theoretical activity, but even assertion finds its central significance in communication: «As something communicated, that which has been put forward in the assertion is something that Others can ‘share’ with the person making the assertion»³⁴.

Computation: Syntax and Semantics

Two interrelated themes—syntactic theories of mind and understandings of intelligence which focus on explicit knowledge—have come increasingly under fire. Here we will point out difficulties within a specific field of much contemporary relevance (the theory of computation and its relation to philosophy of mind) which are connected to problems of representationalism. We will review Dreyfus’s criticism of representational theories of mind and their counterpart “GOFAI” (good old fashioned artificial intelligence), which stems directly from the reactions to Husserl which we explained in the previous section. Parallel to this criticism is Brian Smith’s insistence that a theory of computation should give priority to semantics with respect to syntax, and his reaction against computation understood as explicit-rule following. We will briefly look at his work and relate it to the idea that logic should be thought of as an area of pragmatics and not as a syntactic study. We will finish by looking at a more recent paradigm in theories of computation, Artificial Life, which does not share the

³¹ Heidegger (1927^b), p. 28.

³² Brandom (1983), p. 55.

³³ Heidegger (1927), p. 203.

³⁴ Ivi, p. 197.

theoretical commitments of traditional AI, and has proved more promising in areas where the latter was at a standstill.

Dreyfus, in his crusade against the idea that a representationalist understanding of thought can offer a complete account of the mind, has compared Husserl's phenomenology with Fodor's language of thought hypothesis and with traditional artificial intelligence. Western Philosophy stands behind a symbolic information-processing explanation of the mind and some very influential philosophers, such as Wittgenstein and Heidegger, have questioned this tradition and embrace holism while stressing the importance of everyday practices. Traditional philosophy, of which both Husserl and Fodor are part, has focused «on facts of the world while 'passing over' the world as such»³⁵. The main consequence of this passing over the world has been a distortion of the everyday context of human activity.

We have seen in the previous section that, while Husserl conceives of things mainly as objects defined by a set of predicates, Heidegger has explored other ways of 'encountering' them. Comparably, attempts at approaching real-world understanding by means of combining representational 'micro-worlds' (such as Terry Winograd's famous SHRDLU³⁶) presume that a world reduces to a set of interrelated facts. Interrelated facts only acquire meaning, i.e., become a world, in the context of our practices and their cultural settings. A classic example of this difficulty appears in the much discussed 'frame problem' of artificial intelligence. The frame problem is the difficulty of incorporating into a program the huge background of commonsensical, mostly implicit, knowledge about the relevance of certain aspects of the environment that is necessary to execute even simple tasks. An example will do better than more rhetoric: a few years ago one of us found himself in the streets of Galway without the key for his house. He knew that the people that lived with him would not be there by the time he

³⁵ Dreyfus and Hall (1992), p. 318.

³⁶ see Winograd (1972)

went back, so he phoned to ask them to leave a key for him. He talked to a German flatmate whose English was not much better than his at the time and told her “Could someone leave the house key under the mattress”. She left a note for our other flatmates, transcribing literally what he told her. When the other people living in the house, all of them Irish and humourous, read it they laughed and left the key under the *mat*. Practically any English speaker would have done the same. Keys to enter a house are of no use when they are locked inside the house. Speakers, and especially non-native ones, sometimes do not say what they mean, and occasionally do not even know the meaning of what they say. Great efforts have to be made to disentangle what is said from what someone wants to say, and all sorts of presuppositions are at play. But most of them are not explicitly learned, and we know little about how it is that we have them. The frame problem points out that the number of difficulties is indefinite, given that, ultimately, programs have to be endowed with “common sense” and we do not have a clue as to how to encode it. In some particularly restricted cases, normally dealing with “higher” cognitive abilities such as chess-playing, serious success has been achieved, albeit only recently. Chess-playing machines perform at top level by means of an enormous, but limited, number of rules, and, precisely because of the narrowness of their context-sensitivity and their abilities (they are no use at anything else), they escape the frame problem.

The initial optimism in the field of AI, which spread to philosophy of mind by re-legitimizing a mind/body dualism inspired by the software/hardware dualism, itself inspired by Cartesian dualism, is hard to find anymore. Syntactic approaches gave way to (explicit) knowledge-based systems which did not fare much better. Dreyfus, amongst others, has opposed all attempts at reducing “everyday know-how” to “procedural rules”³⁷: if common sense is a skill and skills are based on whole patterns of perception-action relationships and

³⁷ Ivi, p. 325.

not on rules, symbolic representation must be expected to fail in capturing it.

In his Dreyfus and Hall 1982^a, they points out a close relationship between Husserl's early account of intentionality (which I called 'eidetic phenomenology' in the previous section), Searle's claim that language is derived from a more primordial Intentionality, and also the conviction that the phenomenological reduction provides apodictic evidence of the content of present intentional states. Content itself does not have a function to play in making intentionality possible³⁸. However, in the second phase of his phenomenological work ('transcendental phenomenology'), Husserl moves in the direction of a stronger view on intentional content: now, the intentionality of an act cannot be accounted for merely in terms of the act ('noesis') but especially by reference to its content, to the 'noema' associated with the act. The representational content, individualistically conceived, has a difficult set of aims to reach: to refer, describe and synthesize. This is done by understanding the noema as a hierarchy of rules which allows us to select the ordered set of predicates which determine the appearance of the object.

The job of the phenomenological psychologist is to examine the activity that makes reference *possible* while remaining uncommitted as to whether, in any given case, or even in general, reference is in fact achieved. This abstention, which Husserl calls the *phenomenological epoche* or the bracketing of existence, has, he insists, important methodological implications for psychology³⁹.

Dreyfus and Hall compare the problems that Husserl found in trying to make explicit the components of the noemata of everyday objects with the frame problem⁴⁰. Similarly, Fodor

³⁸ cfr. Searle (1983)

³⁹ Dreyfus and Hall (1982^b), p. 14.

⁴⁰ cfr. above

struggles with the difficulties of relating mental representations (narrowly and then widely individuated) with the world they are supposed to represent.

In his debate with Lenat and Feigenbaum, Brian Smith offers an outline of his conception of computation in contrast to the traditional approach which combines formal symbol manipulation with the presumption that all knowledge, including commonsensical knowledge and *know-how*, can be made explicit. They believe that domain-specific knowledge can be made declaratively explicit and this, complemented with “a little” meta-knowledge, would suffice to move from expert systems to genuine artificial *intelligence*. This project shares essentials with Husserl’s program as outlined in the previous section, and we will argue, with Smith and Dreyfus, that it is destined to suffer a similar breakdown.

We need to analyse the sense in which knowledge (i.e., explicit knowledge) boosts competence⁴¹. By making competence depend on propositional knowledge they are already opposing a very respected tradition of thought which highlights the priority of practice over theory, a tradition which would rather analyse in what sense does knowledge depend on competence. In their view «[the] digital computer has sufficient means for intelligent action; to wit: representing real-world objects, actions, and relationships internally as interconnected structures of symbols, and applying symbol manipulation procedures to those structures»⁴². But, as it is stated by many authors in the previous sections, an account of intelligence or language in merely representational and symbol-manipulation terms cannot make sense of the directedness of thought at the world, and leaves the gates wide open for scepticism. «I worry that a system comprised only of explicit representations would be fatally disconnected from the world its representations are about»⁴³.

⁴¹ see Lenat and Feigenbaum (1991), p. 192.

⁴² Ivi, pp. 193-194.

⁴³ Smith (1991), p. 262.

As we have seen, they assume that the “consensus reality” knowledge can be made explicit by means of a relatively small amount of propositions which the intelligent mechanisms knows. A further assumption is that, given a critical mass of such knowledge, the digital computer (the brain? the person?) can then increase its learning rhythm exponentially and, what is more, develop a method of thinking by analogy, which we could call fuzzy thinking. The thinker would be capable of spotting unexplained similarities across domains and going on to explore further common properties between objects or events⁴⁴. The obvious problem is in the assumption that any number of propositions would be enough to tell apart *relevant* from *irrelevant* similarities⁴⁵. Using a classic example from philosophy of science, no one teaches a lab researcher that the colour of her socks is not a variable which needs taking into account when evaluating an experiment, and if someone did they might be making a mistake because the dye on the socks could, in some peculiar circumstances, affect the outcome of, say, a chemical reaction.

Smith rejects Lenat and Feigenbaum’s understanding of computation on two grounds: their stress on explicit representation, and their syntactic, formal account. We fundamentally agree with Smith’s criticisms of formalism in the theory of intelligence. Both formalist and knowledge-based stories about intelligence share the premise that offering a proper theory of computation will yield a general theory of mind as well as of meaning. Smith, on the other hand, thinks that a proper reckoning of intentionality is needed in order to start the endeavour of rendering an account of computation. Only such a theory of computation, already grounded on semantics, can be of any use to explain the mind⁴⁶.

⁴⁴ see *ivi*, p. 198.

⁴⁵ see also Smith (1991), p.254 for a different statement of the same criticism.

⁴⁶ see Smith (1996), especially pp. 4-13 and 27-76.

Smith highlights the points of departure which his conception of computation has with respect to formalist and knowledge-based conceptions: to mention just a few, Smith rejects the primacy of explicit representations⁴⁷, highlights the use-dependence of meaning and consequentially its holistic character (p.266), and points out the importance of agency and embodiment for cognition (pp.278-81).

The suggestion that we cannot do justice to logic if we think of it as the syntactic manipulation of symbols whose content and use are irrelevant is as refreshing as the insistence that computation cannot be explained in merely syntactic terms. Of course, logical calculi are formal constructions that aim at capturing logical relationships, but logical relationships themselves are not formal. Logic, as opposed to artificial calculi, is the science of implication, which is a relationship between propositions (or between sentences). When we say that “ p implies q ” or that “ q follows from p ” we mean that “if p is true, then q is necessarily true”. The basic notion of logic, implication, is defined in terms of truth and necessity, which are both semantic notions.

It can be replied that the relationship of implication can be alternatively defined in terms of adequacy to the rules of formal calculi. So, we could say that p implies q if there is a rule according to which we can deduce q from p . For instance, $(p \ \& \ q)$ implies q because q can be deduced from $(p \ \& \ q)$ by application of the rule of elimination of conjunction. No mention has been made of truth preservation, nor of necessity. However, the validity of this rule is not established because of its form or syntax but because of its correctness, and correctness is defined in terms of truth preservation: a rule is correct if and only if when applied to true premises, the result is true.

As in the case of computation, it can be argued that abstract models aim to systematize *actual* rational processes (or computational processes), rather than the other way around. A system of logical rules aims at capturing and systematizing what

⁴⁷ Smith (1991), pp. 260-262.

is common to practices of deduction. The idea that practices are answerable to calculi does not do full justice to our intuitions. We heard once a riddle which has impressed us ever since. A boy and his father are travelling by car and have an accident. The father dies and the child is taken to hospital. Once everything is ready in the operating room, the surgeon sees the child's face and says: "I cannot operate, this child is my son". When we heard it first, we could not make sense of it. When we realized that the doctor was his mother, we felt quite embarrassed about our sexist prejudices (we have tried it on women, and some have also failed to overcome such prejudices). However, our point is not confessing sins against feminism, but to claim that one should deduce from the story that the doctor is a woman. This is a perfectly correct deduction, though a pragmatic one. One could talk about hidden premises: everyone has two biological parents, one is female and one male, both can be doctors, most people would prefer not to operate on someone to whom they are emotionally committed, if one of your biological parents dies the surviving one is of a different gender than the one who died, etc. But the fact is that we do not need to appeal to any of these "premises" in order to understand the riddle. We only need to make them explicit in our attempt at formalizing the deduction, not in making the deduction itself.

Philosophy of mind has taken much inspiration from the development of AI. The likening of mind to software and of brain to hardware regained a sort of methodological dualism for post-behaviourists. The syntactic approach to the mind, i.e., the computational theory of mind (but see section II.3.1 above), which was the founding stone of functionalism obtained its legitimacy from the initial success of AI. However, the limitations of these theoretical commitments have made themselves clear not just in the philosophy of mind, but in the field of AI itself. Traditional AI tends to assume that intelligence is to be accounted for in terms of higher cognition, and that higher cognition necessarily uses representations of the world. The programmer is an omnipotent being who stipulates ends and

creates formal abstract models of behaviour such that the program will achieve those ends by means of explicit rules (or more recently, of explicit, propositional knowledge). The ‘artificial life’ (ALife) researcher, on the other hand, normally plays the role of a “teleological natural selector”⁴⁸: from a set of randomly generated programs, those that get closer to performing the given task are selected. For instance, if we want to simulate a robot that has to avoid obstacles while crossing a room in search of a light-source, the programs that would lead the robot closer to its aim are selected, and a new generation of programs is produced by means of mixing the most successful ones and including mutations. The same operation is repeated generation after generation and eventually the programs succeed. Even for the simpler jobs it is extremely difficult, or impossible, to determine how they are performed. However, this method, which does not use representations or maps of the “world”, reaches the apparently easiest goals that have resisted for a long time the attempts of traditional AI. It is interesting that among our actions, those which go unnoticed (to climb stairs, to tie one’s shoelaces, to avoid an object, to walk) are the most difficult to formalize⁴⁸.

The study of intelligence within ALife does not follow the top-down approach of intellectualism. As Rodney Brooks, one of the pioneers of ‘evolutionary robotics’, points out, human intelligence is too complex to break down correctly. Scientific research on cognition should concentrate on simpler forms. When we do this we realize that representations and models of the world are an obstacle rather than an advantage, and that it pays to think of the world as its own model⁴⁹. Skilful movement, acute vision and other abilities that seem enabling conditions for the emergence of intelligence can be studied without any need to postulate representations. Rather than analysing the organism or the robot in terms of a central controller and a series of peripheral systems which depend on the former (such that the

⁴⁸ see Langton (1992) and Wheeler (1996).

⁴⁹ see Brooks (1991)

central system “perceives” and “acts” by means of the latter), Brooks proposes to work on a model in which different layers of perception-action subsystems interact in a complex manner. The account of cognition that this model attempts, unlike the traditional intellectualist one, suggests that behaviour is better understood in terms of differentiated abilities and activities oriented towards particular tasks. Each of them has its own control and sensory prerequisites, and they work in parallel. The world acts as memory, and together with the control mechanisms which co-ordinate the different skills, determines which one(s) of them are executed.

Like behaviourism, Brooks’s program negates the existence of a “ghost in the machine”. But unlike it, he is not afraid of postulating internal structures. An account of cognition in terms of the pair agent/environment escapes the difficulties of explaining how representations hook onto the world. The agent cannot be detached from its embodiment and embeddedness. Taking such detachment as a theoretical starting point is disastrous. «Absolute solitude is on this showing the ineluctable destiny of the soul. Only bodies can meet»⁵⁰.

Conclusion

In the previous sections we argued in favour of showing how the reasoning of post-Husserlian phenomenology is similar in essence to the strategy of A-Life and embedded computation. These similar (and even complementary) advances in both disciplines are useful in order to emphasize the situated and embodied character of experience.⁵¹ Some philosophical

⁵⁰ Ryle (1949), p. 16.

⁵¹ The concept of ‘experience’ is reinforced by an embodied conception of cognition. Embodied cognition or embodiment is a thesis that can be summarized as follows: we need to appeal to our whole body, and not just to our brain, in order to understand our cognitive life (Calvo and Gomila 2008). As we can see, this thesis goes against those views according to which we just need to describe the activity of our brains if we want to describe mental features (Churchland 1986, Bickle 2003). Following embodiment, our mental

projects for re-constructing the foundations of our mental abilities⁵² join the conceptual explanations of post-Husserlian phenomenology with the results and methodology of embedded cognitive science under the same explanatory paradigm. We are sure that this is step in the right direction in order to clarify the nature of our cognitive life.

References

- Bennett, M. & Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Malden: Blackwell.
- Bickle, J. (2003). *Philosophy and Neuroscience*, Dordrecht: Kluwer.
- Boden, M. (1996). *The Philosophy of Artificial Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Brandon, R. (1983). "Heidegger's Categories in Being and Time", in Dreyfus and Hall (1992), pp.45-64.
- Brooks, R. (1991). "Intelligence Without Representation", *Artificial Intelligence*, 47, 139–159.

states would be attributed not just to our brains alone, but also to the rest of our bodies (this is, to agents *as a whole*). For example, we do not claim that the property of being hungry is just a property of brains or stomachs alone. Of course, without those organs we would certainly not be in a state of hunger (they play the role of a necessary or enabling condition for being in those states), but that differs from saying that being hungry is an exclusive property of those organs (it is not sufficient to possess those organs in order to attribute that estate or property). Thus, our experience of being hungry affects us (agents) as a whole, not just some parts of ourselves. Our brains do not have experiences, *we do*. In this sense, the embodiment thesis would underline the agential and personal perspective that was defended by Ryle (1949) or Wittgenstein (1953) in order to understand experience, and that has been recently vindicated by some authors (Bennett and Hacker 2003) against a purely brain-centered view of understanding cognition. The recent literature on the role of the body and the environment in a proper understanding of experience is vast (for especially influential proposals, see Clark 2008, Gallagher 2005 and 2009, Gallagher and Zahavi 2008, Gibson 1979, Hurley 1998, Lakoff and Johnson 1999, Noë 2004, Noë and O'Regan 2002, Port and van Gelder 1995, Shapiro 2010 or van Gelder 1992).

⁵² Wheeler (2005); Chemero (2009)

- Calvo, P. and Gomila, T. (2008). *Handbook of cognitive Science: an Embodied Approach*, Elsevier Publishers Limited.
- Chemero, A. (2009). *Radical Embodied Cognitive Science*, Cambridge: The MIT Press.
- Churchland, P. (1986). *Neurophilosophy*, Cambridge: The MIT Press.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, New York: Oxford University Press.
- Cooper, D.E. (1990). *Existentialism*, Oxford: Blackwell.
- Dreyfus, H. and Hall, H. (eds.) (1982). *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge: The MIT Press.
- Dreyfus, H. and Hall, H. (eds.) (1992). *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- Dreyfus, H. and Hall, H. (1982b), "Introduction", in Dreyfus and Hall (1982), pp.1-27.
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*, New York: Thomas Y. Crowell.
- Fodor, J. (1987). *Psychosemantics*, Cambridge: The MIT Press.
- Føllesdal, D. (1982). "Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception", in Dreyfus and Hall (1982), pp.31-41.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2009). "Philosophical Antecedents of Situated Cognition," in *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, P. Robbins and M. Aydede (eds.) Cambridge University Press, pp. 35–51.
- Gallagher, S. and Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, New York: Routledge.
- Gibson, J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin.
- Heidegger, M. (1927/1962). *Being and Time*, New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1927b/1982). *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.
- Hurlay, S. (1998). *Consciousness in Action*, London: Harvard

University Press.

Husserl, E. (1900/1970). *Logical Investigations*, London: Routledge, 1970.

Husserl, E. (1907/1973), *The Idea of Phenomenology*, The Hague: Nijhoff.

Husserl, E. (1934-7/1970). *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Lakoff, G., and M. Johnson (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.

Langton, C. (1992). "Artificial Life", in Boden, pp.39-94.

Lenat, D. B. and Feigenbaum, E. A. (1991). "On the Thresholds of Knowledge", *Artificial Intelligence*, 47, 185-250.

Merleau-Ponty, M. (1945/1962). *Phenomenology of Perception*, London: Routledge.

Merleau-Ponty, M. (1962/1964). "An Unpublished Text by Merleau-Ponty", in Merleau-Ponty, M. (1964). *The Primacy of Perception*, Evanston, Northwestern University Press (pp.1-11).

Noë, A. (2004). *Action in Perception*, Cambridge, MA: MIT Press.

Noë, A., and O'Regan, K. (2002). "On the Brain-basis of Visual Consciousness: A Sensorimotor Account", in *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*, A. Noë and E. Thompson (eds.) Cambridge, MA: MIT Press.

Ortega y Gasset, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Revista de Occidente, 1957 (Obras Completas, vol. I).

Ortega y Gasset, J. (1932). "Preface for Germans", in (1975) *Phenomenology and Art*, New York: W.W.Norton.

Port, R., and van Gelder, T. (1995). *Mind as Motion*, Cambridge, MA: MIT Press.

Ryle, G. (1949/1963). *The Concept of Mind*, New York: Penguin.

Searle, J. (1983). *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shapiro, L. (2010). "Embodied Cognition," in *Oxford Handbook*

- of Philosophy and Cognitive Science*, E. Margolis, R. Samuels, and S. Stich (eds.), Oxford University Press.
- Silver, P.W. (1978). *Ortega as Phenomenologist*, New York: Columbia University Press.
- Smith, B. C. (1991). "On the Owl and the Electric Encyclopedia", *Artificial Intelligence*, 47 (1-3), 251-88.
- Smith, B. C. (1996). *On the Origin of Objects*, Cambridge: The MIT Press.
- Spiegelberg, H. (1994). *The Phenomenological Movement*, Dordrecht: Kluwer (3rd edition).
- van Gelder, T. (1992). "What might cognition be if not computation?" Indiana University, *Cognitive Science Research Report*, 75.
- Wheeler, M. (1996). "From Robots to Rothko: the Bringing Forth of Worlds" in Boden (1996), pp.209-36.
- Wheeler, M. (2005). *Reconstructing the Cognitive World*, Cambridge: The MIT Press.
- Winograd, T. (1972). *Understanding Natural Language*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wittgenstein (1953). *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.

Abstract

In this paper I argue that there is a parallelism between, on the one hand, the reactions of some phenomenologists to the philosophy of Husserl (in particular, Heidegger, Merleau-Ponty and Ortega y Gasset) and, on the other, some recent pragmatist conceptions within the philosophy of logic and the philosophy of the cognitive sciences. Against syntactical, and ultimately Cartesian, understandings of cognition, both fields highlight the intrinsically pragmatic, embedded and embodied character of mind and language.

Keywords: Phenomenology, Pragmatism, Cognitive science, A-Life, Empathy

ROBERTO MANCINI

Il bene e il metodo. Riflessioni sull'eredità della filosofia continentale del Novecento

*Celui che ama genera se stesso in ogni istante.*¹

1. Coeredi del Novecento

La questione del metodo, in filosofia, è insieme fondamentale e insidiosa. Da una parte, un buon metodo è irrinunciabile perché non soltanto ci permette di rendere ragione della validità di quanto affermiamo, ma è la condizione per prepararsi all'incontro con la verità. È la via che iniziamo a seguire e che possiamo percorrere con altri. D'altra parte, proprio un metodo che mostra di essere affidabile può facilmente diventare una trappola, un sistema chiuso di regole che tende a sostituirsi all'incontro stesso. È allora che dimentichiamo la responsabilità di vivere la verità nella convinzione che basti organizzarla in un sistema di significati, in un'ideologia, in un dogma e, appunto, in una metodologia.

Un giorno un uomo si mise in cammino per cercare la Verità. [...] Seguivano l'uomo un angelo e un diavolo, ambedue interessati, per motivi diversi, alla ricerca: l'angelo procedeva animato dalla speranza che l'uomo rinvenisse la Verità, il diavolo sperava invece che non la trovasse. A un tratto l'uomo, mentre percorreva un sentiero montano, si chinò, raccolse qualcosa di luminoso e lo tenne estatico nel palmo delle mani, senza dire una parola. Il suo viso era cambiato, riluceva della stessa chiara luminosità della Verità trovata, e nel suo cuore provava stupore e tremore di fronte al mistero di quella luce. L'angelo era esultante, e rivolgendosi al diavolo disse: "Finalmente ce l'ha fatta, ora sarà tutto più facile per lui". Rispose il diavolo: "Non esserne così sicuro: lui ha trovato la

¹ Zambrano (2001), p. 270.

Verità, ma io ora gli insegnerò a organizzarla!".²

Forse il metodo autentico della filosofia inizia quando questa tentazione è smascherata e, dunque, allorché la ricerca può riaprirsi alla verità e nel contempo al bene. Lo scopo delle riflessioni che qui propongo in queste pagine è quello di evidenziare il valore paradigmatico dell'orientamento di fondo delle filosofie continentali in rapporto al nesso consequenziale e propulsivo che sussiste tra riferimento alla realtà (metafisica, antropologica, etica, esistenziale, sociale) del bene e metodo della conoscenza filosofica. L'ipotesi euristica da verificare è quella secondo cui, anzitutto, tale connessione esiste ed è particolarmente rilevante nelle filosofie contemporanee che, nel contesto dell'Europa continentale, hanno approfondito i temi della relazione, del dialogo, della libertà responsabile, dell'esistenza come possibile nascita permanente. Inoltre avanzo l'ipotesi per cui proprio tale connessione rappresenti il fattore determinante per lo sviluppo di queste filosofie. Esse, dunque, non sarebbero puramente evocative e narrative, ma avrebbero in dote una loro forza argomentativa e una carica innovativa in grado di suscitare un ripensamento della natura e del metodo della ricerca filosofica in generale. Autori e autrici come Bergson, Blondel, Husserl, Scheler, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, Merleau-Ponty, S. Weil, E. Stein, Jaspers, Marcel, Mounier, Buber, Levinas, Rosenzweig, Arendt, Benjamin, Bloch, Adorno, Horkheimer, Ortega y Gasset, Zambrano, Capitini, Girard, Henry, Marion, Chrétien, Derrida e altri ancora³ sono i protagonisti di questo modo di fare filosofia e per questo dovranno essere posti al centro dello sviluppo del

² Sono Fazion (2001), p.32.

³ L'elenco è indicativo, non esaustivo. Inoltre, su ogni nome bisognerebbe valutare se evoca una filosofia interamente oppure solo parzialmente classificabile nel panorama delle ermeneutiche del Bene nel Novecento. Il caso forse più rilevante di autore collocabile solo in parte in questa prospettiva è, a mio avviso, quello di Heidegger. Un discorso analogo andrebbe fatto per Derrida.

presente progetto di ricerca⁴. Non per giungere a una sintesi univoca dei loro itinerari, una sorta di presuntuosa superfilosofia del bene, ma per comprendere meglio con quale diritto chi testimonia filosoficamente l'esperienza del bene stesso possa dire quello che dice.

Per noi che ci troviamo nel cammino della filosofia agli inizi del nuovo secolo e del nuovo millennio il Novecento filosofico rappresenta un'eredità più grande di quanto non possiamo ancora capire. Ciò a motivo della portata e della ricchezza delle elaborazioni della filosofia novecentesca, ma anche in ragione del fatto che essa è troppo vicina a noi. Questo secolo ci sta addosso e in buona parte vi siamo ancora immersi. Per questo è necessario fare il tentativo di iniziare a pensarne il lascito con maggiore distanza, possibilmente nella giusta distanza. Non quella di chi volge le spalle indifferente o sconcertato⁵, né la distanza corta della falsa prossimità tipica di chi si arrocca dentro uno dei modelli teoretici contemporanei considerandolo insuperabile e ultimativo. Penso piuttosto alla distanza necessaria a interagire con tradizioni e anticipazioni la cui originalità ci provoca al dialogo e a nuova ricerca. In breve: quella del pensiero del Novecento è una primavera filosofica di cui possiamo godere e che ci invita a una responsabilità creativa.

Ma perché ripartire dal Novecento? Per il fatto che questo secolo ha impresso alcune svolte assiali⁶ all'evoluzione della filosofia occidentale, delineando nuove coordinate per il suo cercare. Svolte il cui esito converge, a mio avviso, verso una ricomprensione sia del Bene come principio vivente della realtà,

⁴ Accanto a essi devono essere ricordate le voci principali della teologia contemporanea, che seppure su un altro piano vanno nella stessa direzione: penso ad esempio a Barth, Bonhoeffer, Bultmann, Rahner, Moltmann, Metz, Gutierrez, Boff. Per un quadro insieme storiografico e teoretico di queste tendenze innovative, lette nel loro rapporto con la filosofia contemporanea, rimando all'ampia ricerca proposta in Ferretti (2002).

⁵ Un esempio di fraintendimento di una parte dell'eredità filosofica del Novecento, con riferimento a Girard e a Levinas, è rintracciabile nel saggio di Angelini (2002), pp. 94-138.

⁶ Cfr. Jaspers (1949), pp.19-42.

sia della condizione umana nella sua relazione con esso. Mi riferisco in effetti, più che a singole e isolate novità, a un sistema di svolte in cui ciascuna richiama l'altra promovendo un mutamento complessivo e articolato della prospettiva con cui guardiamo noi stessi, il mondo e la verità ultima di entrambi.

La prima svolta consiste nella dilatazione vitale delle categorie della metafisica. La critica alla tradizione metafisica occidentale e la rilettura delle categorie di verità, essere e bene non prepara solo o per lo più esiti scettico-relativisti, ma permette un'approssimazione più credibile alla complessità delle realtà concepite tramite tali categorie. Queste vengono ora riguardate con l'aiuto dei paradigmi interpretativi forniti dal riferimento al tempo, alla storicità, al linguaggio, alla relazionalità, al dono, alla libertà, al carattere di evento della verità stessa. Condizione e insieme risultato di una simile dilatazione è stata la relativizzazione della grammatica filosofica greca e, in molti casi, l'utilizzazione delle fonti bibliche, ebraiche e cristiane.

La seconda svolta conduce a un nuovo ascolto dell'esistenza umana. La nostra condizione di vita riceve piena dignità teoretica e non viene più ridotta a mero campo applicativo di nozioni stabilite preliminarmente. Emergono soprattutto temi come il desiderio e i molti volti della libertà, il corpo e la relazione tra i sessi, il dolore e il confronto con la morte, il senso qualitativo della temporalità e la conoscenza come relazione dialogica con la verità.

La terza svolta dischiude il senso del differire e della pluralità irriducibile della realtà. Le concezioni che promettono un sapere totale entrano in una crisi salutare a beneficio del senso dell'alterità, della differenza e dell'ulteriorità di tutte le realtà essenziali della vita e del mondo. In particolare, le teorie della differenza di genere e dell'incontro interculturale ci guidano oltre l'immagine acritica dell'uomo in generale; le teologie dialettiche oltre l'immagine proiettiva di Dio; la psicoanalisi oltre la credenza nella coincidenza tra soggetto e coscienza; le teorie del postmoderno e gli approcci di critica

alla globalizzazione oltre l'immagine di una storia lineare e compiuta.

La quarta svolta prefigurato l'idea di una società non più fondata sulla violenza e sul *logos* che ne ha fatto la propria *extrema ratio*. Autori e autrici come Horkheimer e Adorno, Levinas e Capitini, Zambrano e Girard non hanno sviluppato una generica critica della violenza, né tanto meno una sorta di trascendentalizzazione di quest'ultima, che ha luogo quando si finisce per dichiarare naturale e insuperabile la volontà di potenza. Essi invece hanno tracciato una diagnosi radicale della natura violenta della razionalità dominante, consentendo di trovare vie verso una ragione e una prassi animate dall'energia della nonviolenza.

2. L'idea di un metodo passivo-maieutico

Queste svolte ruotano tutte attorno a un centro metafisico-etico che è dato dal recupero del riferimento al Bene in una forma inedita o ulteriore rispetto a buona parte della tradizione occidentale. Tale forma si configura appunto grazie al contributo incrociato dei mutamenti di prospettiva ora richiamati. Per questo mi pare che la connessione reciproca tra riferimento al Bene e elaborazione metodologica rappresenti la soglia d'accesso a sviluppi fecondi per la filosofia e anche per la cultura contemporanea.

L'ipotesi che vorrei presentare qui, seppure solo programmaticamente, è quella per cui le ermeneutiche contemporanee del Bene convergono in certa misura verso l'idea di un metodo passivo-maieutico. Qualifico così il metodo per indicare che il cammino di nascita che la filosofia e il cercante intraprendono li vede sì coprotagonisti, ma non artefici o anzitutto maieuti. Non siamo noi a far nascere la verità, è lei a spingerci a diventare noi stessi. L'azione maieutica è su di noi, prima che possiamo esercitarla dialogicamente tra noi rispetto ai significati emergenti dal confronto. Da questo punto di vista si tratta di una maieutica inversa rispetto a quella socratica.

Preciso inoltre che mi limito a parlare solo di un'idea di metodo, quindi di una concezione ampia, non di una tecnica, di una procedura o di un elenco di regole definite. Sul piano del profilo metodologico determinato è giusto che gli itinerari restino diversi e molteplici. Non penso affatto, quindi, a una metodologia unica che riassume in sé il nucleo migliore di fenomenologia, ermeneutica, esistenzialismo, pensiero neoebraico, ecc.. Penso invece a una consapevolezza inedita della natura del metodo filosofico cui queste concezioni ci accompagnano sia esplicitamente, sia indirettamente. Nel seguito del mio discorso vorrei mostrare alcuni elementi tipici di tale consapevolezza, dalla quale, peraltro, sarà pur sempre possibile elaborare procedure e strumenti metodologici.

3. Scoperta e giustificazione

Un primo aspetto da considerare è relativo alla diversità sussistente tra il momento dell'incontro con la verità e quello della sua testimonianza ad altri. Nel quadro della riflessione epistemologica sulla storia della scienza questa diversità viene rispecchiata nella tradizionale distinzione, riguardo al metodo della conoscenza e alle proposizioni con cui si possono formulare le sue tesi, tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione⁷. A me pare, tuttavia, che nel cammino di una filosofia non esista una separazione di principio tra i due versanti. Il momento ipotetico, euristico, che poi si fa radicalmente dialogico e rivelativo, non può essere contrapposto al momento giustificativo, espressivo, che è nel contempo narrativo e argomentativo. La tensione creativa del filosofo o della filosofa, da cui si generano categorie e sono intessute forme di argomentazione e di scrittura, non è quella dell'invenzione, è quella della fedeltà nella comprensione, nella comunicazione e nell'esistenza. La rigorosità del discorso filosofico è tutta in questa fedeltà che vuole l'armonia tra

⁷ Per la critica alla dicotomia tra questi due poli cfr. Kuhn (1962).

rivelazione ed espressione ⁸.

4. Radicalizzazione o attrazione

Dal momento in cui si ammette che fare filosofia non è produrre il senso, ma riceverlo e farsene abitare e guidare grazie all'incontro con quella verità dai molti nomi – Origine, Bene, Altro radicale – che suscita liberazione e intelligenza, si avverte l'esigenza di pensare secondo una radicalizzazione che sia in grado di rendere conto dell'integralità di tale esperienza. Ma questa esigenza non può essere soddisfatta con un atto arbitrario in quanto il cercante si trova qui ad essere fatto risalire a un livello più profondo di esperienza sotto la spinta dell'autorivelazione della verità stessa. Perciò il termine "radicalizzazione", di per sé, risulta inadatto a dare ragione dell'incontro con l'Altro radicale, analogamente a quanto accade con il termine valorizzazione rispetto alla realtà di valori originari oppure anche al termine globalizzazione riguardo alla realtà globale del mondo. Simili termini fuorviano perché sovrappongono lo schema dell'azione decisiva di un soggetto a un processo che è fatto, prima ancora che di azione, di relazione, di pluralità irriducibili, di passività e di ricezione. L'azione del cercante non ha alcun bisogno di essere totalizzante e inglobante. L'azione è chiamata a ben altro, è chiamata a essere creativa.

Il pensare è davvero più radicale non quando fa un lavoro di scavo secondo un proprio progetto, bensì quando viene attratto in profondità dal proprio oggetto. È così che viene coinvolto e immerso in spazi di senso impreveduti e dotati di autonoma forza d'attrazione. Non perché si tratti di un sequestro o di una fascinazione. Ci avverte già l'etimologia del termine "filosofia", ove risuonano desiderio, passione e cura amicale. Nell'attrazione – dove l'azione c'è, ma è anzitutto azione su di noi – noi seguiamo il desiderio, il desiderio segue l'appello della verità. In questa dinamica si può avere l'impressione di un restringimento e anche di un azzeramento dell'orizzonte noto.

⁸ Cfr. Pareyson (1971), pp.15-34.

Infatti non contiamo più su tutte le nozioni ovvie, facilmente disponibili, quasi obbligate. In realtà il restringimento è una liberazione da quelle nozioni. Così assistiamo al dilatarsi degli spazi del senso⁹ e, insieme, dell'essere personale del cercante in una più integrale apertura all'azione della verità.

Spesso la forma di questo processo è quella, per così dire, di uno sdoppiamento felice: una dimensione creduta unica e assoluta, ormai saturata e divenuta opaca a se stessa, viene improvvisamente relativizzata e illuminata da un'altra dimensione inattesa. Come quando Platone intuì l'esistenza di un mondo di idee che è chiave e fondamento del mondo visibile. Come quando la scienza moderna passò dalla deduzione all'esperienza. Come quando l'umorismo fa balenare uno squarcio di luce che ci salva dalla disperazione incombente¹⁰. Come sarebbe oggi l'aprirsi di un varco verso un'altra economia oltre quella saturata dal culto del capitale. Questa struttura duale delle rivoluzioni culturali delinea il movimento di un salto, di un trascendimento la cui spinta non è originata alla superficie della cultura esistente. Viene piuttosto da una sorta di immersione guidata sino alle sorgenti del senso. Una discesa, «un cammino ricevuto»¹¹. In tali immersioni per attrazione non c'è alcuna perdita di coscienza, né restiamo avvolti dall'oscurità; al contrario viviamo l'esperienza di una dilatazione della coscienza teoretica che ora può riconsiderare le cose con una radicalità che non è quella della sua volontà di sapere, ma quella della verità. Vale anche per la filosofia il monito di Paolo: «sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te» (Rm 11, 18).¹²

Se siamo disposti a porre in gioco il pensare e il nostro stesso essere in questi percorsi per attrazione possiamo finalmente essere trasportati in profondità, senza restare alla superficie.

⁹ Cfr. Resnik (1994).

¹⁰ Per questo Bloch (1951-1954, vol. II, p. 1020) definisce l'umorismo «la più discreta di tutte le utopie».

¹¹ Zambrano (1989), p. 45.

¹² Ricordo in merito il commento di Barth (1919), pp. 390-392.

Solo a questa condizione possiamo riammettere il termine “radicalizzazione”, che va riservato, a mio parere, alle situazioni in cui, confrontandoci con un discorso superficiale, vogliamo che il dialogo o l’analisi possano risalire alle cognizioni custodite nelle profondità verso cui siamo stati attratti. Allora radicalizzare significa tornare al luogo in cui è custodita la luce più rivelativa, riattingere alla radice. Da qui anche l’impegno a utilizzare o elaborare categorie in grado di mostrare il senso senza banalizzarlo o cristallizzarlo. In tal modo viene rigenerata la nostra competenza linguistica: il nostro prendere la parola, creandone talvolta una nuova, si fonda, come si è detto, sulla parola data, cioè sul fatto che le configurazioni di significato emergenti dalle immersioni per attrazione ricevono il loro impulso dall’incontro con il radicalmente Altro e dal risveglio che esso provoca. L’espressione filosofica è emersione dall’esperienza dell’attrazione.

La dialettica tra attrazione e radicalizzazione evidenzia che possiamo concepire la verità, o almeno alcuni suoi frammenti, perché ne siamo concepiti. Ma che vuol dire essere concepiti dalla verità ? Non certo che siamo già entità perfette, autotrasparenti, infallibili e onniscienti. Nascere significa essere chiamati ad esistere per entrare originalmente e con libertà in una vita comune. Quest’ultima porta sempre in sé una tensione metafisica perché è vita condivisa con gli altri esseri umani che hanno cura di noi, dunque con i genitori o con chi svolge le loro funzioni, ma nel contempo è vita comune con l’Origine del mondo. Infatti noi siamo nel contempo generati e creati. È in questa tensione metafisica che la verità ci riguarda. È per questo che esistere umanamente non è mai solo un fatto biologico, ma è una questione di verità. Nascere alla verità significa accedere con coscienza e armonia d’essere alla relazione con essa. Una simile possibilità non è una conquista, avviene per noi come risposta a un appello e a un’attrazione che la verità è in se stessa. In tal senso ne siamo concepiti: l’essere umano è l’altro per la verità stessa, è costituito come suo interlocutore, testimone e cosoggetto in una comunione il cui compimento prefigura la

completa realizzazione della verità stessa.

Vediamo ora quali sono queste immersioni per attrazione che ci permettono di ritrovare e, seppure per frammenti, di ridire il senso radicale della verità.

5. Dalla razionalità autocentrata all'essere intero della persona

Tutte le ermeneutiche contemporanee del Bene hanno attestato, in primo luogo, l'esistenza di un'attrazione ontologica, quella che chiama in gioco l'intero essere del cercante, nonché la sua relazione con l'«essere». Si coglie subito, allora, la differenza, ad esempio, tra pensare la verità e assumerla, tra ascoltare con l'orecchio e ascoltare con la propria vita un messaggio, tra il vedere un'essenza e l'entrarci in relazione, tra il puro contemplare e il nascere. L'attrazione che ci fa risalire all'essere, naturalmente, non umilia il pensiero, ma lo fa fiorire e lo umanizza.

Questo dato si conferma nel fatto che, seguendo l'attrazione ontologica, assistiamo all'approfondirsi della coscienza temporale delle affermazioni filosofiche. In quanto enunciati esse si formulano in un tempo rapido e la riflessione, in ciò, fa mostra della propria velocità. Ma la loro validità si rivela solo attraverso il tempo, perché la verità che evocano non può essere semplicemente detta, ma chiede di essere vissuta. Concetti e affermazioni maturati esistenzialmente hanno uno spessore temporale di cui il cercante testimonia in modo narrativo. In tal senso la stoffa narrativa di questa filosofia non è affatto antagonista alla costruzione argomentativa, ma dà conto della validità delle tesi filosofiche nel tempo, potendo così discernere quelle tra esse che non sono puri giochi logici, ma esprimono effettivamente un senso credibile e rigoroso: rigoroso nella vita, non solo nella riflessione. Del resto, la rigidità esistenziale non esige mai l'abbandono della rigidità concettuale.

Inoltre, pensare sulla scia dell'attrazione ontologica comporta l'adozione degli atteggiamenti e delle dinamiche tipici della conoscenza personale. Personale, sia perché attiva tutto l'essere

della persona del cercante, sia perché, in modo analogico, simbolico e testimoniale, esperisce la personalità della verità e del bene, personalità che ci manifesta almeno in tre tratti essenziali: la libertà della verità stessa, la sua capacità di interpellare, il suo darsi/donarsi suscitando la conoscenza come partecipazione.¹³ Può essere detta personale una verità che possiede questi tre caratteri. A suo modo, soprattutto per quanto attiene alla prima caratteristica, già Hegel deve molta parte della novità della sua filosofia all'aver appunto riconosciuto la verità «non solo come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*». ¹⁴ A ben vedere, convenire sulle altre due caratteristiche – linguisticità e comunicatività oblativa – non alimenta i sospetti di antropomorfismo su questa prospettiva, ma, ferma restando l'analogia con esperienze e facoltà umane, va invece nella direzione della maggiore coscienza dell'alterità radicale della verità stessa, che non è l'uomo né è umanamente prodotta. E questo non già perché qui operi un teomorfismo, una precomprensione teologica, bensì perché parola e autocomunicazione ci riportano alla nostra relazione con l'origine, nel suo mistero non metabolizzabile in precomprensioni teologiche o ateistico-finitiste.

L'attrazione ontologica non comporta, d'altro canto, un integrismo antropologico, per così dire, ossia una concezione in cui corpo, emozione, sentimento, pensiero, libertà e quant'altro ci appartiene come esseri umani siano per principio confusi e presi come fossero allineati e compatti, senza scarti, dialettiche e interazioni molteplici tra essi. Invece, questa dinamica apre il campo analitico delle relazioni intrapersonali (tra tutti questi elementi) e, contestualmente, delle relazioni con l'altro da sé. Ecco perché quella ontologica dev'essere conseguentemente sviluppata e interpretata sul piano di un'attrazione relazionale.

¹³ Cfr. Barth (1932), pp.141 ss. Non a caso anche Barth conferisce valore essenziale alla categoria della nuova nascita per interpretare il cammino dell'essere umano: cfr. Barth (1932), pp.158 ss.

¹⁴ Hegel (1807), vol. I, p. 13.

6. *Dagli elementi alle relazioni*

Anche qui, tutte le ermeneutiche del Bene si sono mosse mostrando che quanto era inteso come elementare o insulare è in effetti intessuto di relazioni. Siamo così portati a riconsiderare tutto ciò che era pensato come a sé stante, e anche come sostanziale e individuale in quanto isolato, nell'ottica di una trama di rapporti che lo costituisce e lo lega all'altro da sé. Per avere un'idea di questo modo di riguardare le cose si può anche richiamare la definizione della felicità data da Camus: «che altro è la felicità se non il semplice accordo tra un essere e l'esistenza che conduce?». ¹⁵ Se in un'ottica monologica la felicità può apparire come la realizzazione di un progetto, la coscienza relazionale pensa piuttosto alla corrispondenza tra il sé e la vita. Lo stesso ritrovare il radicamento del pensiero nell'intero essere della persona è espressione di un approccio relazionale. Il suo punto qualificante, però, non sta tanto nell'approfondimento delle cognizioni psicologiche e antropologiche, ma nel riconoscere la relazione nel cuore della metafisica e dell'ontologia. Proprio questo sguardo ci evita di permanere in una considerazione generica della relazionalità per coglierne invece il senso.

7. *Dalla neutralità alla relazione con il Bene*

Più che le relazioni prese indistintamente, sono essenziali per noi e per la conoscenza tutte le connessioni o interazioni in cui si dispiega la relazione con il Bene. Utilizzando categorie diverse – Bene, appunto, oppure verità, amore, Dio, vita, dono o anche essere, origine, *materia mater* – le filosofie indagate nella presente ricerca sono concordi nell'escludere che il fondamento dell'esistenza, della storia e del mondo sia negativo o neutro. Il fondamento si rivela tale perché fonda e suscita l'altro da sé, perché sostiene il persistere del mondo, perché entra in relazione

¹⁵ Camus (1938), p. 92.

con gli umani nel silenzio, nella parola, nel proporsi come appello rispetto al quale tutta la nostra vita può divenire risposta.

Credo che, insieme ad altre legate alle tragiche esperienze storiche del Novecento, questa sia una ragione essenziale del fatto che proprio entro un orizzonte che non fa del male né un principio originario, né la nostra ineludibile natura siano state sviluppate le teorie critiche più acute circa le origini e le forme storiche del male stesso (Buber, Horkheimer e Adorno, Zambrano, Girard, Levinas). Infatti la coscienza del valore letteralmente costitutivo del Bene per noi implica anche, d'altra parte, una migliore capacità di leggere la specificità distruttiva e intossicante del male, persino la sua potenziale ubiquità, senza però accreditare più ad esso una qualche potenza creatrice.

Il male è per essenza distruzione e getta chi se ne fa strumento in una spirale autodistruttiva:¹⁶ questo fatto attesta già che noi non siamo suoi figli e che esso è ontologicamente estraneo alla nostra natura, essendo la nostra natura la relazione con il Bene. È quanto Kafka, uno tutt'altro che incline al banale ottimismo, ha condensato in questo lampo di luce: «ci volle il serpente: il male può sedurre l'uomo, ma non farsi uomo».¹⁷ Quando la filosofia assume il dato antropologico universale per cui siamo intessuti di Bene – ossia degli atti di amore, di cura, di educazione, di dedizione, di misericordia, di condivisione che abbiamo ricevuto –, allora può ricominciare a pensare l'Origine, l'Essere, il Fondamento e la Verità senza più proiettare su tali categorie e realtà quell'autentico antropomorfismo (in quanto suggerito dall'angoscia) che è la credenza nella neutralità, cecità, vanità e casualità del reale.

8. Dall'oggettivato al vivente

Siamo attratti, a questo punto, verso una percezione liberata, che per vedere le cose e i viventi non ha bisogno di farne meri oggetti neutri, privi di valore e di significato. Usando la

¹⁶ In proposito rimando a Mancini (2012).

¹⁷ Cfr. Kafka (1917-1924), p. 55.

terminologia di Buber, è come tornare dall'esso al tu. Rivive qui la meraviglia di Geppetto, che vede un burattino trasformarsi in bambino. Realtà conosciute e definite per oggettivazione vengono invece conosciute per partecipazione, sentite e illuminate come viventi, addirittura, in certi casi, come libere e dotate di una loro misteriosa ma effettiva soggettività. L'esempio forse più clamoroso è quello del modo di pensare la verità. Lo schema soggetto-oggetto, che infatti salta in tutte¹⁸ le ermeneutiche del Bene nel Novecento, ci aveva convinto che soggetto in senso proprio siamo noi, dunque nostre sono le facoltà della libertà, della conoscenza, dell'essere misura di tutto. Nel risalire all'essere vivente di molte realtà fondamentali e della verità stessa, ci è dato di iniziare a capire che cosa significhi riguardarle con quelle qualità che credevamo nostro monopolio. Così, ad esempio, accettare l'idea libertà della verità (genitivo soggettivo) è determinante per valutare la portata del modo in cui buona parte del Novecento filosofico ha riscritto le categorie della metafisica e dell'ontologia: alterità, evento, donazione, dialogo, unità amore. Ed è determinante per vaccinare il metodo dal metodologismo.

Riacquisire il senso del vivente comporta un riorientamento della temporalità e del suo termine immaginabile. La prospettiva aperta dall'attrazione che ci fa risalire dall'inerte al vivente induce contestualmente un mutamento del «senso della fine»,¹⁹ ossia di ciò che intendiamo, in generale, per realizzare o compiere. Abitualmente se qualcosa si compie, ciò può indicare due cose: o che abbiamo saturato, totalizzato e sistematizzato una certa possibilità, oppure che ciò che è giunto a compimento muore. In breve: compiere significa o riempire una realtà della nostra potenza o morire/far morire. L'essere-per-la-morte sembrerebbe la direzione fondamentale di qualsiasi compimento. Se però seguiamo l'attrazione che ci spinge sino al vivente, compiere vuol dire dare la vita, alimentarla, rigenerarla. Dove

¹⁸ L'unica eccezione mi sembra quella rappresentata dal pensiero di Ernst Bloch, che però trasfigura completamente questa coppia categoriale.

¹⁹ Cfr. Kermode K. (1967).

c'era una logica di potenza agita (riempire) o subita (morire) subentra una logica di cura e di resurrezione. Nella prima ottica uno è adulto se ha realizzato i suoi progetti, nella seconda lo è se impegna se stesso nel continuare ad alimentare la vita che cresce (vegetale, animale, umana).

9. Dal definito al futuro

Ecco dunque che la temporalità si riapre e si delinea in modo completamente diverso da quello che Bloch definiva anamnastico.²⁰ Quest'ultimo paradigma può essere così riassunto: l'Origine è tutto ciò che è essenziale, ma è del tutto compiuta, astorica, eterna, immobile e separata da noi; il nostro passato è inghiottito dal nulla, il presente è un soffio e il futuro è tempo che presto diventerà soffio e poi nulla, sino a quel compimento che è la fine. In questa metafisica del tempo la massima speranza della filosofia è quella di tornare indietro a rubare un'immagine dell'assoluta perfezione dell'Origine.

Lasciarsi attrarre sino al vivente, invece, è lasciarsi attrarre sino a un futuro così aperto da riscattare persino il passato dalla signoria del nulla. Tutto ciò che esiste e ha senso è incompiuto nel senso che è parte di un processo generativo ancora in atto. La stessa relazione con l'Origine è attuale, aperta, così come la verità non è tutta data all'inizio, nell'eternità senza tempo. Perciò il futuro stesso non è mero avvenire, quantità indefinita di tempo pronta a sprofondare come la sabbia della clessidra cade verso il basso. Piuttosto, il futuro è realtà positiva, qualitativa, che attrae e sorregge l'esistente. Il futuro è fondamento. Per questo il tempo può essere durata, come in effetti sperimentiamo nonostante il nostro trascorrere.

10. Dal monologico all'interculturale

Se la verità non è conchiusa, neppure le identità, le fedi, le filosofie sono sistemi definiti e impermeabili. Si sta delineando

²⁰ Cfr. Bloch (1951-1954), vol. I, pp. 332-338.

ormai da tempo, per noi, una ripresa inedita di una forma storica peculiare di correlazione: quella interculturale. Nel passato essa è già stata operante, basta pensare agli intrecci, ai conflitti, alle fecondazioni reciproche tra filosofie dell'antico oriente,²¹ pensiero greco, ebraismo, cristianesimo e filosofia araba. Rispetto a questa storia di contaminazioni la modernità filosofica ha segnato una sorta di rioccidentalizzazione, di nuovo autocentramento del pensiero dell'Occidente, come fa oggi, in forma sistematica, insieme più sofisticata e rudimentale, il pensiero unico della globalizzazione.

Nondimeno, proprio in questi anni, dopo i processi di decolonizzazione e la fine dell'assetto bipolare su tutto il mondo, siamo coinvolti in una dinamica rinnovata di incontro tra le culture. Ora, quest'ultimo ha un indubbio valore filosofico. Infatti ogni cultura, nelle sue sorgenti più profonde, esprime una sua esperienza della verità. Ma è anche segnata da schemi semantici che funzionano come autentici schermi ostativi, barriere che impediscono di pensare altrimenti. Talora si tratta di schemi operanti in più culture, altre volte, invece, di una *forma mentis* esclusiva di una sola tradizione.

Esempi di schemi/schermi simili sono, a mio parere, la logica sacrificale, lo schema antropocratico che disprezza la natura, il senso accelerato del tempo oppure il rifiuto del tempo come pura negatività, la credenza nei poteri creativi della violenza. Ebbene, proprio nel dialogo tra le culture l'una può portare un contributo affinché l'altra superi quel particolare schema che distorce o toglie respiro alla sua stessa esperienza della verità. È chiaro che questa interazione liberante potrà darsi solo con un esplicito e corale impegno filosofico, in modo che ogni tradizione, per così dire, riapra le sue categorie ermeneutiche grazie alla consapevolezza del fatto che l'universalità nasce e rinasce dalla relazione, non dall'assolutizzazione di dogmi e concetti. Ovunque nel mondo la coscienza filosofica è chiamata a testimoniare l'esperienza della verità come bene e

²¹ Cfr. Aa. Vv. (1963).

precisamente come bene comune delle culture.

11. Conclusione

Si può qualificare come passivo-maieutico un metodo che impegni consapevolmente la riflessione filosofica lungo i sei percorsi di attrazione richiamati sin qui. Dei percorsi che nella filosofia continentale del Novecento hanno ripensato bene e verità, metodo e filosofia, si può dire che essi schiudono l'orizzonte di un'epistemologia della liberazione in quanto liberante è l'effetto essenziale dell'evento dell'incontro con la verità. Ecco il suo sigillo di autenticazione. La liberazione produce a sua volta nuove possibilità di reciprocità positiva, di senso, di fecondità.

In tale epistemologia si delinea, in forme di volta in volta specifiche, un metodo della correlazione delle fonti grazie al quale esistenza e filosofia crescono in un rapporto di reciproca chiarificazione che comprende diversi tipi di esercizio della responsabilità del pensare. Anzitutto quello analitico volto a far emergere il valore specifico delle parole. Poi quello fenomenologico, proteso a cogliere il valore essenziale della verità, anche in modo controfattuale rispetto alle circostanze date di volta in volta. C'è inoltre una responsabilità ermeneutica, che si attua nel porre questo valore in prospettiva, tentando di individuare il filo del rapporto tra parole, cose, vita e soggetto. Infine, vorrei ricordare la responsabilità critico-ricostruttiva che si esplica nel denunciare i misconoscimenti della verità stessa e della dignità umana, impegnandosi per quanto possibile al recupero di quanto è stato misconosciuto.

Il principio del recupero non è genericamente rivolto ad aspetti della realtà, a temi, a correnti e ad autori trascurati. Proprio perché esso va attuato sulla base dell'esperienza del bene e del suo riconoscimento, il recupero si fa concreto nel senso della memoria delle vittime e di un risanamento degli effetti del male nella storia. Così la responsabilità resta la chiave dell'orizzonte dischiuso dalle ermeneutiche del bene di cui, oggi,

siamo eredi riconoscenti.

Bibliografia

- Aa. Vv. (1960), *La filosofia prima dei Greci*, Einaudi, Torino 1963.
- Angelini, G. (2002), “Apologie postmoderne dell’amore”, *Teologia*, n. 2, pp. 94-138.
- Barth, K. (1919), *L’epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974.
- Barth, K. (1932), *Kirchliche Dogmatik*, EVZ, Zürich.
- Bloch, E. (1951-1954), *Il principio speranza*, Garzanti, Torino 1994.
- Camus, A. (1938), *Nozze*, in ID., *Opere*, Bompiani, Milano 2000.
- Ferretti, G. (2002), *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Jaspers, K. (1949), *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.
- Kafka, F. (1917-1924), *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi*, Feltrinelli, Milano 1994.
- Kermode, F. (1967), *Il senso della fine*, Rizzoli, Milano 1972.
- Kuhn, Th. (1962), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978.
- Mancini, R. (2012), *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Pareyson, L. (1971), *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano.
- Resnik, S. (1994), *Spazio mentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- Sono Fazion, G. (2001), *I canti perduti degli angeli*, Piemme, Casale Monferrato.
- Zambrano, M. (1955), *L’uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.
- Zambrano, M. (1989), *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003.

Abstract

The paper aims to deepening the problem of the consequential and propelling link between the reference to the reality of the good and the method of philosophical knowledge. Such a link is particularly relevant in contemporary continental philosophies in Europe concerned in relation, in dialogue, in responsible freedom, in existence meant as a possible permanent birth. This very link represents the determining factor for the development of these thoughts that then, far from being purely evocative and narrative, would be endowed with such an argumentative strength and innovative charge as to provoke a rethinking about the nature and the method of philosophical enquiry in general. The problem in hand is understanding how the human relation with the good is in the kernel of metaphysic experience. It is witnessed by a philosophical consciousness that is irreducible both to pragmatism and to linguistic analysis.

Keywords: good, knowledge, method, continental philosophy, heritage

CARLOS J. MOYA

La filosofía Analítica: una aproximación genética¹

El tratamiento de la cuestión sobre la que versa el presente trabajo presenta algunas dificultades notables.

En primer lugar, la llamada “filosofía analítica” suele caracterizarse en la actualidad por oposición a la llamada “filosofía continental”. Sin embargo, mientras que la calificación “analítica” es metodológica, y se opondría a “holística” o quizá a “dialéctica”² la calificación “continental” es geográfica, y se opondría quizá a “insular”, haciendo referencia en particular a las Islas Británicas. Cada una de estas dos clasificaciones emplea un criterio unitario y puede ser útil para determinados propósitos. Pero la mezcla de ambos criterios, el uno metodológico y el otro geográfico, y la correspondiente división de la filosofía entre analítica y continental, da lugar a un defectuoso engendro conceptual, pues hay filósofos que emplean un supuesto método analítico y viven en un continente y filósofos de orientación más holística o dialéctica que habitan en islas. Sería como clasificar a los estadounidenses entre aquellos que apoyan a partidos conservadores y aquellos que viven en la costa oeste. Pero ni siquiera desde el punto de vista de sus fundadores se puede afirmar que hay coincidencia entre la orientación metodológica o metafilosófica y el lugar de origen o residencia, pues muchos de los considerados fundadores de la

¹ El presente trabajo deriva de Moya (1999). La presente versión contiene modificaciones, así como notas al pie y aparato crítico, que no figuraban en esa primera edición. Agradezco al Profesor Pio Colonnello su invitación a colaborar en el presente número del *Bollettino Filosofico* de la Universidad de Calabria

² De hecho, hacia la década de los 70 del siglo pasado, era normal contraponer el análisis o la filosofía analítica a la dialéctica. Esta contraposición resulta más coherente que la actual, entre filosofía analítica y continental.

filosofía analítica nacieron y vivieron en el continente europeo, y no en las Islas Británicas.

En segundo lugar, no hay ni siquiera un acuerdo sobre el contenido del concepto de filosofía analítica. Algunas caracterizaciones de este concepto no hacen referencia al análisis o a un supuesto método analítico, sino que se basan en criterios temáticos. Así, Michael Dummett considera a Frege como el fundador de esta corriente filosófica, en la medida en que hizo de la filosofía del lenguaje la disciplina filosófica fundamental, desplazando la teoría del conocimiento del lugar de privilegio que había ocupado en la modernidad a partir de Descartes³. La primacía de la filosofía del lenguaje sería, pues, para Dummett, la característica distintiva de la filosofía analítica. En una línea semejante, aunque de modo más cauto, Milton Munitz sostiene que el rasgo diferenciador de este movimiento filosófico reside en su interés predominante por cuestiones de carácter lógico-lingüístico, frente a la preocupación por cuestiones epistemológicas propia de la filosofía moderna⁴. Thomas Baldwin, por su parte, considera tendenciosa la tesis de Dummett, tanto en lo que respecta a la primacía de la filosofía del lenguaje como rasgo distintivo de la filosofía analítica como en lo que se refiere a su fundador⁵. Baldwin pone el acento en el análisis lógico y epistemológico desarrollado por filósofos como Moore y Russell, más que en la filosofía del lenguaje, y asigna a estos filósofos el papel fundacional que Dummett concede a Frege.

No hay, sin embargo, en nuestra opinión, una incompatibilidad real entre las tesis de Dummett y Baldwin, salvo en lo que concierne al protagonismo que atribuyen a distintas figuras. De hecho, gran parte de la filosofía fregeana del lenguaje se desarrolla en conexión con su investigación sobre la lógica y responde a problemas relacionados con el análisis de las oraciones, destinado a poner de manifiesto su

³ Cfr. Dummett (1993) y (1973).

⁴ Cfr. Munitz (1981).

⁵ Cfr. Baldwin (1998).

estructura lógica profunda, el pensamiento realmente expresado por ellas. De este modo, y dejando a un lado los vínculos históricos de influencia efectiva, la preocupación de Frege por el lenguaje se halla estrechamente conectada con el interés de Russell por el análisis, que a su vez conduce a este autor hacia problemas de filosofía del lenguaje, como la relación de denotación o referencia y la semántica de determinadas expresiones.

Sin embargo, aun cuando las tesis de Dummett y de Baldwin no sean incompatibles, el criterio resultante de su combinación, cercano al enunciado por Munitz, no parece adecuado para caracterizar buena parte de la producción analítica, sobre todo a partir de los años sesenta del pasado siglo. El planteamiento de diversos problemas filosóficos adopta en muchos casos una perspectiva claramente ontológica, y varios de los filósofos que consideraríamos como analíticos serían muy renuentes a aceptar que las cuestiones que les preocupan puedan resolverse mediante el análisis lógico-lingüístico o conciernan a la filosofía del lenguaje.

¿Es, pues, la expresión “filosofía analítica” un rótulo filosóficamente vacío, cuya extensión vendría determinada, en su caso, por criterios puramente sociológicos o cuya aplicación quedaría restringida a una época ya pasada? No creemos que ésta deba ser la conclusión, sobre todo si advertimos que existe una continuidad de carácter *internamente filosófico* entre aquella producción a la que estrictamente no serían aplicables los criterios de Dummett y Baldwin y la obra de filósofos, como Frege, Russell o (el primer) Wittgenstein, que satisfacen con claridad tales criterios. Proponemos, pues, considerar la filosofía analítica como aquel movimiento filosófico que se desarrolla de modo interno, es decir, a través de la propia dinámica de la argumentación filosófica, a partir de la obra de aquellos filósofos que, como Frege, Russell y (el primer) Wittgenstein, hicieron del análisis lógico, y de la reflexión sobre el lenguaje vinculada al mismo, un instrumento central de la investigación filosófica. Sin duda este concepto genético de la filosofía

analítica no carece de problemas, pero creemos que abarca, mediante un criterio filosófico, el grueso de la producción filosófica que, inicialmente, tenderíamos a considerar como analítica.

Una dificultad adicional que afecta al presente trabajo es la enorme amplitud de su objeto. La filosofía analítica ha sido y es en la actualidad un movimiento de gran vitalidad, en cuyo seno han sido y siguen siendo cultivadas todas las disciplinas filosóficas clásicas, además de la filosofía del lenguaje, y que ha generado, además, nuevos campos de investigación. No podemos, pues, abordar su desarrollo sin adoptar una perspectiva que necesariamente habrá de ser parcial. En nuestro caso, y en consonancia con lo dicho hasta aquí, tomaremos el análisis y la reflexión sobre el lenguaje como hilo conductor de la evolución de la filosofía analítica, pero llevaremos a cabo, sobre todo en relación con sus últimas etapas, incursiones eventuales en otros campos, como la filosofía de la mente, la teoría del conocimiento y la metafísica. La imagen resultante habrá de ser inevitablemente esquemática y dejará de lado propuestas y problemas significativos, pero no vemos cómo podría esquivarse este inconveniente en un trabajo de esta naturaleza y extensión sin convertirlo en una crónica superficial.

1. El análisis clásico: Frege

La revolución en la filosofía que Dummett atribuye a Frege puede ser considerada, en cierto sentido, como una revolución conservadora, como un restablecimiento de la primacía que Aristóteles había concedido a la lógica como instrumento fundamental de todas las demás ramas del conocimiento y la investigación. Frente a la posición central que ocupa en la obra de Descartes la tarea epistemológica de refutar el escepticismo y de mostrar la posibilidad del conocimiento objetivo, Frege no cuestiona la realidad del conocimiento y de la ciencia, y su preocupación se centra en asegurar al proceso de búsqueda de la verdad un fundamento lógico riguroso, mediante la formulación

explícita de reglas que permitan preservar la verdad a través del razonamiento y la argumentación.

El lenguaje fue objeto del interés de Frege como instrumento de expresión del pensamiento y como vehículo del proceso por el que tratamos de asegurar la verdad de nuestros pensamientos. No es el signo, sino el significado lo que importa a Frege. Sin embargo, la forma exterior de los signos genera confusiones sobre los significados que realmente expresan, de modo que es importante lograr una notación perspicua que elimine estas confusiones y ponga de manifiesto la forma lógica real de las oraciones, el pensamiento que realmente expresan. Es necesario, pues, clarificar el concepto de significado si pretendemos asentar sobre bases sólidas el proceso de razonamiento y de búsqueda de la verdad. El interés de Frege por la filosofía del lenguaje es, sobre todo, semántico, un interés por conceptos como los de significado, denotación y verdad.

Una contribución fundamental de Frege a la filosofía del lenguaje es la relación que establece entre significado y verdad. El significado de una oración, el pensamiento o proposición que expresa, debe distinguirse con toda claridad de su verdad o falsedad. Sin embargo, hay una relación entre estas dos nociones que puede enunciarse diciendo que comprendemos el significado de una oración cuando sabemos en qué condiciones es verdadera y en cuáles falsa. Claramente, podemos saber esto último sin saber si es verdadera o falsa. La distinción entre condiciones de verdad y valor de verdad es una aportación esencial del Frege a la teoría del significado. Hay otros sentidos, como el emotivo, en los que hablamos del significado de una oración, pero es el significado entendido en términos de condiciones de verdad el que interesa a la lógica y el que resulta pertinente para el proceso de investigación y de búsqueda de la verdad.

La oración, y no la palabra aislada, es para Frege la unidad mínima del significado. Sólo la oración tiene condiciones de verdad, expresa un pensamiento por cuya verdad o falsedad podemos preguntar inteligiblemente. Una palabra sólo tiene

significado en el contexto de una oración. Este es el llamado “Principio del Contexto”. Así, el significado de una palabra es su contribución a las condiciones de verdad de la oración en la que interviene. Estas ideas informan *Die Grundlagen der Arithmetik*, una obra central en el pensamiento fregeano⁶. La obra contiene análisis y distinciones de extraordinaria importancia para los problemas del significado, y en particular para la formulación correcta de las condiciones de verdad de las oraciones. Una de estas distinciones es la que se da entre concepto y objeto, a la que corresponde, en el lenguaje, la distinción entre expresiones conceptuales (predicativas) y nombres propios. Frege analiza esta distinción por analogía con la distinción matemática entre función y argumento. Una expresión conceptual (como una función) es una expresión esencialmente no saturada o incompleta, y sólo al ser completada con un nombre (argumento) expresa un pensamiento completo, cuyo valor es un valor de verdad. Así, el predicado (o función proposicional) ‘es un filósofo’, al ser completado con el nombre ‘Aristóteles’ expresa un pensamiento completo y da como resultado el valor Verdadero.

La diferencia entre conceptos y objetos es tajante. Ningún objeto puede desempeñar el papel de un concepto, ni éste el de aquél. Aunque, desde el punto de vista gramatical, una oración como “los mamíferos son vertebrados” parece contradecir esta afirmación, el análisis correcto de esta oración, al poner de manifiesto su forma lógica real (el pensamiento que expresa), muestra que “mamíferos” no es el nombre de un objeto. Lo que la oración dice en realidad es que, si algo es un mamífero, es vertebrado, es decir, que cualquier objeto que caiga bajo el concepto *mamífero* cae también bajo el concepto *vertebrado*. Vemos que, en la forma lógica real de la oración, “mamífero” tiene una función predicativa. Hay, sin embargo, conceptos de segundo orden, conceptos que son verdaderos, no de objetos, sino de otros conceptos. Este es el caso del concepto *tener*

⁶ Esta obra, publicada originalmente en 1884, se encuentra traducida al español: Frege (1972).

ejemplares. Este concepto es verdadero del concepto *mamífero* y de muchos otros, pero es falso de otros conceptos. Frege sostuvo que conceptos como *número* y *existencia* eran conceptos de segundo orden, y entendió también en estos términos la noción de generalidad, la cuantificación universal y existencial. La aplicación de estas distinciones contribuye a la clarificación de las condiciones de verdad de nuestros enunciados, que se ven oscurecidas muchas veces por su forma gramatical. Así, aunque “existir” y “correr” son gramaticalmente análogos, expresan conceptos de tipos completamente distintos, y las condiciones de verdad de los enunciados en que figuran tiene también un carácter dispar.

Para Frege, los nombres no incluyen únicamente los nombres propios del lenguaje común. Una expresión predicativa precedida por un demostrativo (“esta mesa”) o por el artículo determinado singular (“la mesa de mi habitación”) es también un nombre. Es tentador pensar que el (único) significado de un nombre es el objeto denotado por él. Pero si aceptamos esto, no podremos explicar la diferencia cognoscitiva que se da entre determinados enunciados de identidad. Por utilizar el conocido ejemplo de Frege, mientras que “el lucero del alba es el lucero del alba” es una perogrullada, “el lucero del alba es el lucero del atardecer” no lo es; que el lucero del alba era el lucero del atardecer constituyó un importante descubrimiento astronómico. Debe haber, pues, una diferencia en el significado de ambos nombres, por lo que su significado no puede consistir únicamente en el objeto que denotan. La propuesta de Frege consiste en distinguir entre el sentido y la denotación (o referencia) de los nombres⁷. La diferencia en el valor cognoscitivo de los dos enunciados anteriores se debe a que, aun cuando la denotación de los nombres sea la misma, su sentido es distinto. El sentido constituye un criterio de identificación del objeto denotado, un modo en que éste puede presentársenos. Frege extendió la distinción entre sentido y denotación a otros

⁷ Cfr. su importante artículo “Über Sinn und Bedeutung”, de 1892, traducido al español en Frege (1971).

tipos de expresiones lingüísticas, como los términos predicativos y las oraciones. En este último caso, el sentido de una oración es el pensamiento que expresa, mientras que su denotación es un valor de verdad, lo Verdadero o lo Falso. Esta extensión a las oraciones de la distinción anterior presenta importantes dificultades y será abandonada por distintos pensadores influidos por Frege, como el Wittgenstein del *Tractatus* o Carnap.

Podemos ahora reinterpretar la tesis fregeana de los *Grundlagen*, según la cual el significado de una oración está constituido por sus condiciones de verdad, entendiendo aquí “significado” como “sentido”. Y la contribución que un componente de la oración hace al sentido de la oración de la que forma parte es su sentido, no su denotación. El objeto denotado por un nombre contribuye a la determinación del valor de verdad de la oración, no de sus condiciones de verdad. Una oración sigue teniendo sentido y expresando un pensamiento aun cuando alguno de los nombres que la componen carezca de referencia.

La distinción entre sentido y denotación permitió a Frege proponer una solución a un problema que presentan las oraciones en estilo indirecto, a saber, que la sustitución de términos con la misma denotación no preserva el valor de verdad de la oración completa, como sucede en “Joaquín cree que el lucero del alba es un planeta” o “Manuel opina que Cicerón fue un gran orador”. Ciertamente, si la denotación de “el lucero del alba” y “el lucero del atardecer”, o la de “Cicerón” y “Marco Tulio” fuese la misma, la sustitución de una expresión por la otra no debería afectar al valor de verdad de la oración; sin embargo, puede hacerlo. La respuesta de Frege consiste en señalar que, en estos contextos indirectos, la referencia de las expresiones es el sentido (no la referencia) que tienen en los contextos ordinarios.

La obra de Frege ha tenido una extraordinaria importancia. Aunque sus preocupaciones filosóficas fueron limitadas, los

campos en los que concentró su atención fueron profundamente modificados por sus reflexiones.

2. *El análisis clásico: Russell, Wittgenstein y el positivismo lógico*

Russell y el Wittgenstein del *Tractatus* compartieron con Frege una concepción del análisis según la cual es tarea del mismo poner al descubierto la forma lógica real de las oraciones, que con frecuencia es enmascarada por su forma gramatical. Russell, sin embargo, a diferencia de Frege, desarrolló las consecuencias metafísicas del análisis en el sistema del atomismo lógico⁸. Otro tanto cabe decir de Wittgenstein en el *Tractatus*. Se trataría de determinar cómo debe estar constituida la realidad si las oraciones tienen la forma lógica que revela el análisis. Tanto Russell como Wittgenstein se apartan de Frege al sostener que, si las oraciones han de tener un sentido determinado, debe haber componentes de las mismas cuyo significado se reduce a su denotación, al objeto denotado por ellos. Russell denominó estos componentes “nombres lógicamente propios” y Wittgenstein “nombres” o “signos simples”⁹. Wittgenstein fue más allá de Russell al sostener que, en el análisis de las oraciones, debemos llegar al final a oraciones (proposiciones) elementales, formadas exclusivamente por una combinación articulada de nombres. El sentido de una proposición elemental debe estar perfectamente determinado por el significado de los nombres y su articulación en la proposición. De otro modo, si no hubiera proposiciones de este tipo, el sentido de cualquier proposición dependería siempre del sentido o del valor de verdad de otras proposiciones, por lo que ninguna proposición tendría un sentido o condiciones de verdad determinadas.

Una característica esencial a las proposiciones elementales es su independencia lógica: ninguna proposición elemental implica o es implicada lógicamente por ninguna otra proposición elemental. Si hubiera implicaciones de este tipo entre

⁸ Cfr. Russell (1974).

⁹ Cfr. Wittgenstein (1921/1973), 3.202, 3.203.

cualesquiera dos proposiciones elementales, el sentido de la una incluiría o estaría incluido en el de la otra, lo cual haría que el sentido de cualquier proposición dependiera siempre del de otras proposiciones. Una consecuencia metafísica de esta independencia es la concepción del mundo como un conjunto de hechos atómicos (combinaciones de objetos simples) que guardan entre sí relaciones puramente externas: los hechos atómicos son independientes entre sí¹⁰.

Para Wittgenstein, como para Russell, es la existencia de los objetos denotados por los nombres lo único que puede asegurar su significado, por lo que tales objetos han de existir si las proposiciones han de tener sentido.

Según Russell, para entender el significado de un nombre no necesitamos sino conocer (de modo directo) el objeto particular que denota; ninguna información general nos permitiría entender mejor ese significado, ni sustituir la comprensión del significado que obtenemos de aquella forma. La relación del nombre con la cosa particular denotada por él no está mediada por un conocimiento de tipo general o descriptivo, a diferencia de lo que Frege había sostenido. Para Russell, el significado de un nombre es independiente del significado de cualquier otra palabra. Para Frege, en cambio, era necesario comprender los términos generales incluidos en su sentido. Es claro, sin embargo, que en el lenguaje ordinario empleamos nombres carentes de referente en oraciones que, aparentemente, tienen sentido. Un caso especialmente difícil lo constituyen oraciones como “Rómulo no existió”. Si Rómulo no existió, el nombre “Rómulo” no tiene significado, de modo que la oración no tendría tampoco sentido. Pero parece tenerlo. La respuesta de Russell es que “Rómulo” no es realmente un nombre. La forma lógica de la oración no incluye un término que denota un particular. Lo que significa la oración es lo siguiente. Reunamos las propiedades que Tito Livio atribuyó a Rómulo y formemos la función proposicional ‘*x* tiene tales propiedades’. Cuando decimos que Rómulo no existió, lo que esto significa es que

¹⁰ Wittgenstein (1921/1973), 1.21.

ningún valor de x hace verdadera esa función. La oración es realmente general, a pesar de su apariencia: su forma lógica incluye el cuantificador existencial, no un término denotativo singular¹¹.

Los nombres propios ordinarios serían, para Russell, descripciones encubiertas. No funcionan realmente como nombres en sentido lógico. Russell rechaza también la tesis fregeana según la cual lo que él llama “descripciones definidas” serían asimismo nombres, términos que denotan particulares. Pensemos en la oración “el autor de *La Ilíada* nació en Grecia”. Esta oración adscribe, aparentemente, una propiedad (nacer en Grecia) a un individuo particular (el autor de *La Ilíada*). Sin embargo, la forma lógica de la oración es realmente general. Su análisis correcto es la conjunción de las tres proposiciones siguientes: hay al menos alguien que escribió *La Ilíada*; a lo sumo una persona escribió *La Ilíada*; y (tal persona) nació en Grecia. Si una de estas proposiciones es falsa, la oración es falsa, pero tiene sentido. En este análisis, “el autor de *La Ilíada*” ha desaparecido como un supuesto término denotativo componente de la oración. Por eso tiene también sentido afirmar “el autor de *La Ilíada* no existió” u “Homero no existió”. Ni “Homero” ni “el autor de *La Ilíada*” son nombres, y aceptar que esas oraciones tienen sentido no nos compromete a aceptar la existencia del autor de *La Ilíada* o de Homero (o, para el caso, del actual rey de Francia) para poder afirmar que no existen. Lo que realmente significa “el autor de *La Ilíada* no existió” es que la función proposicional ‘ x escribió *La Ilíada*’, o bien no es satisfecha por ningún valor de la variable o lo es por más de uno.

La teoría russelliana de las descripciones definidas es, como se reconoce generalmente, una obra maestra del análisis filosófico, un buen ejemplo del empleo de la navaja de Ockham y una gran contribución a la teoría del significado, por más que pueda ser, y sea de hecho, objeto de discusión y controversia. Por otra parte, la existencia de términos ‘russellianos’, cuyo significado requiere la existencia del objeto denotado, ha sido

¹¹ Cfr. Russell (1974), cap. IV.

defendida por diversos filósofos actuales y ha dado lugar a importantes desarrollos en la filosofía del lenguaje, en la teoría del conocimiento y en la filosofía de la mente¹².

Para Wittgenstein (en el *Tractatus*), siguiendo a Frege, el sentido de una oración está constituido por sus condiciones de verdad¹³. Esto supone que las proposiciones de la lógica (tautologías y contradicciones) no tienen propiamente sentido, porque carecen de condiciones de verdad. Las tautologías son incondicionalmente verdaderas; las contradicciones son incondicionalmente falsas. Se trata, para Wittgenstein, de casos límite de proposiciones: tautologías y contradicciones señalan los límites extremos entre los cuales se mueven las proposiciones con sentido, aquellas que establecen un contraste entre las condiciones de su verdad y las de su falsedad.

Para el positivismo lógico, frente a Frege y Wittgenstein, el significado de una oración ha de concebirse más bien como el método de su verificación. Se trata de una diferencia muy importante. Conocer las condiciones en que una proposición es verdadera (y aquellas en las que es falsa) no supone disponer de un método que permita verificar si esas condiciones se dan o no; el sentido de una proposición no depende de la posibilidad de su verificación. En cambio, para el positivismo lógico, una oración es cognoscitivamente significativa sólo en el caso de que sea verificable. Hay un conjunto de oraciones (que constituyen la lógica y las ciencias formales) cuya verificación no requiere el recurso a la experiencia, sino únicamente el examen del significado de sus componentes o de su estructura lógica. En cuanto al resto de oraciones significativas, su verificación depende de la experiencia. Cada una de estas oraciones implica un conjunto de enunciados de observación o protocolares, que registran datos empíricos. El significado de estas oraciones es el método de su verificación empírica, de acuerdo con el conjunto

¹² Entre los defensores de esta tesis se encuentran Evans (1982), prematuramente fallecido, y McDowell (1986). La obra de estos filósofos testimonia la influencia de Frege y de Russell en la filosofía analítica actual.

¹³ Cfr. Wittgenstein (1921/1973), 4.024.

de observaciones que se deducen de cada una de ellas. En palabras de Carnap, «el hecho de que sea factible tal deducción de proposiciones protocolares [...] constituye el *contenido* de una proposición; si una proposición no permite dicha deducción, no tiene contenido, carece de sentido»¹⁴.

La principal tarea de la filosofía consiste en el análisis lógico y epistemológico de las oraciones significativas, una tarea que incluye, además del análisis de su forma lógica, la determinación de los enunciados protocolares que se deducen de ellas y mediante los cuales son verificadas, así como el estudio de las relaciones de dependencia lógica entre las diversas proposiciones de las teorías científicas. El positivismo lógico incorpora al análisis, así entendido, el instrumental de la nueva lógica simbólica desarrollada por Frege y Russell, pero introduce en la teoría del significado y del conocimiento un sesgo empirista extraño a Frege y al Wittgenstein del *Tractatus*. Una de las consecuencias metafísicas de la concepción verificacionista del significado, desarrollada por Carnap y Hempel, es la concepción conductista de la mente: un enunciado sobre los estados mentales de un sujeto tiene el mismo contenido que un enunciado sobre su comportamiento, en la medida en que ambos enunciados son verificados por el mismo conjunto de observaciones¹⁵.

3. La crisis del análisis clásico: Wittgenstein y Quine

Un supuesto común a los representantes del análisis clásico es un atomismo semántico moderado, entendido como la tesis según la cual la unidad mínima del sentido es la oración. Por otra parte, la comprensión del significado de un término era concebida, de acuerdo con un segundo supuesto, como la aprehensión de su definición, que establece un conjunto de

¹⁴ Carnap (1965), p. 171.

¹⁵ El gran escollo para el conductismo lógico son los enunciados psicológicos en primera persona. Los esfuerzos de Carnap por mostrar que también estos enunciados son verificados por el sujeto mediante la observación de su propio comportamiento no tienen resultados convincentes.

condiciones necesarias y suficientes para su aplicación correcta en juicios. Así, por ejemplo, el significado de “gato” comprende un conjunto de notas que delimitan la extensión del término y fijan su aplicación.

El primer supuesto adopta en el *Tractatus* la forma de una tesis sobre la posibilidad del sentido: el análisis de las oraciones significativas debe llegar en último término a proposiciones elementales, cuyo sentido está perfectamente determinado por el significado de los nombres que las componen y su articulación. Recordemos que una característica esencial de las proposiciones elementales era su recíproca independencia lógica. Wittgenstein advirtió, en un momento dado, que este requisito no podía ser realmente satisfecho. Proposiciones que, aparentemente, no pueden ser analizadas en otras más simples, como “*a* es rojo” y “*a* es verde”, son incompatibles entre sí: la verdad de una de ellas excluye la verdad de la otra. Y lo mismo sucede en muchos otros casos. La reflexión sobre las consecuencias de este hecho llevó a Wittgenstein al abandono progresivo de las doctrinas del *Tractatus*. Las proposiciones sobre el color de un objeto (y también sobre su forma, medida, movimiento, etc.) constituyen un sistema cuyos miembros no son lógicamente independientes entre sí. Comprender una proposición como “*a* es rojo” exige comprender otras proposiciones sobre colores. Así, la unidad mínima del sentido no es una proposición, sino sistemas enteros de proposiciones¹⁶.

Wittgenstein se vio llevado así a revisar drásticamente su concepción anterior de la relación entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad. La relación de denotación nombre-objeto no puede ya explicar el sentido del lenguaje, su capacidad para representar la realidad. Wittgenstein radicaliza la separación estricta, ya presente en el *Tractatus* (y en la obra de Frege), entre cuestiones relativas al sentido y cuestiones relativas a los hechos empíricos. La gramática, el sistema de representación vinculado al lenguaje, es autónomo frente a cualquier realidad externa al mismo. Las definiciones de las

¹⁶ Cfr. Wittgenstein (1964), par. 82.

palabras, incluso las de carácter ostensivo, no las conectan con el mundo, sino con otras partes del lenguaje, como las muestras, que constituyen también, como las palabras, medios de representación, y no objetos representados.

Con respecto al segundo supuesto, Wittgenstein advierte que la comprensión del significado no descansa en la aprehensión de reglas que establecerían condiciones necesarias y suficientes de la aplicación de los términos. El intelectualismo aún presente en el *Tractatus* es abandonado en favor de una conexión estrecha entre el significado y la conducta no lingüística. La noción de juego de lenguaje añade esta dimensión práctica a la noción de sistema de proposiciones. Cualquier regla o instrucción admite una multitud de interpretaciones racionalmente posibles, de modo que la comprensión del lenguaje y la comunicación lingüística no puede descansar en la aprehensión intelectual de reglas o definiciones, sino en una tendencia natural, no racional, a considerar determinados juicios como aplicaciones correctas de una regla¹⁷.

Esta concepción, fuertemente antirrealista y antiintelectualista, del significado modifica radicalmente la concepción del análisis filosófico e influye en pensadores como Ryle, Austin o Strawson, cuyas relaciones con las posiciones de Wittgenstein deberían ser, sin embargo, cuidadosamente matizadas. Para Wittgenstein, frente al análisis clásico, no se trata ya de llegar a los componentes últimos del significado y de buscar, por detrás del lenguaje común, la forma lógica real de las oraciones, sino de lograr una ‘visión sinóptica’ del marco conceptual incorporado al lenguaje, poniendo de manifiesto las conexiones de dependencia entre diversas proposiciones y entre ellas y los contextos prácticos en los que son aprendidas y usadas, pues son estas conexiones las que determinan el significado del lenguaje. Las consecuencias de todo ello se dejan notar en un tratamiento nuevo de los problemas relativos a la filosofía de la mente, la teoría del conocimiento y la metafísica. Diversos autores de orientación no wittgensteiniana, como

¹⁷ Cfr. Wittgenstein (1953/1988), par. 242.

Putnam y Kripke, han puesto de relieve la importancia y profundidad de determinados aspectos de la filosofía de Wittgenstein, aunque sus implicaciones distan mucho de haber sido plenamente exploradas y asimiladas por el pensamiento analítico contemporáneo.

Otro hito importante en la crisis del análisis clásico lo constituye la obra de Quine. Desde una perspectiva distinta de la adoptada por Wittgenstein, Quine pone también en cuestión los dos supuestos indicados al comienzo del presente apartado. La crítica quineana de estos supuestos adopta la forma de una crítica a dos principios centrales del positivismo lógico. El primero de ellos es la existencia de una distinción nítida entre enunciados analíticos, cuya verdad depende únicamente del significado de los términos que los componen, y enunciados sintéticos, cuya verdad depende de la experiencia (el positivismo lógico no acepta la existencia de juicios sintéticos a priori). De acuerdo con el segundo principio, vinculado al atomismo semántico, cada enunciado sintético implica un conjunto determinado de enunciados de observación, que constituyen su contenido o significado. Ambos principios fueron cuestionados por Quine¹⁸. Son las teorías en su conjunto, y no las proposiciones aisladas, las que tienen consecuencias empíricas y se someten al tribunal de la experiencia. Esta concepción holista de la confirmación involucra el rechazo del atomismo semántico. El significado de un enunciado no puede reducirse a un conjunto de proposiciones de observación. No es posible verificar un enunciado aisladamente, con independencia de sus relaciones con otros enunciados que constituyen una teoría. Pero si es la teoría en su conjunto la que posee significado cognoscitivo, ello conduce a sospechar también del primer principio. Ahora bien, la distinción nítida entre enunciados analíticos y sintéticos depende del supuesto según el cual hay reglas precisas que establecen, para cada término, condiciones necesarias y suficientes de su aplicación y fijan su significado. Más allá de estas reglas, cuyo dominio implícito permite captar el

¹⁸ En Quine (1953). Hay traducción castellana de Manuel Sacristán.

significado de un término, tendríamos también determinadas creencias fácticas sobre las cosas a las que el término se aplica. Los enunciados sintéticos expresarían estas creencias fácticas, cuya verdad o falsedad no afecta al significado del término, mientras que los enunciados analíticos expresarían las reglas que fijan el significado. Quine ofrece importantes razones para pensar que esta distinción no puede establecerse con claridad: no hay ninguna distinción de principio entre conocer verdades en virtud del significado y conocer verdades en virtud de la experiencia.

La crítica de Quine pone en cuestión el concepto mismo de significado y otros relacionados con él, como el de sinonimia, y representa una ruptura, no sólo con el positivismo lógico, sino también con el resto de representantes del análisis clásico. Por otra parte, se distancia también de la obra madura de Wittgenstein. Las *Investigaciones filosóficas* mantienen una distinción tajante entre cuestiones relativas al significado y a la gramática, por un lado, y cuestiones relativas a los hechos empíricos, por otro, y con ello entre la filosofía, que trata de las primeras, y la ciencia, que se ocupa de las segundas. Pero para Quine no existe una diferencia cualitativa, sino sólo gradual, entre las ciencias y la filosofía, dado que no existen tampoco fronteras claras entre afirmaciones sobre el significado y afirmaciones sobre los hechos. La filosofía se distingue de las ciencias por un mayor grado de generalidad en las cuestiones de las que se ocupa, no por contener un tipo de saber cualitativamente distinto del de las ciencias. Quine sostiene esta tesis en el marco de la teoría del conocimiento, defendiendo así la “naturalización” de esta disciplina¹⁹, pero en realidad la tesis en cuestión supone una concepción naturalizada de la filosofía en general. No es posible entender amplias zonas de la filosofía analítica contemporánea sin la influencia decisiva del naturalismo inspirado por Quine.

4. Panorama de la filosofía analítica actual

¹⁹ Véase Quine (1974). El artículo original data de 1968.

En el marco de la filosofía del lenguaje, que hemos tomado como hilo conductor de nuestra exposición, las teorías llamadas de la referencia directa, que tienen su origen en las reflexiones de Kripke y Putnam sobre la semántica de los nombres propios y de los términos de género natural²⁰, han supuesto el nacimiento de una alternativa (parcial) a la semántica fregeana, en cuyo marco la referencia de una expresión viene determinada por su sentido. Las teorías de la referencia directa retoman la tesis, ya presente en Russell y en el *Tractatus* de Wittgenstein, según la cual el significado de un nombre se reduce a la entidad denotada por él, aunque, a diferencia de Russell y Wittgenstein, la aplican a los nombres propios y términos de género natural del lenguaje común. Dicha entidad sería la contribución del nombre a las condiciones de verdad de la oración en la que figura. Esto supone una modificación importante del concepto fregeano de condiciones de verdad, pues para Frege estas condiciones nunca incluyen el referente de una expresión, sino sólo su sentido. Sin embargo, las teorías neofregeanas mantienen hoy una importante presencia en pugna con las teorías de la referencia directa.

Otro importante campo de investigación, relacionado con el anterior, es la semántica de los términos demostrativos y de los llamados “índices” (“aquí”, “ahora”,...). Por otra parte, una interesante alternativa a la aproximación primordialmente semántica a la filosofía del lenguaje la constituyen las teorías pragmáticas inspiradas en la obra de Grice, cuyas relaciones con la concepción del significado en el Wittgenstein maduro, teniendo en cuenta la importancia que adquiere en ésta el concepto de expresiones comportamentales de la intención, constituye, en nuestra opinión, un campo de investigación de alto interés.

En el campo de la filosofía de la mente, al conductismo lógico, surgido de la concepción verificacionista del significado en el positivismo lógico, han sucedido aproximaciones alternativas al problema de la naturaleza de la mente y su

²⁰ Cfr. Kripke (1980) (primera edición 1972); y Putnam (1975).

relación con el cuerpo, como la teoría de la identidad de las propiedades mentales y físicas y, posteriormente, el funcionalismo²¹, para el cual las propiedades mentales son una subclase de las propiedades funcionales. El funcionalismo es una de las bases filosóficas de la llamada ciencia cognitiva, que, con su carácter marcadamente interdisciplinar, testimonia la influencia actual de la naturalización quineana de la filosofía. Frente a las teorías anteriores, el materialismo eliminativo propugna, no la reducción de los conceptos mentales a conceptos de otro tipo (comportamentales, neurofisiológicos o funcionales), sino su eliminación. Por su parte, el monismo anómalo, propuesto originalmente por Donald Davidson²², constituye una concepción materialista de la mente de carácter no reductivo ni eliminativo. Un aspecto del problema de la relación entre la mente y el cuerpo es la cuestión clásica de la interacción psicofísica, el problema conocido hoy como la causalidad mental.

Otra parte significativa de la investigación actual en la filosofía analítica de la mente está dedicada al problema de la intencionalidad y del contenido intencional de las actitudes mentales, como la creencia o el deseo. Algunas raíces de esta investigación pueden hallarse ya en Frege, Russell y el Wittgenstein de las *Investigaciones*, pero la preocupación actual por estas cuestiones adquiere una amplitud no alcanzada anteriormente. Compiten en el tratamiento de esta cuestión las teorías de carácter internista, según las cuales el contenido intencional está determinado exclusivamente por factores internos al individuo, y las teorías externistas, que niegan el supuesto anterior, subrayando la importancia de las relaciones con el entorno físico y social. Este debate se halla estrechamente relacionado con las investigaciones en la teoría del significado y de la referencia.

²¹ Hilary Putnam fue el primer proponente del funcionalismo computacional. Cfr. Putnam (1990). El artículo fue publicado originalmente en 1967.

²² Cfr. Davidson (1982).

Una cuestión ampliamente discutida acerca de la intencionalidad es la posibilidad de su naturalización, entendiendo por ésta la fijación de condiciones suficientes, no intencionales, de la misma²³. A este respecto, cabe señalar que las perspectivas relativamente optimistas que sobre dicha posibilidad se albergaban en las décadas de los años 80 y 90 han sido substituidas por un creciente pesimismo.

La teoría del conocimiento ha visto el surgimiento, en conexión con la naturalización quiniana de esta disciplina, de teorías externistas de la justificación epistémica y del conocimiento²⁴; estas teorías se enfrentan al internismo tradicional (compartido por el positivismo lógico) según el cual los factores pertinentes para la justificación o el conocimiento han de ser accesibles al horizonte cognoscitivo del sujeto. Hay diferencias y relaciones sutiles entre la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente en lo que se refiere a la distinción entre internismo y externismo. El externismo, en uno y otro campo, tiene consecuencias en el tratamiento del problema tradicional del escepticismo, aunque no resulta claro todavía cuál es el verdadero alcance de las mismas. El concepto de la justificación epistémica, una condición esencial del conocimiento, es considerado en la actualidad por muchos autores como el concepto central de la teoría del conocimiento, en la medida en que el desafío escéptico a la justificación de nuestras creencias se percibe como una amenaza más inquietante que el desafío a su verdad o a su carácter de conocimiento.

A la disputa entre internismo y externismo en la teoría de la justificación se superpone asimismo la disputa tradicional entre el fundamentismo y el coherentismo, tanto acerca de la justificación como de la verdad, una disputa que podemos ya encontrar en el seno del positivismo lógico.

²³ Entre los defensores del programa de naturalización de la intencionalidad se cuentan, entre otros, Fodor (1990), Millikan (1984) y Dretske (1981) y (1995).

²⁴ Cfr., por ejemplo, Goldman (1986).

En el campo de la metafísica, las concepciones realistas de la relación entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad se oponen a las concepciones antirrealistas en un debate iniciado por Dummett²⁵, pero cuyas raíces pueden hallarse en la teoría del significado de Frege, Wittgenstein y el positivismo lógico. Un punto crucial en esta disputa es la naturaleza epistémica o no epistémica de la verdad, pero esta cuestión se relaciona estrechamente con la de la naturaleza del significado. Una concepción verificacionista del significado, como la sostenida por el positivismo lógico, da lugar a una forma de antirrealismo acerca de la verdad y de la relación entre el lenguaje y la realidad, en tanto que una concepción del significado en términos de condiciones de verdad tiende a generar posiciones de carácter realista²⁶. Las investigaciones en el ámbito metafísico de la filosofía de orientación analítica abarcan en la actualidad un amplio conjunto de cuestiones abordadas por la gran tradición filosófica occidental, incluyendo problemas como la naturaleza de los objetos y de las propiedades, la identidad, la causalidad, la modalidad, el espacio y el tiempo, etc., así como indagaciones en los fundamentos de la ética, como la cuestión del libre albedrío y sus relaciones con el determinismo (un campo en el que compiten posiciones clásicas, como el compatibilismo y el incompatibilismo, y otras más recientes, como el semicompatibilismo o el incompatibilismo fuerte). La investigación en torno a estas cuestiones guarda complejas relaciones con la investigación en otros campos de la filosofía.

Resulta también digno de mención el creciente interés de la filosofía de inspiración analítica por la historia de la filosofía, tras algunas señales iniciales de desprecio hacia este importante campo de la filosofía, así como su cada vez más intensa preocupación por la metaética, la psicología moral y la estética.

La filosofía analítica actual, con su exigencia de claridad y de argumentación explícita, su preferencia por la precisión frente a

²⁵ Cfr. Dummett (1978).

²⁶ Cfr. Wright (1993). La introducción contiene una excelente presentación del debate entre el realismo y el antirrealismo.

la grandilocuencia, por la discusión reflexiva frente a la adhesión o la adulación, constituye un movimiento intelectual que enlaza con la gran tradición crítica de la filosofía occidental y la desarrolla en nuevas direcciones, preservando el compromiso de dicha tradición con la razón y la búsqueda racional de la verdad.

Bibliografía

- Baldwin, Th. (1998), "Analytical Philosophy", en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Carnap, R. (1965), "Psicología en lenguaje fisicalista", en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, F.C.E., México.
- Davidson, D. (1982), "Mental Events", en *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford.
- Dretske, F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, Blackwell, Oxford.
- Dretske, F. (1995), *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge MA.
- Dummett, M. (1993), *The Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, Londres.
- Dummett, M. (1973), *Frege. Philosophy of Language*, Duckworth, Londres.
- Dummett, M. (1978), *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, Oxford.
- Fodor, J. A. (1990), *A Theory of Content and Other Essays*, MIT Press, Cambridge MA.
- Frege, G. (1884/1972), *Los fundamentos de la aritmética*, trad. castellana de *Die Grundlagen der Arithmetik*, Instituto de Investigaciones Filosóficas//UNAM, México.
- Frege, G. (1971), *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona.
- Goldman, A. I. (1986), *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge MA.

- Kripke, S. (1980), *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford.
- McDowell, J. (1986), "Singular Thought and the Extent of Inner Space", en Ph. Pettit y J. McDowell (eds.), *Subject, Thought, and Context*, Oxford University Press, Oxford, pp. 136-180.
- Millikan, R. G. (1984), *Language, Truth, and Other Biological Categories*, MIT Press, Cambridge MA.
- Moya, C. J. (1999) "La evolución de la filosofía analítica", *Boletín Informativo*, Fundación Juan March, Madrid, octubre, pp. 3-16. Reimpreso en Moya (2000).
- Moya, C. J. (2000), "La evolución de la filosofía analítica", en J. Muguerza y P. Cerezo (eds.), *La filosofía hoy*, Crítica, Barcelona, pp. 11-26.
- Munitz, M. (1981), *Contemporary Analytic Philosophy*, Macmillan/Collier, Nueva York/Londres.
- Putnam, H. (1975), "The meaning of 'meaning'", en *Mind, Language, and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Putnam, H. (1990), "The Nature of Mental States", en W. G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford, pp. 47-56.
- Quine, W.V.O (1953), "Two Dogmas of Empiricism", en *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Quine, W.V.O. (1974), "Naturalización de la epistemología", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid.
- Russell, B. (1974), "La filosofía del atomismo lógico", en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, 2 vols., Alianza, Madrid, vol. I, págs. 139 -251.
- Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción castellana, Alianza, Madrid 1973.
- Wittgenstein, L. (1964), *Philosophische Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Wittgenstein, L. (1953), *Investigaciones filosóficas*, traducción castellana de *Philosophische Untersuchungen*, UNAM/Crítica, México/Barcelona 1988.
- Wright, C. (1993), *Realism, Meaning, and Truth*, Blackwell, Oxford.

Abstract

In this paper, I deal with the first member of the (at any rate, conceptually defective) distinction between analytic and continental philosophy. Although the expressions “analytic philosophy” and “analytic philosopher” are profusely used by professional philosophers, it is not obvious that they express a concept that is common to all their users. It is not even obvious that one and the same user gives them a uniform meaning on different occasions. In addition, several authors doubt that those expressions have a clear content nowadays. In this paper I will hold, instead, that considering some philosophers, and certain philosophical productions, as analytic is not completely deprived of justification. To defend this view, I will tentatively make use of a genetic characterization of analytic philosophy, according to which there is an internal, conceptual continuity between the work of authors considered as founders of the analytic tradition and an important part of the philosophy that is presently called “analytic”.

Keywords: analytic philosophy, continental philosophy, knowledge, Frege, Russel

CARLO SINI

Realtà e verità

«La fisica è in ultima analisi ciò che fanno i fisici». Così si esprime Percy W. Bridgman (1882-1961), premio Nobel nel 1946 e professore a Harvard dal 1919. Nel suo libro *La logica della fisica moderna* (1927), tradotto da Vittorio Somenzi per Boringhieri (Torino 1952), Bridgman svolse ampiamente il suo punto di vista *operazionistico*, che per certi tratti sarebbe forse piaciuto a C. S. Peirce. «In generale per concetto non intendiamo altro che un gruppo di operazioni; *il concetto è sinonimo del corrispondente gruppo di operazioni*» (p.25 della trad. it. ristampata nel 1961). Un concetto, cioè, non deve essere definito in termini di proprietà, ma in termini di operazioni. Dal punto di vista operativo un concetto esteso a nuovi campi di operazioni rispetto a quelli originari muta pertanto completamente il suo significato. In questo senso il significato di un concetto fisico rientra interamente e unicamente nelle operazioni fisiche concrete che lo hanno prodotto e utilizzato. Che quelle operazioni siano *fisiche*, appartenenti alla scienza fisica, sono i fisici stessi a mostrarlo *operativamente* col loro lavoro. Se quelle operazioni mutano, muta anche il significato dei concetti della fisica e il loro cosiddetto ambito scientifico.

Il punto di vista di Bridgman, considerato nell'ottica del lavoro filosofico (o di un certo lavoro filosofico), non ha smesso di essere attuale e fecondo; resta nondimeno insufficiente. «La fisica è ciò che fanno i fisici»: è probabilmente vero o sensato asserirlo; c'è però il fatto che i fisici non sanno davvero che cosa fanno quando eseguono le loro operazioni fisiche o che essi ritengono fisiche. Non perché i fisici siano persone approssimative o disinformate, ma perché tutti gli esseri umani non sanno propriamente che cosa fanno quando agiscono, parlano, scrivono ecc. Bisogna subito aggiungere, a scanso di

equivoci, che anche dire quel che qui si è appena detto è un fare largamente ignaro di *che cosa* fa e di che cosa *si* fa nel suo accadere, così come in colui che pure lo enuncia e lo sostiene.

Supponiamo nondimeno che ciò che è detto sopra (che i fisici e anzi tutti gli esseri umani non sanno propriamente che cosa fanno facendo e che anche questa affermazione è un non sapere facendo) descriva un campo di operazioni che si convenga di assegnare alla pratica filosofica: stiamo dunque dicendo che anche la pratica filosofica non sa propriamente che cosa fa quando esercita le sue operazioni e le sue domande. Se volesse chiederselo, dovrebbe in sostanza costruire un'ulteriore filosofia mediante operazioni che esigerebbero a loro volta una filosofia per essere *sapute* e così via. Il nodo della questione, infatti, sta in ciò: che l'azione e il sapere dell'azione sono iscritti in una differenza nella quale ci troviamo tutti coinvolti, quali che siano le nostre opinioni o credenze; e bisogna aggiungere che anche l'opinione che qui è asserita dipende dalla influenza di cose che restano ampiamente oscure rispetto alla credenza stessa e a colui che la sostiene. L'azione e il sapere dell'azione mostrano, nella loro differenza, la presenza di un *doppio* del quale ora cercheremo di dire sinteticamente l'essenziale.

L'incontro con la differenza che l'incontro stesso reca ogni volta con sé mette in luce tre figure o modalità del *doppio*: la presenza del *doppio* nell'azione, nell'attore e nella cosa incontrata. Questa infatti, la *cosa* incontrata, sta nella presenza mediante un *segno* che le dà luogo. L'incontro non è mai con la cosiddetta e supposta *cosa stessa* (*to pragma auto, die Sache selbst*, la questione tradizionale della riflessione filosofica). La cosa è sempre e in generale incontrata nell'ambito della *risposta* che essa suscita, accompagnata o meno anche dalla risposta linguistica. Così qualcosa sta nella presenza per qualcos'altro che gli fa segno, che la rende presente insieme decretando il suo assentarsi nei suoi segni e per i suoi segni. Per esempio il *nome* reca nella presenza il *fantasma*. Tra nome e fantasma (ovviamente dalla radice *phan-*) si mostra una relazione di reciprocità per la quale il fantasma, grazie al nome, è assente sì,

ma nella e per la presenza e il nome è presente sì, ma per l'assenza del suo oggetto. Si dovrà dire, però, anche viceversa: il fantasma è presente proprio nel suo assentarsi nel nome (nel segno) e il nome è assente proprio nel suo presente riferirsi ad altro da sé (riferirsi ad altro che è ovviamente costitutivo di ogni segno). Forse si desidererebbero ulteriori spiegazioni, che a lettori esperti di filosofia non è però necessario fornire; ma qui parliamo appunto a un pubblico che conosce la filosofia e la storia della filosofia. Col che stiamo anche suggerendo che chi non intende, molto probabilmente non conosce davvero né l'una cosa né l'altra. Se poi volesse obiettare, lo invitiamo a fornire anche un solo esempio di incontro con la *cosa stessa*, se ce la fa. Il che naturalmente (lo dico per lo scrupolo di non essere frainteso, non si sa mai) non ha niente a che vedere con l'*esistenza* della cosa stessa o in generale delle cose e del cosiddetto mondo. Ha a che fare con la comprensione di che cosa significa, per esempio, l'espressione 'cosa stessa', o 'mondo', che cosa dobbiamo intendere quando le usiamo, al di là delle sbrigative opinioni del senso comune (appunto: l'al di là che caratterizza la pratica filosofica).

Se doppio è l'incontro con la cosa, doppia è anche l'azione: non possiamo infatti andare alla cosa se non attraverso i suoi segni. Nessuno può bere, se non è fornito di un corpo vivente così e così, sulla cui soglia si disegnano, nel modo in cui si disegnano, i segni dell'acqua, cioè la sua presenza perseguita, percepita, nominata, analizzata, studiata, tradotta in formule ed esperimenti e così via. Seguendo gli uni (i segni della cosa) abbiamo l'altra (la cosa). C'è in ogni azione intelligente una finalità perseguita, ma se c'è una finalità ci sono anche i passaggi intermedi e le loro tipiche modalità strumentali.

Si vede allora che doppio è anche l'attore: nel suo concreto agire, ognuno incarna la figura della ripetizione di un modello, poiché l'attore recita nel mondo la parte che gli è assegnata dalla sua provenienza e dalle sue eredità: cioè, si potrebbe dire, dalle posture che delineano la sua *logica*, il suo modo di stare nel mondo e di averci a che fare. Ognuno, agendo e cioè vivendo

come attore della sua vita attiva, manifesta la presenza dell'*altro*, ne è la rappresentanza e il doppio proprio nella *forma* dell'azione che incarna. Così io sono volta a volta figlio e padre, italiano ed europeo, membro di questa comunità e delle sue coordinate storiche, sociali, psicologiche, morali, economiche e via dicendo. Nel mio agire, nel mio rispondere e corrispondere alle circostanze del mio essere nel mondo, testimonia la presenza di strutture e di modelli operativi che in vario modo mi hanno *informato*: essi certamente si riformulano e si rimodellano nell'accadere delle contingenze quotidiane, ma insieme vi si ripresentano, quanto meno pre-disponendomi alle risposte che darò. Di questi modelli l'attore è assai parzialmente consapevole, ma soprattutto è totalmente ignaro di ciò che rende possibili e che anzi costituisce le sopra nominate *contingenze quotidianamente accadenti*¹.

Ne diremo tra breve qualcosa, ma, per tornare all'*operazionismo* di Bridgman, esso viene qui evocato come un esempio molto particolare, ma anche insufficiente, di ciò che sono solito indicare con l'espressione «pensiero delle pratiche». L'espressione intende volgere l'attenzione al fatto di appartenere preliminarmente, da parte di ogni azione, di ogni attore e di ogni contenuto o fine dell'azione stessa, a intrecci di pratiche di vita, di parola e di scrittura peculiari. Fuori da questi intrecci non ci sono attori in sé, cose in sé o mondi in sé; o meglio: ci sono, nella modificazione operativa di quell'*in sé* che caratterizza l'oggetto di certe pratiche, come, per esempio, le convinzioni implicite o esplicite del senso comune o le tesi *ontologiche* argomentate da certa metafisica. Siamo infatti dicendo che anche le teorie o le figure teoriche appartengono a pratiche determinate e particolari, ogni volta contingenti e perciò anche metamorfiche, cioè sempre in via di un'attiva riformulazione e trasformazione. Ne deriva che parole come 'verità' e 'realtà' non designano *cose* né *questioni* univoche e neppure *oggetti*

¹ Per un ampio svolgimento di questi temi cfr. C. Sini, *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere* (1997), ora in *Opere*, a cura di F. Cambria, vol. III, tomo II, Jaca Book, Milano 2013.

universali, comuni a tutti gli esseri umani in ogni tempo e luogo. Che cosa esse propriamente designino va riportato, ogni volta, alle concrete pratiche di vita, di parola, cioè di pensiero e di scrittura che le pongono in opera. Questo *riportare* è a sua volta iscritto in determinate pratiche e vi è trasferito, con un processo di estensione e di universalizzazione che suscita nuovi riferimenti e così via. La cosa può apparire fastidiosa, ma, purtroppo o per fortuna che sia, questo è ciò che, a quanto pare, accade a ogni attore e alle sue innumerevoli quanto imprevedibili azioni, cioè alle pratiche che gli danno luogo, determinando i suoi oggetti, le sue convinzioni, i suoi desideri e i suoi proponimenti.

Ma che pensare poi di questa *contingenza* di ogni accadere e cioè di ogni incontro di cui facciamo esperienza? Ci imbattiamo qui in un tema di estremo interesse, io credo, per la pratica filosofica. Di esso ho scritto in due recenti testi² dei quali riprendo qui alcuni passaggi. Il primo testo si riferisce alla «prassi di nuovo genere» invocata da Husserl nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Una critica universale, egli scrive, di qualsiasi vita, di qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali sorti nel corso della vita dell'umanità e dei valori che li reggono espressamente o implicitamente; a questa prassi teorica si è finora sovrapposta l'ideologia obiettivistica della pratica scientifica. La nuova via della citata prassi di nuovo genere consiste infatti nel rendere consapevole e tematico il «terreno della vita umana nel mondo»: «un mondo caratterizzato da qualsiasi attività vitale, da qualsiasi prassi umana, da qualsiasi vita prescientifica (...) una vita che si agita, tende in avanti e plasma l'umanità intersoggettiva e il suo mondo: un mondo

² Apparsi su una rivista elettronica milanese: *Il piccolo inizio: vita materiale e realtà*, in «Nóema», <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>, 2 (2011): Oggettività e realismo: l'ultima impresa della verità, Fenomenologia ed ermeneutica; *Il potere invisibile*, in «Nóema», 4-2 (2013): Ricerche. Si veda anche la Nota *Sul realismo critico in Giulio Preti*, sempre sul n. 2 (2011) di «Nóema».

immenso e anonimo» (pp.142-3, *passim*, della trad. it. cit.). Da qualsiasi prassi umana, dice Husserl, cioè, io direi, da qualsiasi pratica operante nella vita degli umani, nei modi sopra accennati; un regno immenso e anonimo al quale non si è mai tematicamente rivolto lo sguardo filosofico, se non per comprensioni limitate e solitamente inficcate da pregiudizi, particolarmente relativi ai temi della verità e della realtà.

Veniamo al secondo testo: ne fornisco qui un riassunto molto libero e parziale, assumendo come viatico una celebre terzina dantesca. «Non è l'mondan romore altro ch'un fiato/ di vento, ch'or vien quinci e or vien quindi/ e muta nome perché muta lato» (*Purg.*, XI, 100-102). Immagina il rumore dei grandi rettili, signori della terra; poi il frastuono degli agili mammiferi predatori; quindi il chiasso degli ominidi cacciatori. Aggiungici le trombe e buccine di Babilonia, il frastuono dei tamburi delle legioni romane in cammino, le grida di vittoria dei "Conquistatori", i canti dei sanculotti sotto l'albero della libertà, e così via sino a oggi. I *poteri visibili*, con le loro nascoste trame, fanno rumore, e anzi gran rumore, ma una sorte invisibile e misteriosa li condanna da sempre, prima o poi, al silenzio, cioè alla dissoluzione e alla morte, senza eccezione alcuna. Niente mai si conserva su questa terra, né nel mondo che diciamo *naturale* né in quello *storico* di noi *umani*: un fatto e un destino che ispira meditazioni poetico-religiose e avvertimenti morali, ma che non fornisce, in realtà, spiegazione alcuna.

Per limitarci alle istituzioni umane, perché anche le più provvede, le più amate, le più benefiche, perdono nel tempo il loro potere e inevitabilmente declinano, magari traducendosi da provvede in funeste, da feconde in odioso ostacolo alla libera creatività vitale? L'ipotesi che qui formuliamo è l'azione, in proposito, di un *potere invisibile*, un potere anonimo e inafferrabile dalle figure degli umani saperi, un potere che continuamente accade in noi e intorno a noi e al quale possiamo alludere solo obliquamente in modi a loro volta transeunti e provvisori. Per esempio immaginiamo di riferirci a questo potere con l'espressione "il fare di tutti e di ciascuno" (è la formula

usata da Hegel per definire lo Spirito, il *Geist*). Ognuno fa in ogni istante quello che deve fare e che può. Il suo fare è largamente determinato da condizioni che lo precedono: quelle cosiddette naturali e quelle economico-sociali. Queste condizioni muovono i suoi desideri e i suoi bisogni, a fare appunto ciò che deve e che può. Nel farlo produce effetti, alcuni prevedibili, ma altri imprevedibili e inattesi. Proprio il suo fare si riverbera sull'attore e sulla vita dei suoi compagni di umanità, presenti e futuri. Voleva solo un po' di piacere e ne è nato un bambino; forse desiderava invece un bravo e onesto figliuolo, bastone della sua vecchiaia, e ha messo al mondo Adolf Hitler; il quale a sua volta non è stato generato solo dai suoi genitori, ma da tutta una serie di condizioni, contesti, cause e concause efficienti che ne hanno influenzato la volontà e la vita. Se i genitori di Hitler fossero emigrati in Australia, non vi sarebbe stato alcun Adolf Hitler e se la Corsica restava ai Genovesi, nessun Napoleone. Naturalmente i processi nei quali i due personaggi citati si sono inseriti si sarebbero comunque prodotti in forza del potere invisibile che li alimentava, sebbene in modi e forme non immaginabili; noi stessi saremmo oggi plausibilmente un po' diversi da come siamo.

Che cosa voglio dire con tutto ciò? Al di là degli esempi molto "storici" e imponenti, voglio dire che il fare di ognuno, anche solo in quanto utilizza ciò che il suo tempo e le circostanze della sua vita gli offrono, modifica, per l'uso che ne fa, le condizioni di partenza comuni a tutti: tutti, uno per uno, ne dovranno tener conto, modificando con la loro azione e a loro volta l'insieme, e così via. E allora vediamo interi lavori e professioni sorgere e poi declinare, per il mutato contesto in cui si trovano a operare: mutamento che peraltro quelle stesse attività avevano inconsapevolmente favorito e alimentato. Nessuno, come è stato notato, aveva previsto l'avvento del computer. Il suo imporsi ha determinato e determina conseguenze impressionanti in senso sociale, giuridico, morale, psicologico, pedagogico, tecnico, economico e via dicendo. L'intreccio degli effetti e delle cause disegna soglie di

complessità assolutamente imprevedibili e incalcolabili, anche perché prevedere e calcolare sono attività sociali, rese possibili dagli strumenti di volta in volta disponibili, sicché proprio questi calcoli sono parte del gioco e determinano a loro volta effetti di ritorno che vanno al di là della loro logica in atto. Queste stesse considerazioni, quindi, lungi dal fotografare in modo obiettivo una situazione, ne sono piuttosto l'effetto, sicché, dicendo del potere invisibile, dicono nel contempo di sé, fanno del tema del potere invisibile una sorta di autobiografia involontaria che si può supporre assegni la nozione stessa di potere invisibile alla sua futura eclissi in favore di altri modi di dire e di riferirsi a ciò che oscuramente, dicendo "potere invisibile", si voleva significare. Va da sé che con il continuo mutare delle relazioni e dei rapporti sociali, anche i poteri politici ne sono investiti; le istituzioni mutano senso e portata, in forma fluida o attraverso quei grandi stravolgimenti che chiamiamo rivoluzioni. L'agricoltura tradizionale è trasformata e sormontata dalla esplosione dell'industria capitalistica e del lavoro industriale: gli aristocratici proprietari terrieri già sentono prudere sul collo la lama della ghigliottina, mentre gli intellettuali borghesi e cittadini, grazie ai libri prodotti dagli operai delle cartiere, della ghigliottina giustificano filosoficamente e moralmente l'uso.

Il potere invisibile di cui parliamo è eminentemente il prodotto di ciò che chiamiamo "cultura", intesa come il luogo di coltura dell'*umano* (il contrario, cioè che la cultura sia il prodotto dell'*uomo*, è uno dei tanti frutti transeunti della cultura medesima, assunti in una forma passiva, cioè superstiziosa). La cultura è un *automa*, una macchina che si produce e riproduce da sé, o a partire da sé. La macchina in questione è quello *strumento* esosomatico (trans-naturale) il cui uso si riflette sull'agente, rendendolo consapevole dell'azione del *medio* (cioè dello strumento) tra l'intenzione e il compimento. L'uso di un ramo o bastone come prolungamento del braccio *naturale* modifica l'azione stessa del braccio, dell'occhio e della mano, e rende possibile, imponendosi come unità di misura del fare, una scansione analitica dei vari passaggi e della natura della meta

desiderata e ora consapevolmente pre-vista (infine, per esempio, *bastonata*). Naturalmente la prima fondamentale macchina che genera l'umano è il linguaggio: vero e proprio strumento algoritmico che analizza il fare di ognuno e che ne comunica reciprocamente i tratti al locutore e ai suoi compagni, generando un'intesa, una risposta diffusa e un abito di tutti, cioè un'intersoggettività comunitaria, il mondo *umano* appunto. Tutti noi *siamo nel linguaggio* (nessuno ne è proprietario) e il linguaggio si modifica di continuo nella sua relazione con il lavoro sociale (l'uso di bastoni e così via) e nella sua relazione con se stesso, cioè autogenerando di continuo il suo lessico influenzato dal lavoro sociale e dalla vita, ma che insieme rimbalza sul lavoro sociale e sulla vita modificandoli. Il dire collettivo (pensa alle *pratiche discorsive* di Foucault) è così il fare sociale per antonomasia: quell'invisibile e inarrestabile potere che genera le nostre autocoscienze e le nostre anime sociali, i nostri convincimenti e i nostri sogni pubblici e privati, le nostre imprese personali e collettive³.

Questa relazione tra l'automa in movimento e che ci muove e la rappresentazione che siamo indotti a darne in quanto soggetti culturali è la nostra consapevole *biografia*: scritte della vita che siamo, colte nell'*aura* delle loro figure provenienti, cioè ricondotte all'insieme parzialmente rievocabile delle condizioni "invisibili", condizioni tradotte nella volontà di un'autobiografica messa in scena della instabile origine dei propri saperi e poteri. Il tema del potere invisibile non ha infatti l'assurda pretesa di catturare la vita e di rendere in qualche modo definitivamente visibile l'invisibile cui apparteniamo; ne è invece l'azione e la traduzione *etica*, per esempio come celebrazione comunitaria attraverso la riscrittura auratica dei corpi e delle voci che siamo e che siamo diventati. Una riscrittura che è consapevole del suo limite *etico* e che educa filosoficamente alla comprensione del *transito* perenne della verità, in quanto la verità non è una *cosa*, ma un evento, e la

³ Cfr. C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

realtà cammina nei suoi significati; il che comporta l'abbandono di ogni superstiziosa volontà di stabile possesso delle figure e dei significati della verità che in quei significati e in quelle figure sempre è transitante e transita. Siamo di nuovo di fronte a una figura del *doppio*: le figure della verità (e della realtà che gioca in esse) *sono* in un certo senso tutta la verità che c'è ora da *sapere*, ma lo sono in quanto in quelle figure la verità si mostra e si traduce appunto transitando (Hegel diceva: *dileguando*), ovvero si mostra nel suo costitutivo transitare. Qualcosa che si potrebbe definire come il potere invisibile della verità.

Forse ora è più chiaro e comprensibile ciò che si voleva dire, asserendo che nessuno è mai ultimativamente consapevole di ciò che dice e che fa: di fatto agisce le occasionali possibilità che gli sono fornite dal suo appartenere a un insieme complesso e diveniente di pratiche che ne caratterizzano l'esistenza e lo stile di pensiero, le finalità e le aspettative. A questo punto anche l'esercizio della riflessione filosofica ne è problematicamente investito. Analitici e continentali, ontologici ed ermeneutici, empiristi e storicisti: voi capite che queste distinzioni non rivestono più un reale interesse, al di là dei fattori psicologici e sociali che ne caratterizzano le mode transeunti e le dialettiche battaglie di discorsi, presto destinate al silenzio. Interessa invece come i protagonisti e gli attori di queste differenti prospettive stanno nell'esercizio della loro pratica: se di essa non si avvedono, cioè non fanno questione alcuna, allora siamo per esempio di fronte a quella posizione del pensiero nei confronti dell'oggettività che è analizzata da Hegel nel paragrafo 26 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Si tratta di quel procedimento ingenuo, egli dice, che è ignaro della opposizione del pensiero in sé e rispetto a sé. Questa posizione ritiene, o dà per scontato, che per conoscere filosoficamente la verità basti appunto riflettere in modo cosciente e programmatico su ciò che gli oggetti, le cose reali, sarebbero in verità. Di fronte a qualsiasi problema, basta insomma pensarci su per sapere come le cose stanno. Non si comprende che già pensare la realtà è in sé un fatto contraddittorio. Essere e pensare sono il medesimo, diceva

Parmenide; quindi sono diversi, obiettava Platone. Essi si oppongono, non solo *in sé*, cioè per il fatto che la realtà viene tradotta in pensieri, ma anche *per sé*, perché ogni volta che il pensiero esprime e stabilisce una specifica determinazione della realtà, non può arrestarsi, deve procedere oltre e in un certo senso quella determinazione deve negarla. Vi è costretto, ora direi, da quell'agire di tutti e di ciascuno che esercita su tutti e su ciascuno un potere invisibile: un potere che continuamente cambia i conti e le fisionomie delle azioni, degli attori e delle cose cui le loro pratiche si riferiscono.

Alla fine non si tratta, in filosofia, di polemizzare o di discutere aggressivamente, con la pretesa, appunto, di avere ragione, incarnando in fondo ognuno quel po' di ragione che ha, ovvero che il potere invisibile in cui si trova gli ha temporaneamente concesso o conferito come figura transitante della verità. Si tratta forse, nel nostro caso, di attendere fiduciosi che il peso del pensiero delle pratiche e del potere invisibile, nel quale lo stesso pensiero delle pratiche è coinvolto, divenga più comprensibile e magari, in una qualche forma, più diffuso. Sino a che non si manifesti l'esigenza di fare questione della propria pratica, anziché impegnarsi in modo esclusivo e irriflesso a esercitarla (sia essa quello che è), ogni intesa e condivisione resteranno su questo punto precluse. Perché infine tutto dipende dagli *interessi* che uno ha e che lo muovono, cioè da che cosa si propone e ha importanza per lui. In ultima analisi dipende, come diceva bene Fichte, da ciò che uno è in quanto uomo, cioè dalla sua natura di essere umano, maschile o femminile. In sintesi: da che *uomo* è.

Quale pratica filosofica si annunci in conseguenza del pensiero delle pratiche e della sua partecipazione transitante e transeunte al potere invisibile che governa la vita di tutti è naturalmente, e come sopra si è accennato, un tema appassionante per chi vi si trovi coinvolto. A esso ho fatto talora riferimento con l'espressione «etica della scrittura»: passaggio all'etica della stessa teoria che mi sembra già implicito nella rivendicazione husserliana della *pratica teorica*, così come nella

rivoluzione pragmaticistica di Peirce o, addirittura, già nella *praxis* marxiana. Nella stessa direzione credo che vadano intesi i giochi linguistici di Wittgenstein o le già citate formazioni discorsive di Foucault, così come i contributi di Derrida e di Deleuze alla comprensione del soggetto filosofico, dei suoi limiti e del suo destino. Non è possibile farne cenno qui, ma si potrebbe almeno suggerire la necessità, o la fatalità, della trasformazione dell'*attore filosofico*, liberato dalla superstizione dei suoi saperi esercitati nella totale indifferenza circa il suo proporsi, davvero ormai incomprensibile e un po' patetico, come se in lui si incarnasse, diceva Nietzsche, il vertice della piramide della verità mondiale; scorgiamo invece solo un personaggio molto particolare, esponente di un mondo in via di estinzione al di qua e al di là degli Oceani, e però largamente ignaro del senso del suo passato, del suo presente e del suo futuro.

Forse si aprirà invece per l'attore filosofico la scena di un nuovo teatro del mondo, cioè la possibilità di una nuova declinazione della prassi teorica: a essa alludevamo pocanzi dicendo della celebrazione comunitaria della nostra *sostanza etica*, evocata mediante la riscrittura dei corpi e delle voci dai quali proveniamo e che costituiscono appunto l'*aura* della nostra attiva presenza. Teatro celebrativo della storia e del destino dell'umano, in tutte le figure della sua esperienza, in quanto gli umani sono i prodotti dell'automa della conoscenza e delle conseguenti pretese del sapere: nostra dignità costitutiva e nostro costitutivo *errore*; nostro modo, forse ancora fondamentalmente *socratico*, di essere partecipi della realtà e della verità in figura, senza che ciò significhi alcuna intenzione relativistica o nichilistica (così intende chi ancora frequenta l'antica superstizione della verità *assoluta*, cioè fantasticata come avente senso in sé, senza relazione a tutto ciò che la rende appunto esistente e vitale). Alla pretesa conoscitiva, che va lasciata in generale alle vitali pratiche scientifiche nel senso di Bridgman e alle loro finalità *cognitivistiche*, così come alle pratiche *dimostrative* della logica, si affiancherebbe allora la *mostrazione* e la *messa in scena* della postura forse più

propriamente (e nondimeno sempre provvisoriamente) filosofica: postura nella quale ne va della ripetuta rievocazione della fondamentale, *drammatica* differenza e congruenza tra la verità incontrata come evento e la sua traduzione nel costitutivo essere in errore di ogni significato: vita transitante della verità *nel* significato e cammino della realtà nelle sue divenienti figure.

Abstract

Abstract eng: Percy W. Bridgman, Nobel prize in physics, said that physics is all that the physicists do. A conception is not defined by properties, but by distinctive operations. Nevertheless, between action and the knowledge of action always occurs a irresolvable difference. This difference is produced by the invisible power of common people operations and by the relative consequences. The paper emphasizes the significance of this conclusion referring to reality, truth and other philosophical conceptions.

Keywords: Reality, Truth, Practice, Invisible Power

BRIAN SMITH

How do we Recognize Structural Realism?

1. Introduction

The title of this paper clearly references Gilles Deleuze's 1973 essay, 'How do we Recognize Structuralism?' where he tries to articulate both the power and limitations of the structuralist approach, so prevalent in French studies of the humanities and philosophy in the 1960/70s.¹ At this time the humanities sought to model themselves on the sciences.² Following the lead of the structural linguistics of Saussure and Jakobson, Levi-Strauss' structural anthropology set the pattern by breaking from an historical, or developmental, account of the variety of different societies, and, instead, sought to give an account of this variety in terms of universally shared elements and relations. The difference between societies was due to the different relations between the same fundamental elements: each society is simply a permutation of these basic elements and their relations.

This image of science, as having a set of a-historical universal laws, which could be used to explain the workings of Nature, was in stark contrast to the rapidly changing world of fundamental physics. It owed more to a nostalgic view of Newtonian mechanics and its pre-eminence over the last 250 years than to the contemporary practices of science, or the philosophy of science of the mid to late C20th. This resulted in structuralism erring toward a fetishistic scientism, rather than a genuine scientific practice. The focus on a set of unchanging universal elements and relations began to be challenged by figures such as Foucault, Lacan and Althusser, who have a much more uneasy relation to the structuralist label. In his essay, Deleuze is concentrating on the innovations of these thinkers

¹ Deleuze (1973).

² Dosse (1991), pp. 13, 24.

and their interpretation of structuralist thought, which aimed to bring out structuralism's own inherent power to transform itself as a process of constant change.

The term structuralism has recently gained popularity in the area of the philosophy of science under the title of structural realism. What is the appeal of structuralism as an approach, and what does this contemporary notion of structuralism have in common with the structuralism discussed in Deleuze's paper? In this paper I will focus on the work of James Ladyman and Don Ross' influential 2007 book *Every Thing Must Go*.³ Although their position is an extreme form of structural realism, I think it helps to highlight what is both interesting and problematic about this use of the term structuralism, and it has also provoked comment from across the philosophical spectrum.

I think there is a significant philosophical thread that links these two discussions of structuralism, and there are two central aims in *Every Thing Must Go* that can be investigated through a comparison with Deleuze's essay.

The first concerns realism and theory change. Science, unlike its simple image, is not the accumulation of true theories, but rather a succession of false theories. Theory change entails ontological discontinuity, due to the different ontological commitments of each new successive theory.⁴ Ladyman and Ross (hereafter L&D) want to attribute what is real, and truly representative of mind independent aspects of the world, to something that is preserved between theories. It is the successful part of each theory that is preserved. These are the structures and patterns that are used to make accurate and useful predictions. These structures are preserved in the new theory as special cases, which reappear under limiting conditions. L&D call these preserved structures real patterns, after Daniel Dennett's influential paper.⁵ What is real are those structures that are preserved, rather than the explicit atomic elements,

³ Ladyman (1997).

⁴ Ivi, p. 83.

⁵ Ivi, p. 119-121.

forces or relations of any specific theory. We no longer have ontological commitment to the domain of objects given in a particular theory, but to the information carrying patterns that can be expressed across a specific succession of theories, which form the historical succession of theories in a given science. L&D state, echoing Quine: 'To be is to be a real pattern'.⁶ This emphasis on the reality of the structure is central to L&D's ontic structural realism (OSR), as opposed to what they call epistemic structural realism.⁷ The basic claim of OSR is to give the ontological priority to the structure or patterns themselves, rather than to some ultimate, yet inaccessible/unknowable, base. Epistemic structural realism, by contrast, keeps faith with an ultimate ontological base, and claims that structures, or relational patterns, are all that we can empirically know about this base.

The second concerns the unity of science as a whole; a reflection of the unity of the world.⁸ The role of any useful metaphysics, for L&D, is to provide the criteria under which scientific practice can be thought of as a whole. Without a completed science, or absolute measure, a number of pragmatic and regulative measures must be deployed under the banner of the Principle of Natural Closure (PNC).⁹ I want to focus mainly on what they call the Primacy of Physics Constraint (PPC), which is a non-reductive but regulative use of fundamental physics to unify scientific practice.¹⁰ Fundamental physics has a high degree of autonomy, it must be internally consistent, but it need not check whether its own theories are consistent with those of the special sciences, the same is not true in reverse: all special sciences must be both internally consistent and consistent with fundamental physics.

⁶ Ivi, p. 226.

⁷ Ivi, pp. 67, 124-125. Ladyman (2007), pp. 24, 28.

⁸ Ivi, p. 27.

⁹ Ivi, pp. 27-38. See especially the definition on p. 37.

¹⁰ Ivi, pp. 38-45.

Special science hypotheses that conflict with fundamental physics, or such consensus as there is in fundamental physics, should be rejected for that reason alone. Physical hypotheses are not symmetrically hostage to the conclusion of the special sciences.¹¹

The task of metaphysics is restricted to the task of giving a unified picture of science, a new form of scientific naturalism, a label they enthusiastically adopt.

In this paper I want to endorse L&D's first point concerning theory change, and compare it with Deleuze's own analysis of structuralism. For Deleuze, structuralism develops beyond the belief in a single system, a single set of elements and relations capable of supporting all relevant structures, and moves to a focus on how structures move between and disrupt systems. Using Deleuze's concept of sense, especially the French meaning of *sens* as 'direction', I want to suggest that theory change in scientific practice characterizes the special sense of science. The notion of progress gives science its sense; it preserves, or communicates, its patterns via a linear movement of progression, based on the extension of predictive success. This is enough to characterize the unity of science as a loose fabric composed of the threads of the special sciences, without the need to place these separate sciences in any form of hierarchy. There is no need for L&D's severe measure to ground the unity of science in fundamental physics.

This analysis will fall into three distinct sections: 1) An examination of Deleuze's essay, 'How do we Recognize Structuralism?' to outline and develop his terminology of the real, imaginary and symbolic as the basic means for analysing structures. The symbolic will be the central term, giving rise to the movement between systems and to the important notion of the empty square, which gives sense to this movement without ever being apparent in any given system. 2) A brief summary of Daniel Dennett's paper 'Real Patterns' in order to build a bridge

¹¹ Ivi, p. 44.

between Deleuze and L&D.¹² 3) A discussion of L&D's form of structural realism and the positive role that Deleuze's theory can have on the structural realist debate.

2. Deleuze and the encounter as the production of the symbolic

Deleuze frames his question in terms of the linguistic pioneers of structuralism; a structural approach is relevant whenever we discover something structured like a language, a structure capable of communicating.¹³ This gives rise to the initial terminology of a coupling between the real and the imaginary. To put it simply: everything begins with an encounter between two heterogeneous systems, and this encounter only occurs if it is productive/communicative. The symbolic arises from this encounter, it is what is interesting in any encounter, what stands out in the application of a theory to a domain, what emerges from a process as it works on its material.

The symbolic gives value to the encounter, not through a static set of measures, but through the dynamic perpetuation of the encounter itself. An encounter can only be recognized as such after it has occurred, it cannot be known in advance or at the first moment of contact. This recognition can only occur through the structure of the symbolic, the encounter must give rise to and continue to produce the symbolic, which can only retrospectively recognize and attempt to name and locate its origin in the original encounter. This symbolic reflection always already finds itself in the middle of a process, in a productive encounter that is underway.

The symbolic is reducible to neither the real nor the imaginary, even if the two domains are wholly transparent and their relation is fully determined. Take the game of Chess as a simple example. The real corresponds to the limited world of the board and pieces, and the imaginary to the set of rules. The symbolic is then the realm of tactics, strategy and style, in short,

¹² Dennett (1991), pp. 27-51.

¹³ Deleuze (1973), p. 171.

everything that makes the game worth playing. Chess is a living game due to its symbolic order; it is this that perpetuates the relation between the board and its rules, through various human and non-human means. The symbolic order is the structure that organizes the two linked systems of the real and the imaginary into a territory.

It is at this stage that Deleuze introduces his concept of sense to characterize the symbolic.¹⁴ The double meaning of *sens*, in French, as both meaning and direction will be highly significant. The symbolic gives meaning, or structure to the linked systems of the imaginary and real, as it circulates and animates this territory. But, as Deleuze states: 'For structuralism... there is always too much sense, an overproduction, an over-determination of sense, always produced in excess by the combination of places in the structure'.¹⁵ The direction, or trajectory, of the symbolic cannot be exhausted in this circulation within its own territory; the symbolic always threatens to escape and move beyond its territory. The symbolic is dependent on a territory in order to express itself, but it is not necessarily tied to the territory in which it is currently being expressed.

Nonsense captures the excessive or saturated aspect of the symbolic, sense is always in excess of the sense it makes within a given territory: it can always express more.¹⁶ The ideas, patterns and relations that emerge within the connections of a specific territory are a structure, but this structure is not limited to expressing just the conditions of the specific real and imaginary systems coupled together in a territory. The structure has a mobility and freedom to find expression beyond these conditions.

Deleuze claims that describing how the symbolic operates within a territory is to only account for half of the structure, to fully understand how the symbolic animates this territory,

¹⁴ Ivi, pp. 173-174.

¹⁵ Ivi, p. 175.

¹⁶ *Ibidem*.

perpetuating the encounter, we must look at how the sense of the symbolic allows it to escape and communicate between territories.¹⁷ This is more than piecemeal symbolic fragments escaping from one system and appearing within another, such as the use of Chess terms, like “checkmate” in everyday conversation, and relates to a much larger structural migration or resonance between territories. In effect, a territory can never be completely closed, the symbolic meaning that it generates always escapes the territory, but the territory itself is productive and animated only by being open to influences beyond the closure of its measured or calculable conditions.

The symbolic elements form a series and this is what constitutes the structure within a territory:

[T]he symbolic elements that we have previously defined, taken in their differential relations, are organized necessarily in series. But so organized, they relate to another series, constituted by other symbolic elements and other relations...¹⁸

The symbolic series in one territory resonates with another series in a different territory, and the structure is only fully filled out as it extends across territories and between series: every structure is serial. Every structure is composed of a minimum of two series, and it is the sense of the structure that the trajectory linking one territory with another.

Deleuze offers Foucault’s linked series of the linguistic, economic and biological, or Levi-Strauss’ link between a series of social relations and a series of animal relations, in his study of totemism as examples.¹⁹ Turning back to the simple example of Chess, we realise that modern International Chess is simply one series in the serial structure of Chess – a structure that is fully fleshed out in terms of its diachronic historical development (giving greater mobility to the bishop and queen in order to

¹⁷ Ivi, p. 182.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

shorten games and make them more decisive) and its synchronic co-existence with a multitude of Chess variants (Japanese Shogi, Chinese Xiangqi and many modern variants, such as Baroque Chess). The invention and imagination shown by these variations, all held, for our purposes, under the name of “Chess” argue against any unified notion of Chess in which these variants could be seen as permutations of some form of “Universal Chess”. Rather, there is a sense in which these variants are unified, a sense that is both intensified and distorted by the name “Chess”. This sense is the manner in which these variants communicate with each other. There is no determinate or calculable notion of all possible variants of Chess, as opposed to the calculable set of all possible games under a given rule set. This notion of structure puts an emphasis on the autonomy of the structure itself, something Deleuze develops more fully in his technical reworking of the idea in *Difference and Repetition*, rather than a Wittgensteinian family resemblance, dependant on the uses that language users put it too.

The language being used here is wilfully ambiguous, avoiding any set criteria that would condition the transition between territories. The structure that animates its territories and links them together cannot be an isomorphic transformation between territories; the different series do not simply find themselves reflected, or repeated, in each other.²⁰ This would give rise to a strong reductive collapse of one territory onto another, but the notion of partial isomorphisms, as developed by L&D, to explain theory change, will begin to impart a certain determinate character on the specific structure of the scientific. It is at this stage that we can catch a glimpse of the effective power of Deleuze’s approach.

There is a real difference between the type of structure that animates the game Chess and that which animates the sciences. Whereas the structure of Chess is distinctly horizontal, where all of its territories are encouraged to directly communicate and affect each other, with the trajectory of sense bending back on

²⁰ *Ibidem.*

itself to create multiple circuits of feedback. The recent wealth of innovation in chess variants expresses this openness in the structure of “Chess”, especially in response to certain perceived problem of draws and indecisive games at the professional level. The sciences, under the ideas of predictive power, partial isomorphism and progress present a much more vertical and linear trajectory.

Each structure has one symbolic element that imparts a character to the structure as a whole, but without ever finding explicit expression in any of its territories/series, called the empty square or paradoxical object.²¹ This is the element that never directly manifests itself in any territory, yet is the sense that all the territories of a structure share; it is what the structure is about. Each territory sustains itself as an adequate expression of this mobile element, which connects all the territories together. With the sciences as a whole it could be called the idea of Nature, which no theory or science ever captures, but it is the idea that continues to animate each theory and each science. With Chess, it is the idea of a certain kind of noble and hierarchical strategy game, which makes a family out of its variants. Each variant is an adequate expression of the game to the extent that it is played, that its symbolic series continues to move as the strategy of the game evolves. An adequate expression is, therefore, any such territory that continues to be inhabited, any process that continues to capture and hold together two heterogeneous systems in a productive encounter, and what they express is given by the sense of this continued encounter. The empty square is the sense of unity that holds the seriality of the structure together, the trajectory that passes through each member in the series, each territory, but which is never found or actualized in any member. The sense expressed by the empty square is the non-sense of a saturated, inconsistent, whole; the incalculable and indeterminate potential of the idea that can only find expression in its consistent ordered actualizations.

²¹ Ivi, p. 184.

I now want to turn directly to explore the character of science as examined in Daniel Dennett's paper 'Real Patterns', where the real patterns share much in common with the symbolic as explored above. The analysis of real patterns can be used to narrow the meaning of the symbolic to the scientific domain. L&D carry this meaning forward in their version of OSR.

3. *Dennett's real patterns*

Dennett wants to cast the problem of the symbolic in his own terms, as real patterns, which, at their most basic, are patterns recognized by an observer and useful in terms of prediction. There is an effort made here to frame the problem in terms of an intentional perspective: that of the observer. This is a move that both Deleuze tries to avoid. Part of the reason for the use of such ambiguous language has been to resist this intentional, and possibly anthropomorphic, stance. Dennett makes these important claims early on:

I shall concentrate always on folk-psychological prediction, not because I make the mistake of ignoring all the other interests we have in people... but because I claim that our power to *interpret* the actions of others depends on our power—seldom explicitly exercised—to predict them.²²

And

[I]n the root case a pattern is “by definition” a candidate for pattern *recognition*. (It is this loose but unbreakable link to observers or perspectives, of course, that makes “pattern” an attractive term to someone like me perched between instrumentalism and industrial-strength realism).²³

With this emphasis on recognition Dennett is signalling the importance of the encounter examined above. Every pattern by

²² Dennett (1991), p. 30.

²³ Ivi, p. 32.

definition presupposes recognition, it presupposes being the site for the capture of someone's, or something's, attention. The common sense appeal, made in the first quotation above, Dennett immediately narrows the scope of the encounter to the phenomenological, or intentional, and places prediction as the grounding paradigm. I agree, the paradigm of prediction does lie at the heart of scientific thought, and imparts to it its characteristic structure of progress, but it is overly restrictive as a means of interpreting every mode of productive encounter. By making this move Dennett fixes his attention at the conscious level of thought, giving rise to his well-known intentional stance, while also making sure that the structure of consciousness has a proto-scientific attitude, guaranteeing a strong naturalistic interpretation of the world.

Dennett tries to downplay the importance of the encounter, the original selection that expresses something interesting by and through a continued productive engagement. By making an appeal to the grounding role of prediction, thereby giving the notion of "interesting" a specific meaning in terms of an objective measure; either an information theoretic measure of compression or a statistical predictive measure of success.²⁴

With this objective measure, Dennett claims that these patterns display mind independent qualities. Although they are perspectival, intentional, observations they also capture some real structure of the world.²⁵ The whole question of realism rests on the manner in which these real patterns already exist in the world, prior to their discovery and exploitation by intentional subjects. Are these patterns calculable possibilities within a totality that can be thought of as a consistent yet incomplete whole, or, with reference to Deleuze, can they be thought of as a saturated inconsistent whole, a virtual excess? The former makes predictive power a universal property and defining characteristic of real patterns, while the later leaves the notion of

²⁴ Ivi, pp. 32-33, 47-48

²⁵ Ivi, p. 30.

“interesting” inherent in real patterns more open and presents more of a challenge to a realist interpretation.

Dennett begins with an information theoretic measure, framed in terms of the efficiency of compression. A real pattern is any capture of information that is more efficient than the original source. If something is incompressible, if there are no real patterns, then there is just noise, a purely random source.²⁶ His example is a simple pattern of five black squares in a row, composed on a grid of pixels. The uncompressed form simply designates each pixel individually as either black or white, which he calls the bit-map encoding. Any pattern that can be seen in the source can be used to describe the information more simply and therefore compress it. The value for such compression, in terms of predictive power, is reasonably obvious. If I can work out the behaviour of a system using less effort, or information, than the system itself uses, then I can gain an advantage over that system, in terms of effort/energy saved, or in time saved.

The main issue with this conceptual model is that we often have no real measure of what the base level of information is, and therefore we have no idea to what extent we have compressed reality in the patterns that we recognize. The value we give to these patterns cannot, therefore, be given in terms of some absolute objective measure, but only in terms of their instrumental success, or relatively, by comparing the complexity and compression of competing patterns. This is a problem that L&D try to directly tackle with their Primacy of Physics Constraint (PPC). In the end the result is that ‘The choice of a pattern would indeed be up to the observer, a matter to be decided on idiosyncratic pragmatic grounds’.²⁷

Dennett’s example of Conway’s Game of Life is important here.²⁸ The cellular automata world and its catalogue of patterns only exists due to the curiosity that it provokes due to the life

²⁶ Ivi, p. 33.

²⁷ Ivi, p. 34.

²⁸ Ivi, pp. 37-42.

like behaviour it exhibits. It is far better known and studied than other, similar, rule sets. My point here is not that the automata world is fully determined, a point that L&D raise, but that it only exists as a living system in its relation to us (and our pattern searching computers and algorithms). Two systems, the automata rule set and us, linked together to catalogue and explore the meaningful patterns that emerge. It is this intervention between two heterogeneous systems, the encounter that captures the energy of one system, human curiosity, and its attendant technology, in the production and process of another. And the patterns of the Game of Life have established themselves beyond the limits of just a single rule set, gliders in particular have become a mainstay of cellular automata study, and have an influence far beyond its hobbyist beginnings and home in computer science. The sense of the symbolic communicates beyond its initial site.

We are back at the level of Deleuze's symbolic. What is significant about Dennett's paper is to focus on how these symbolic elements, or real patterns, communicate a scientific structure. The emphasis on prediction fixes the relation into an intentional relation, there is one system that has an interest in a second, and the symbolic meaning is fixed in favour of this first system and its interests.

This comes out in the culminating example of the paper. Dennett commits himself to the position that two rival interpretations of a given situation can only be differentiated and selected between on the grounds of their predictive power. If both theories make different predictions, but are, in general, equally successful then each theory, and the patterns that they recognize and track, are equally real. This demonstrates the ultimate limit of grounding a philosophy of the encounter solely on predictive power. What can two theories, and their patterns, equally successful in their predictive power, communicate to each other? Nothing. But, beyond this predictive stalemate we always feel that there is some excess, something to meaningfully differentiate between the two. L&D want to resist the collapse of

scientific practice into a wholly instrumental view, one that would embody the worst vices of speculative metaphysics.

4. Ladyman and Ross and theory change

To avoid the unpalatable conclusion of Dennett's paper, L&D seek to show how the special sciences are inevitably tied to pragmatic concerns, inherent in the specific choice of their subject, which fixes a scale and perspective for that science.²⁹ Only fundamental physics avoids this narrow perspectivism. Although it is in no sense finished or complete, fundamental physics is our most general science, it represents our most general view, the background against which every special science makes its selection and chooses its focus.³⁰ Fundamental physics can then be used to bring unity to the apparent partial disunity of the special sciences, not as a base to which all other sciences could, or should, be reduced, but as a ground to support and co-ordinate the other sciences into a hierarchy of dependence.³¹ The role of metaphysics will be to realize this unity.

In order to pursue this unifying role of metaphysics, under the sign of fundamental physics, it will first be useful to understand the unity of the individual special sciences and especially the role of theory change. L&D introduce the idea of a notional world in order to describe how the special sciences are constrained in order to recognize real patterns that only become stable and persistent under these conditions; conditions that are taken as given. These could be thought of, in a transcendental sense, as conditions for the possibility of pattern recognition. But what do L&D take real patterns to be? Their more precise definition of a real pattern is as follows:

To be is to be a real pattern; and a pattern is real if

²⁹ Ladyman (2007), pp. 249-250.

³⁰ Ivi, p. 251.

³¹ Ivi, pp. 252.

- (i) it is projectible under at least one physically possible perspective; and
- (ii) it encodes information about at least one structure of events or entities *S* where that encoding is more efficient, in information-theoretic terms, than the bit-map encoding of *S*, and where for at least one of the physically possible perspectives under which the pattern is projectible, there exists an aspect of *S* that cannot be tracked unless the encoding is recovered from the perspective in question.³²

The information theoretic measure of structure becomes the most important measure, giving rise to their fully-fledged theory of structural realism, which they call Information-Theoretic Structural Realism (ITSR).³³ Clause one reiterates Dennett's commitment to prediction; a real pattern is one that can be used to project the behaviour of a system. Clause two gives a definite way to measure the reality of a pattern in terms of its ability to compress information about a physical system. The second clause appears to be a robust and objective measure, but in practice it turns out to be problematic. To revisit an issue raised above, how do we know how much information the bit-map encoding of the real pattern contains, or if this is even an appropriate way to talk about the original pattern? If I record a live music performance in an uncompressed digital format, then that recording will have measurable information content, but it does not seem possible to measure the difference in information content between that recording and the original performance. I can go on to compress my original recording, to produce a new copy of the recording that is comparable, in terms of measurable information content, with the original recording.

L&D recognize this issue, stating: ‘...one can meaningfully talk about “the” bit-map encoding of *P* only relative to some background structuring of *P*. Such background structures are

³² Ivi, p. 226.

³³ Ivi, p. 238.

always presupposed in scientific descriptions'.³⁴ This gives us an insight into the structure of the sciences, and the importance of theory change, progress and succession for scientific thought. Every recognized science finds itself already underway, already in the in the middle of an established practice. What is presupposed, in the quotation above, is a history. Every special science is grounded in a prehistory where its main concepts arise as curiosities or extreme phenomena in some more established practice/science. This prehistory can only be read retrospectively from the viewpoint of the established science, but this established position does not arise with the first systematic theory that fully focuses on the real patterns of interest. The established position only arises with the second theory, the first successor theory, the first improvement. The presuppositions required for a nominal world require a pre-theoretical stage that has gone through at least two stages of theorization in order to establish the background necessary to provide the stability for the propagation, investigation and control of real patterns. Bueno, French and Ladyman make this point concisely:

It is not the case that we have, in some sense, “raw” structures and we then seek to establish set-theoretic relations between them; rather it is that we—philosophers of science, that is—are presented with the structures that arise out of scientific practice and we then characterise, or, if one prefers, represent, these structures in such a way as to illuminate those features that we, as philosophers of science, are interested in.³⁵

Theory change is essential for science, and this is the most compelling aspect of L&D's theory. To be is to be a real pattern, and to be a real pattern is to be able to measure the increase in predictive power, or projectibility of a pattern from one theory to another. This is the structure of the sciences; the real patterns only become truly recognized in their persistence between

³⁴ Ivi, p. 232.

³⁵ Bueno (2012), p. 45.

theories, in the partial isomorphisms that can be retrospectively constructed to recover the successful parts of previous theories. Ontological dependency has been reversed, the real patterns that emerge in a given theory are no longer secondary in relation to the primary commitments to the “things” that constitute a theory; its atoms, elements, or primary forces, for example. The patterns that persist, that are communicated between theories, are now primary and their realization, in particular theories, are secondary. L&D do not ask us to do without things, but only to realize that they are derivative and dependent on real patterns, even though these patterns are always expressed by way of the “things” of a given theory. The character of the sciences is to recognize its patterns only in terms of increased predictive power or efficient compression.

This recognition that science always already finds itself within a sequence of mathematical theories, or models, allows them to abdicate responsibility for metaphysics to talk about the immeasurable excess of the real, that initial encounter and selection. Philosophical metaphysics should not try to talk about the “raw structure” beyond its mathematical models and the relations between them; such speculation is empty or poetic, not usefully scientific/naturalistic.³⁶ For both Graham Harmann and Jack Ritchie, two philosophers coming from opposite ends of the philosophical spectrum, this is a problem. Harmann, who is happy to endorse an inflationary view of objects/things, is keen to point out the inability of L&D to speculate on the difference between physical reality and our mathematical representations, and their awkwardness in approaching this issue: they simply do not know what the relationship is, refuse to speculate on it and simply accept it as given.³⁷ For Ritchie, the question as to the difference between mathematical structure and physical reality is a compulsory question for the philosophy of science.³⁸ The realist claims of a naturalist philosopher of science must step

³⁶ Ladyman (2007), pp. 158, 247-248.

³⁷ Harmann (2010), p. 783

³⁸ Ritchie (2010), pp. 680-681.

over this boundary, and say something about the physical nature of reality, beyond its mathematical structure. Ritchie believes it is necessary to make sense of the claims of OSR and to properly claim the title of being a naturalist, by giving an account of the difference (or identity) between our mathematical theories and physical reality itself. This request to just accept the givenness of the world-structure is seen in terms of L&D's praise for the institutional structures of science (peer reviewed journals and funding applications/bodies, for example) as error filters, and our only means of demarcating between science and non-science.³⁹ These institutional structures are, in lieu of a complete science, or an absolutely objective measure, our best pragmatic means for implementing scientific practice and progress.

L&D's best defence of their position is seen from their positive account of the role of the philosophy of science, rather than dwelling on what it cannot, or should not do. This positive role is to unify the sciences under the authority of fundamental physics.

Central to the aim of unifying the sciences is the distinction between how real patterns function in the special sciences in contrast to fundamental physics. L&D present the special sciences as creating, and being tied to, nominal worlds, which signal the constraints, especially in scale, necessary to provide the context to stabilize certain patterns of interest. Stated in their own words:

Special scientists assume, at least implicitly, that all real patterns they aim to track must be stabilized by *something* against entropic dissolution... In our terms 'resistance' can be interpreted here as referring directly to the extent to which a pattern supports projectibility by physically possible observers.⁴⁰

In this presentation we hear the strong echo of Dennett's emphasis on patterns as, by definition, candidates for pattern

³⁹ Ladyman (2007), pp. 28-34.

⁴⁰ Ivi, p. 250.

recognition by an observer and in terms of their special interests. The desire to differentiate fundamental science (currently fundamental physics) from all other special sciences will find its voice in the language of a science purified of any specific interest, and therefore freed from the subjective perspective conditioned by these interests. They are tentative, despite the Kantian overtones, of calling the patterns of fundamental science universal patterns due to the provisional nature of our current best fundamental science.⁴¹ Fundamental physics, as it stands, is not the last word in science, but it does hold an autonomous position relative to the other special sciences, it is the most general science with the widest scope and its results must hold in all the domains of the special sciences. The aim of philosophical metaphysics then is not to place itself beyond fundamental physics and empirical science, as the final real basis of Nature, but to examine and realise the unity, which means the consistency, of all the sciences. This is the more formal statement of the Primacy of Physics Constraint (PPC):

The hypothesis that there is a true fundamental physics explains our observation of the PPC: every measurement of some real pattern on a scale of resolution appropriate to a special science that studies real patterns of that type must be consistent with fundamental physics.⁴²

In lieu of a completed fundamental science, we use our best theory, currently found in fundamental physics, to fashion science into a consistent unity. The main upshot of this is that where a special science produces results or theories that are inconsistent with fundamental physics, it is the special science that is expected to change, giving a rather authoritarian character to fundamental physics. Philosophical metaphysics then concerns itself with enforcing this authoritarian rule of consistent unity.

⁴¹ Ivi, p. 251.

⁴² Ivi, p. 252.

One of the main themes in the analysis of Deleuze's essay was the recognition that every structure of linked territories (a nominal world) is the result of an encounter that embodies an excess: the production of the symbolic, or the recognition of real patterns, entails an excess that escapes the system, and can only appear as a contingent choice, or selection within the structure, or world, itself. This is the background that L&D talk about; every established science (including fundamental physics) always already finds itself within such a nominal world, with its presuppositions and accepted norms/history.

This is not a limitation, but necessary for the process of actualization, that is, for a meaningful, consistent, expression of reality, Nature or a world. This is something that fundamental physics is no more capable of escaping than any other science. The name that Deleuze gives to this something against which a nominal world, or structure, resists in order to realize its patterns, is the empty square. Each science is brought to the edge of inconsistency by its empty square, the idea that motivates it, but which is never fully captured or expressed within the frame of a theory. In order to be able to give a consistent expression it must exclude something, and in doing so every nominal world remains open, animated and living.

To give a brief example, take biology and look at some of its central ideas, such as life, organism and individual, these central concepts motivate the science without ever conclusively being pinned down or defined, with any accepted view carrying a sense of pragmatic limitation, or bias of interest.⁴³ For Deleuze, the totality, or unity, of the sciences is real but it is inconsistent, expressed in every consistent science by a sense that escapes it. The unity of the sciences lies in their shared structure, and in their individual consistency; each has a sense that gives a trajectory to their progress through theory change. This trajectory needs a background against which to plot its course, and needs a history from at least one theory to another in order

⁴³ Bouchard (2013).

to plot a trajectory, giving the science as a whole meaning and sense.

In this model, science as a whole cannot be conditioned by one of its elements, such as fundamental physics, in the way that L&D prescribe. Within science, as a whole, there may be nodes of problematic interest, where the results of specific sciences appear to be in contradiction to each other, but each such case must be treated individually. There is no value in presupposing the truth of one science as outranking another, and therefore giving preconditions to the creative communication opened by the problem at the boundary between two sciences. Take the well known relationship between fundamental physics and cosmology, here there are examples of fundamental physics predicting physical objects, such as black holes, but there are also many examples of cosmological data contradicting fundamental physics, such as Einstein's abandonment of the cosmological constant, and revisions to fundamental physics motivated by the observations of an accelerating expansion to the universe. It is not the case that fundamental physics is used to reform contradictions it finds between itself and other sciences. Contradiction simply gives rise to a problematic site, a point of communication, instigating creative speculative responses that give free reign to what may be revised, incorporated or rejected.

5. Conclusion

Trying to give a unified and consistent picture to the whole of science is as stifling under an abstract and empirically unfounded metaphysical system, which L&D rightly challenge, as it is under the empirically motivated guidance of our best fundamental science. One possible response that we can draw from Deleuze's analysis of structuralism is that the unity of science is not a consistent unity but an inconsistent unity.

The sciences form a unified response to the World, or reality, which is their shared structure, as outlined in L&D's position of

Ontic Structural Realism (OSR). The sciences provide a number of structurally similar expressions of reality, in terms of real patterns, predictive power and, especially, the preservation of predicatively useful real patterns across theory change. This expression of reality is precisely in terms that are internal to the sciences themselves, and gives rise to the particular potential for communication between the sciences. The sense of every particular science expresses a trajectory that extends beyond the measurable limits of its theoretical frame, a trajectory that can suggest potential connections, convergence or contradiction with other sciences in an informal space. But, because of the structural character shared by the sciences, these informal connections always hold the promise of scientific formalization: the incorporation of one science under another, in a form of reduction, or the formation of a new science, not reducible to either of its motivating predecessors. The unity of science is therefore loose, and its borders are open. Although the symbolic elements, or real patterns, that gain a certain independence and freedom from their original domain are likely to circulate within the unity of science, there is nothing to stop the trajectory of their sense carrying them beyond the sciences and finding adequate expression in other areas, such as the realm of aesthetic expression. And, of course, this commerce is two-way. Science often expands by turning its attentions to areas previously considered beyond its scope.

The reduction of what makes a pattern interesting, and therefore a real pattern, to its capacity to be used to predict or compress information is characteristic of science, but cannot fully encompass the meaning of “interesting”. The way in which two heterogeneous systems can become coupled, bound by an interest that links the two is far broader than that of successful prediction. Dennett’s passing concession to other aims beyond predictive leverage is cursory, as he immediately states the dependence of these other interests on predictive power. The implicit claim here is that predictive power is the ground for

these other, further interests, rather than a more open idea of a mutual interdependence between these interests.⁴⁴

The aim of this paper has been to suggest that science is more open to the non-scientific than it thinks, and not merely as a resource to be mastered. Sense is not restricted to circulating through exclusively scientific circuits. There are other formal structures of thought, or analysis, that are not centred on prediction, and which produce a very different, more horizontal structure. Think, for example, about the methods and aims of artistic or literary analysis, where the study of particular styles and techniques does not aim to tell a progressive story, or aim at a program of making better paintings or novels. Rather, this study makes the plurality of practices in art and literature communicate with each other, making their specific influence on any new form of creative production less predictable. This is in contrast to the very particular lines of influence drawn in the sciences, expressed through theory change and captured in the history of named special sciences.

Although the sciences have a special relationship with other sciences, when their expression extends beyond the measurable limits of their theoretical frame, they are open to an informal communication with any other form of thought. Deleuze's thought embodies this openness, not as a desire to elide the difference between science and non-science, but to show how that difference does not preclude science from positively interacting with other forms of thought, to recognize that science does not have a monopoly on formal thought, and that other structural forms of thought are both possible, valuable, and may even constitute knowledge. Although the focus of this paper has been on Deleuze's early essay 'How do we Recognize Structuralism', in his last work with Felix Guattari, he returns to look at what constitutes the specific character of science as one of the three major strands in *What is Philosophy?*.⁴⁵ Harmann

⁴⁴ Dennett (1991), p. 29.

⁴⁵ Deleuze (1991/1994), see especially Part Two, Chapter 5: Functives and Concepts, pp. 117-133.

makes a similar point in his assessment of *Every Thing Must Go*, noting that scientists rarely ask philosophy to keep house for its various theories and areas of interest, but instead often turns to philosophy for speculative invention, to think beyond science, or to think without the burden of experimental evidence and quantitative techniques.⁴⁶ For example, look at the influence of Eastern philosophy on the pioneers of quantum theory, especially Schrödinger's interest in Vedanta and the Upanishads.⁴⁷ Here the speculative and even mystical elements of philosophy, found in Schopenhauer and Indian philosophy are employed in the creation of a new scientific worldview.

It is not the material that is being analysed that constitutes an area as scientific or not, but the structure of that analysis. This leads to a position of weak naturalism, compatible with both Deleuze and the aspects of L&D endorsed in this conclusion. There is nothing, no area of study, material or thing, which could not be subjected to a creative/productive scientific analysis. This position is weak as it does not demand that everything should be subjected to such an analysis, or that science is either the only or best for thought to engage with the world.

In conclusion, it is possible to demarcate between the sciences and non-science. Science, when understood correctly, is a valid and adequate expression of this inconsistent whole that we variably name as Nature, the World or Reality. By creating an ordered hierarchy, science creates the unique structure of progress, based on the measure of increasing predictive success and accuracy. But it cannot be seen as making any move to exhaust Nature; with every progressive step in science we are no closer to reducing Nature to a naturalistic scientific whole, or of transforming the totality of the World into a consistent whole. Science presents only one of the many structures that can capture interest and develop real patterns; it is only one of many adequate expressions of Reality.

⁴⁶ Harmann (2010), pp. 785-786.

⁴⁷ Götschl (1992), pp. 11-13.

References

- Bouchard, F. and Huneman, P. (eds.) (2013), *From Groups to Individuals: Evolution and Emerging Individuality*, The MIT Press, London.
- Bueno, O., French, S. and Ladyman J. (2012), “Models and structures: Phenomenological and partial”, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, Vol 43, pp. 43-46.
- Deleuze, G. (1972), “How do we Recognize Structuralism” in Deleuze G., *Desert Islands and Other Texts: 1953-1974*, trans. M. Taormina edited by D. Lapoujade, Semiotext(e), 2004, pp. 170-192.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1991), *What is Philosophy?*, trans. G. Burchell and H. Tomlinson, Verso, London 1994.
- Dennett, D. (1991), “Real Patterns”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, No. 1, pp. 27-51.
- Dosse, F. (1991), *History of Structuralism: The rising sign, 1945-1966*, trans. D. Glassman, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.
- Götschl, J. and Leinfellner, W. (1992), “Introduction” in Götschl J. (ed.), *Erwin Schrödinger’s World View: The Dynamics of Knowledge and Reality*, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Harmann, G. (2010), “I am also of the opinion that materialism must be destroyed”, *Environment and Planning Society and Space*, Vol 28, pp. 772-790.
- Ladyman, J., and Ross, D., *Every Thing Must Go*, Oxford University Press, London 2007.
- Ladyman, J. (2007), “On the Identity and Diversity of Objects in a Structure”, *The Aristotelian Society*, supplementary Vol. LXXXI, pp. 23-43.
- Ritchie, J. (2010), “Naturalized Metaphysics”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 18(5), pp. 673-685.

Abstract

Structuralism is an ambiguous term, finding a home in both continental and analytic schools of thought. The title of this paper seeks to find common ground in the use of this term, and to use both traditions to contribute to the current debates surrounding structural realism in the philosophy of science. The paper's title makes reference to both Gilles Deleuze's overview of the structuralism of the 1960/70s in French philosophy and social sciences, found in his well known essay 'How do we Recognize Structuralism?', and the contemporary structural realism, as developed by James Ladyman and Don Ross in their book *Every Thing Must Go*. Common aspects in both Deleuze's and Ladyman and Ross' analysis will be brought out via Daniel Dennett's development of "real patterns" and the problem of theory change, while the co-ordinating and unifying role of fundamental physics will be challenged.

Keywords: Structuralism, Structural realism, Philosophy of science, Reality, Scientific theory

FORUM

DOMENICO CORTESE

**Logics of agreement.
Quine's naturalism between pragmatism
and a Derridean *impasse***

1. Rorty on Quine: why neo-pragmatism needs to examine essential structures

A demanding reading of the chapter about *Privileged Representations* and *Epistemology and Psychology* of Richard Rorty's *Philosophy and the mirror of the nature*¹ can convey the sensation that the greatest resource, on the one hand, and the greatest weakness, on the other hand, of the neo-pragmatist's work is the deep co-implication – which it develops – of the concepts of the scientificity of an investigation and the particular intellectual purpose of such investigation. For the idea of such a co-implication is able to back up the distinctly pragmatist and anti-representationalist view Rorty intends to foster as well as its opposite.

In such chapter, in fact, Rorty recalls Willard Quine's solution to the issue of what is called “epistemological justification”, claiming that this latter's attempts to overcome and “replace” the epistemological value traditionally attributed to linguistic “obscure entities” through the assertion whereby a sentence or a theory «A is epistemologically prior to [a sentence] B if A is causally nearer than B to the sensory receptors»² produces a theoretical fallacy. According to Quine, «if we are seeking only the causal mechanism of our knowledge of the external world, and not a justification of that knowledge in terms prior to science [...] we can look upon man as a black box in the physical world, exposed to externally determinable stimulatory

¹ See Rorty (1979).

² Ivi, p. 85.

forces as input and spouting externally determinable testimony about the external world as output»³.

Rorty is consistent with his own neo-pragmatist assertion, whereby any “objective” observation and scientific theory is a matter of “conversationally shared forces”, when he comments on Quine’s position by claiming that, if there are indeed no epistemological criteria to establish what real data are, Quine’s suggestion «does not resolve a dilemma which has plagued epistemology. Rather, it lets epistemology wither away»⁴. In effect, according to Rorty, we simply have, on the one hand, things such as the conversationally agreed system of forces which coincides with the observation data and theoretical parameters of what we call “psychophysiology”, in order to “cover causal mechanisms” – or, better, in order to spread within a community the language-game and forces-game established through the creation of a certain way of moving our forces and of arranging our “world”, which we call “verification of causal mechanisms”. And we have, on the other hand, things such as “sociology and history of science” to note the occasions in which the conversationally agreed systems of forces which coincides with observation sentences «are invoked or dodged in construction and dismantling theories»⁵. If this is the case, therefore, when we draw a distinction between what is “given” and what is “inferred” and when we arrange a relation between physiological stimuli, data and observation sentences, we are simply structuring a discourse, an agreed and useful system of forces which we take as coinciding with the total perception of our “experience”. We would not state a relation between our knowledge and an objective “external world” but, to recall Quine’s definition, we would rather conversationally elaborate ourselves as being a certain “black box” through the elaboration of a certain – “contingent” – discourse which coincides with our “world”. We may talk, Rorty says, «about irradiated patches on

³ Ivi, p. 224.

⁴ Ivi, p. 255.

⁵ *Ibidem*.

a two-dimensional retina or pulses on the optic nerve, but this will be a matter of choosing a black box, not of discovering touchstones for inquiry»⁶.

This is a point, though, where we sense a conflagration in Rorty's co-implication of what is, for him, the scientificity of a theory, the purpose of a science and the tradition which is typically engaged in achieving such a purpose. For Rorty ascertains an ontological equivalence between what, for a tradition, is "epistemologically justified" and what is read, by an author, as a "historical narrative". He thinks of philosophical and scientific problems as «artifacts of a historically contingent, hence optional, constellation of ideas»⁷ and strongly denies «what Quine called "essentialism" – the notion that one could distinguish between what people were talking about and what they were saying about it by discovering the essence of the object being discussed»⁸. According to him, therefore, any "conversation within a community" is an issue of shaping and defining a certain "field of forces", a structure which, for instance, we call "objectivity" when it is largely shared among individuals.

This would be, in the end, what any intellectual tradition concerns: dealing with such structures of forces in order to reach a purpose. Once an ontological equivalence among «conversations» of different traditions is stated, though, the validity of Quine's commitment can only be negated if we demonstrate that there is the danger that his method will be able to betray his "tradition" purpose – or, if we want to attain to the very tradition supported by Rorty, if we demonstrate that Quine's method would be useless or harmful for the community it is applied to.

The question which needs to be answered in order to assess Rorty's assessment of Quine's approach is, therefore: does Rorty's argumentation succeed in doing one of these two things?

⁶ *Ibidem*.

⁷ Guignon, Hiley (2003), p. 62.

⁸ Rorty (1979), p. 268.

Has Quine's purpose «to establish a certain conceptual scheme of the world whose capacity is to arrange and fit the disordered fragment of sense data»⁹ been evaluated in respect of its own internal coherence or, rather, in some "legalistic sort of way" – with strict adherence to the coherence of Rorty's language? A way whereby Quine's notions as "causal proximity" and "matters of fact" lose the function they were created for and, therefore, their legitimacy?

Rorty's criticism of Quine's notions of "neural input" and "information" can fulfil its own task only by showing that Quine's language, while talking about these scientific frameworks, fails to refer to "objects" – fields of forces – which would effectively exist as long as they are structured by and coinciding with an agreement within "Quine's" community – the community of scientists, for instance; or the community of those who think that the world "can be completely described in an extensional language". But once we recognise that Quine is proposing a methodology whereby «the predicates appropriate to science are those which expedite the purposes of intersubjective confirmation and theoretical clarity and simplicity»¹⁰, and we clarify it through the terminology we have used so far by identifying in "clarity" and "simplicity" a manifestation of very shared and "less changing" structures of forces throughout the tradition of a community, it is hard to see how could Rorty's remarks do so. The very purpose of Quine's "regimentation of language" as methodology, in fact, is to recommend the use of the tools – syntax, logic, words – coinciding with the forces which would be able to make the regularities, the linearity and the agreements present among the structures of forces which we and our environment are "stand out" the most.

From a Quinean point of view, such an attempt to make this "agreement of structures" show up within a community – or within a human's relation to her environment – is not different

⁹ Quine (1963), p. 16.

¹⁰ Quine (1966), p. 232.

from the motion of making “constant” structures of forces emerge. The greater reality of bodies, data or objects Quine talks about, therefore, would refer to such a bigger agreement and regularity among forces and, consequently, to the actual existence of such constant structures among a community. It is important to note that when we say that Quine’s method aims at this from “his point of view” it means that it is the structures of forces which coincide with “Quine’s community” which is formed and operating in order to pursue that purpose, the purpose of making “constant structures of forces” arise.

To specify “from a Quinean point of view” does not mean that there is another point of view within which such an “agreement of structures” is interpreted in a right or different way. It means that another point of view would operate and would be formed in order to pursue another kind of agreement among forces, an agreement – like Rorty’s – which does not necessarily involve the “constant structures” typical of Quine’s own tradition. In order to criticize Quine’s tradition, therefore, a neo-pragmatist, holistic, “ironist” and historicist attitude cannot and should not blame Quine’s purpose and its presuppositions as such but, rather, it should examine whether such a purpose may lead to an unsatisfactory situation, whether because of the facts that “constant structures of forces” only emerge in a very problematic way or because the consideration of these structures cannot, in any case, coincide with an “useful” kind of agreement.

The recall to “two different kinds” of agreement to underline the legitimacy of Quine’s method specificity in respect to Rorty’s may seem puzzling. But it is actually consistent with Rorty’s own rejection of “essentialism” in order to evaluate the pragmatic suitability or “utility” of a community purpose. An “essentialist” tendency, in this case, would be one which would interpret the field of forces operating and enhanced by Quine’s method – within “Quine’s human environment” – through the parameters and the context of forces typical of another human environment. As Rorty says, by referring to Quine’s own illustration of the “first dogma of empiricism”: «[essentialism is]

the notion that one could distinguish between what people were talking about and what they were saying about it by discovering the essence of the object being discussed»¹¹.

Once we accept – as Rorty should suggest to us – what “Quine’s” intellectual environment is talking about – and not what this environment “would be really talking about”¹² – would we still find a notion like “observation predicate” seen as product of intersubjectivity¹³ being in contradiction with the idea of depicting a real structure of reality? In *Philosophy and the mirror of the nature* Rorty appears to blame Quine’s reference to notions like “stimuli”, “information” or “observations” as some sort of epistemological essentialism, but he omits to deeply analyze, as we would expect, the pragmatic level and purpose of such “essences”. Rorty does not demonstrate how Quine’s conception of agreement would be likely to produce inconsistencies with its own purpose – that is to say, with the final pragmatic benefits as considered by “Quinean” community. Rorty does not take into account, in other words, what the “essences” of Quine’s “essentialism” and of his own “anti-essentialism” are pragmatically supposed to be.

Pragmatically considered, for instance, experiencing “causal mechanisms” can be seen as coincident with being within a field of forces whereby a kind of agreement within a community manifests itself through certain configurations revealing themselves to be necessary to appear for certain structures transformations to occur. Quine’s consideration of causal proximity as pragmatic substitute of classic epistemological justification, similarly, can be seen as the research of the most linear, the clearest and simplest – and, therefore, most “stable”

¹¹ Rorty (1979), p. 268.

¹² See *ivi*, pp. 266-270.

¹³ «The mark of an observation predicate is, roughly speaking, agreement among speakers of a language in their dispositions to apply the predicate to or withhold it from demonstrated items on the basis of their current observations of those items. This notion of *observation predicate* is drawn from the biological-psychological theory of language to which Carnap alludes in “Testability and Meaning.”» (Ricketts 2004, p. 198).

and most likely to be “objects of agreement” – configuration or connection between the field of forces we call “stimulations of our sensory receptors” and the one we call “sentences”. Quine’s “essentialism” would be, in effect, his being rigorous in searching the underlying structures of forces which are most constant and most likely to be shared among human beings; his undertaking a rigorous (“scientific”) research on the implicit structures of agreement which characterizes a world or a human tradition. Such a vision of what essentialism is would even agree with a holistic conception of reality as a relation of forces which do not own an intrinsic feature. The non-existence of an intrinsic feature, in fact, would not be at odds with the existence of a constant or more constant structures of forces.

If “pragmatism” is a conception whereby we act according to our being (in) a position within a field of forces, a pragmatic justification of the real existence of something and of an “essential” structure disregards any need of referring to an a priori ontology in order to state the degree of “reality” of a structure of forces. The real existence of something is, we can say, “produced” by the constancy, diffusion of a configuration of forces – which makes terms such as “real” or “illusory” tools to indicate the degree of some elements in bringing agreement and, therefore, of the underlying diffusion and “structurality” of their configurations: «What then does our overall scientific theory really claim regarding the world? Only that it is somehow so structured as to assure the sequences of stimulation that our theory gives us [sic] to expect»¹⁴.

Rorty anti-essentialism – his dismissing any resort to an intrinsic ontology – would need to get in depth in the essential examination which a rigorous pragmatic achievement of his own purpose would require, without favouring his own criteria of “legitimacy” in respect to the very pragmatic privilege and legitimacy – which we find in Quine – of the existence of “matter of facts”, “stimulations”, “information processing” and

¹⁴ Bayer (2009), § 3.

of their “limning the ultimate structures of reality”. As B. Bayer comments the passage we have just quoted:

In mentioning the structuring here, Quine might mean that we refer to underlying essences which somehow order our sensations, as in a two-factor theory of reference. But what is important for Quine, who disavows the naturalistic respectability of natural kinds, is that any number of possible reference schemes can exhibit the same structure. There is a fine line, then, between the possibility of the world’s exhibiting the same structure through many different ontologies, and our experience having the same structure, regardless of the world’s ontology. When speaking on the meta-level, it is hard to see whether the naturalized epistemologist is committed to structural realism or simply to phenomenalism¹⁵.

A pragmatic approach leads us, here, to a pragmatic foundation and explanation of what would be the essential, underlying structures of agreement according to Quine’s community and purpose¹⁶. Rorty, by contesting that certain

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ This point of view about a pragmatic justification of the belief in more constant and structural configurations of forces within a world – which we can highlight by an analysis on how the pragmatic structures and implications typical of our own context behave – can be put into dialogue, for instance, with Robert Brandom neo-pragmatic rehabilitation of the “representational dimension of the semantic content”: «The claim developed and defended here is that representational locutions should be understood as making explicit certain features of communicating by claiming – the interpersonal giving and asking for reasons. The context within which concern with what is thought and talked about arises is the assessment of how the judgments of one individual can serve as reason for another. The thesis is that the representational dimension of propositional content is conferred on thought and talk by the social dimension of the practice of giving and asking for reasons. Logicians typically think of inference as involving only relations among different interlocutors. However, discursive practice, the giving and asking for reasons, from which inferential relations are abstracted, involves both intercontent and interpersonal dimension» (Brandom 1994, p. 395). From our perspective, Brandom’s practice of “interpersonal giving and asking for reasons” can be understood as the process of making the most stable and sharable configurations of forces which are underlying or “potentially present” within our context stand out. Or, also, as the action of

typologies of languages are more in contact with real data and sensory irradiations – because any different arrangement of the given-inferred distinction would be an equivalent holistic vocabulary describing the world – is only reaffirming that there can be different communities and vocabularies beyond Quine's. But because of his shirking engaging himself with a structural analysis of the possibilities of success-failure of Quine's language and purpose – an analysis which for its very being “structural” would have been, in effect, despised by Rorty as presupposing a general structural nature or essence of language – the neo-pragmatist philosopher is unable to propose a kind of language or logic which displays itself as careful and rigorous in taking into account the purely pragmatist aim of creating agreement within a community. Or, at least, he does not show himself to be more able in this than Quine.

Rorty, in other words, seems to direct his argumentation to legitimize his conception of holism – whereby distinctions such

making explicit the hidden underlying regularities which “determine” our context configurations.

In spite of his rejection of holism – because of its denying the possibility of a “view from outside” and, thus, of a “meaning-theory” as a study of how we represent reality through language (Heck, Dummett 1998, p. 96) – we can suggest that even in Dummett's vision of a theory of meaning one can find a hint at a similar pragmatist justification of the notions like verification: «A verificationist meaning-theory must be able to derive the consequences of a statement from its content as determined by what verifies it. Correspondingly, a pragmatist meaning theory must be able to derive, from the content of a statement, as determined by its consequences, what is to count as verifying it. In both cases, the derivation will guarantee harmony within the language as a whole between the two aspects of linguistic practice» (Dummett 1991, p. 320). In this case, the necessity of «deriving what is to count as verifying a statement» – or the necessity of a «model of meaning be a model of understanding, i.e. a representation of what is known when an individual knows meaning» (Rahman, Primiero, Marion 2011, p. 121) – can be read as needs of “making the most stable and sharable configurations of forces which are underlying or “potentially present” within our context stand out”. The “effect” produced by such more constant configurations standing out is “harmony within the language as a whole” between a verificationist and pragmatist practice.

as between «given» and «postulated» are never legitimized – more than to pursue a “genuine” pragmatist purpose. He seems, namely, to focus his passages on justifying, paradoxically, an essence of the language and of the world. This is a paradox because this latter concern substitutes, in Rorty’s criticism of Quine’s kind of pragmatism, what we have denominated as a more appropriate essential examination of the “vocabulary” in use; namely as a structural analysis of the dynamic and configuration of forces of a determinate context in order to evaluate the most suitable language to achieve – or to “outline” – an agreement and, also, a sharing of benefits within a certain human tradition. It is interesting to note, in this way, that Rorty turns out to be not essentialist enough in his pragmatic analysis because of his being too essentialist in his “ontological” one.

2. Quine’s search for common grounds as an ethical prudence

It is important to underline, now, how the concept of “purpose of a tradition” – as we have articulated it throughout the contamination of Rorty’s and Quine’s language – carries a distinct purport. We can interpret it, in fact, as the very general sense – in its “universal” validity, we dare to say – of the purpose of pursuing a more suitable vision of reality which would allow us to dwell in the world in a “better way”, mostly by tracing an agreement as large as possible – within ourselves or our community – about what are the values we deal with and what they should become to be more likable.

If we are “Rortyan” we perceive that, within our community, a honest survey of a greater agreement is pursued by arguing in favour of a holistic structure of reality which essentially does not admit any reason for epistemological premises or data-hypotheses distinctions. We perceive that «anything could be made to look good or bad, important or unimportant, useful or useless, by being redescribed»¹⁷ and, therefore, we try to track the most “agreeable” description which can exist within a context. An essential analysis of what possibilities the structures

¹⁷ Rorty (1989), p. 7.

of forces we live in can offer us is carried out in such a specific way.

The “same” essential analysis ends up assuming different connotations if we live within a community – like Quine’s – in which individuals agree that the structures of forces we live in can offer us the possibilities of outlining specific constant values we would be able to lean on. Such an agreement among individuals would not be an a priori epistemological point of view but, circularly, a “realization” of what the pursuing of that general sense of the purpose of tracing “an agreement as large as possible about what are the values we deal with” effectively tells us within our specific tradition and environment. That is to say that, if Quine’s “general” purpose is to search the possibilities and the conditions of a greater agreement, it can only be an effective measurement of such an agreement within an environment which pushes Quine to consider certain structures as carrying a greater linearity, constancy and clarity. In order to assert that the vagueness and untidiness of the common man’s ontology is cleared away with the technical instrument of first-order predicate logic with identity, or “canonical notation”, Quine must have necessarily perceived and verified that within a specific context – which may have been his intersubjective experience with his “common men’s” community as much as with his community of logicians – a tendency exists whereby, for instance, the sentence “Tom believes that Cicero denounced Catiline” would be clearer and more widely understandable in a, respectively, nonreferential sense, referential in regard to Cicero and referential one in regard to both Cicero and Catiline if its opaque meaning is formulated and examined in the following logical syntax

Tom believes [Cicero denounced Catiline],
Tom believes x [x denounced Catiline] of Cicero,
Tom believes xy [x denounced y] of Cicero and Catiline¹⁸.

¹⁸ Quine (1960), pp. 148-167.

Rorty does not commit himself to object to the possibility of greater agreements like this; he does not show, in any case, why this method would be fallacious in order to produce a more agreeable vision of reality. In his contesting that the world can be completely described in such logical languages while it can also – given its holistic structure – be equivalently described in a purely intensional one¹⁹, he neglects the entire discussion about the “very general sense” of the purpose of a “tradition” as “pursuing a more suitable vision of reality mostly by tracing an as large as possible agreement about what the values we deal with and what they should become to be more likable are”. Rorty fails to recognize that within Quine’s method and intellectual environment the research of «the most stable and sharable configurations of forces which are underlying or “potentially present” within our context» is effectively measured as the most efficacious technique to reach the purpose above. He does not take into account such a possible efficacy in the use of languages like extensional logic or, for instance, in the analysis of «perceptual similarity of the global stimuli»²⁰ in order to determine an agreement within a community about “what are the values we deal with” and, consequently, an easier agreement about “what they should become to be more likable”.

Rorty overlooks a critical analysis of the harmony and the agreement within a language community to which a consideration of concepts such as “global stimuli”, “general expectation”, “observation sentences” seems to commit itself in order to depict a sharable – and, therefore, justifiable – “structure of reality”, made of nerve endings, stimuli, observations and developments of scientific laws²¹. The theoretical function of notions as “observation categoricals” and the other Quine’s “naturalist” concepts is to convey a certain method to make the underlying structures harmony and constancy among individuals stand out in the simplest and

¹⁹ See Rorty (1979), p. 204.

²⁰ See Quine (1998), § II.

²¹ See *Ibidem*.

clearest way. A method using scientific languages capable of talking, in the most unambiguous and least vague way, about when «all members of a language community are disposed to agree on the truth or falsity of [...] a sentence on the spot, if they have normal perception»²² and of using such determination as a criterion for constructing the most suitable vision of the reality.

If we want to evaluate such criteria efficacy, we would need to identify our argumentations with a model of rationality – such as Quine’s – whereby, for instance, an assessment of decisions about human conduct or explicitly aesthetic and ethical values is perceived as too unclear and, therefore, an onerous, delicate task for a philosophical investigation: «inspirational and edifying writing is admirable, but the place for it is the novel, the poem, the sermon, or the literary essay. Philosophers in the professional sense have no peculiar fitness for it. Neither have they peculiar fitness for helping to get society on an even keel, though we should all do what we can»²³. Such a model of rationality, whereby the greatest hope to set up an agreeable model of reality is to be fulfilled through a “maximization of clarity and objectivity” of our respective perceptions and “ontological commitments”²⁴, is likely to sense the danger that the practice of «making the vocabulary one favours look attractive by showing how it may be used to describe a variety of topics»²⁵ may turn out to be a random, arbitrary imposition or a dosage of palliative convictions. This model of rationality would propose, rather, a survey of the most shared “structures of forces” within a context, in order to rigorously outline a common ground, so to make misunderstandings less frequent and human cooperation more efficient – so to make, in other words, the attempt to “do what we can” easier.

²² Ivi, p. 22.

²³ Quine (1981), p. 193.

²⁴ See Hylton (2007), p. 12.

²⁵ Rorty (1989), p. 9.

3. Derrida and “agreement” as a contingent modality of reciprocal roles

Once this understanding of Quine’s intellectual purpose and of its relation with the “general sense” of a tradition purpose sketched above is hypothesized, one cannot ignore that the problem of how to evaluate the efficacy and suitability of a similar position has become more puzzling. And this is because of the very factor which is overlooked by Rorty: the necessity of studying the particular analysis of the essential structures «of agreement» of reality and of language typical of Quine’s contingent context, in its very specificity and uniqueness. We find ourselves, in fact, in front of a paradoxical determination of what should we consider as an “investigation about the essential structures of reality”, because what is classically seen as the research of – by definition – universal ontological features envisages here, on the contrary, indefinitely different outcomes according to the indefinitely different structures of forces which constitute any single context, community, tradition. All this implies that only a real immersion into the contingent structures of forces characterizing a specific community would own the instruments to assess the specific suitability of a philosophical position, and this claim would find Rorty’s agreement. But such a hypothetical immersion – and this is the essential contrast with the neo-pragmatist’s criticism toward Quine – would need to be not only compatible but coincident with an analysis of the essential structures of a context. The impossibility of fruitfully relying on Quine’s ideas of language and experience, from this point of view, is not provoked by this latter’s fallacious attempt to “limn the ultimate structure of reality” in his updated essentialism, as Rorty seems to claim. It is, on the contrary, brought by the fact that a fair evaluation of the pragmatic validity of thoughts such as Quine’s is doomed to be precluded by our essential impossibility of recreating “Quine’s community” and, therefore, by our inability to achieve a very essential analysis of its own structures of forces.

Are we, in this case, facing an inescapable *impasse* in our pragmatic assessment of Quine's scientific purposes? And does such a inescapability have an essential meaning in respect to a comparison of the suitability of two positions like, on the one hand, one which relies on the research of a common, clearer understanding of community languages and experiences – in order to create a “preferable situation” – and, on the other hand, one which relies on the hope to approach a similar agreement – on some “good looking vocabularies” – but is suspicious of any systematic and structural method to realise it?

To clarify this question, let us transpose it into the concrete implications it has upon our way of considering Quine's method. In effect, we have determined Quine's particular “model of rationality” as the one whereby the greatest hope to set up an agreeable vision of reality is to be fulfilled through a maximization of clarity and “objectivity” of our respective perceptions and “ontological commitments” and whereby an assessment of decisions about human conduct or explicitly aesthetic and ethical values is perceived as too unclear and, therefore, an onerous, delicate task for a philosophical investigation. We also concluded – as a “pragmatic” reading of Quine's predilection of “scientific” research in order to fulfil the general purpose of constructing a more suitable vision of reality – that his alternative is the survey of the most shared, linear and clearest “structures of forces” underlying a context, so to make misunderstandings less frequent and human cooperation more efficient.

From this point, our remark about the impossibility of evaluating the suitability of such a model from another model arose. We can then explicate such a remark by saying that a general pragmatic evaluation of Quine's method cannot be indifferent to a possible variation of Quine's “original” model of rationality. It cannot be indifferent, namely, to the always present possibility that a decision about human conduct can be completely “out of touch” with the consideration of what, according to a “Quinean” thinker, would be «the most shared,

linear and clearest “structures of forces” underlying a context». This possibility would destabilize in any case – even if one does not admit that the pragmatic intention we have hypothesized, “making misunderstandings less frequent and human cooperation more efficient”, is the real Quine’s aim – the linearity and simplicity of the historical development of a community, like Quine’s, in which the purpose of scientific agreement and of ontological commitments clarification is seen as the greatest human purpose. Because the role of such a “scientific agreement” would be seen as not essential for the determination of any criterion of decision and, therefore, of any holistic human environment.

Let us examine this possibility with an example. The “ambiguity of scope” of the sentence “I believe he saw a letter of mine” is taken by Quine, in *Word and Object*, as expressing one of the typical “vagaries of reference” which characterize our ordinary language. In fact, «we are accustomed daily to paraphrase our sentences under the stress or threat of failure of communication, and we can continue thus. Typical ways of doing just that are indeed all that this chapter will venture in a normative vein. The purpose of [this] study is to bring the referential business of our language more clearly into view»²⁶. One of the ways we can reformulate such a sentence, in order to “make more constant structures of forces stand out within our community” is by saying “I believe that some letter of mine is such that he saw it” if «the scope of the indefinite singular term “a letter of mine” is taken to be just “he saw a letter of mine”» and, therefore, «the whole sentence amounts to saying merely that I believe he did not miss all my letters». The sentences can be paraphrased, on the other hand, by saying “Some letter of mine is such that I believe that he saw it” if «the scope of “a letter of mine” is taken to be the whole sentence including “I believe”» and, then, «the whole sentence amounts rather to

²⁶ Quine (1960), p. 124.

saying that there are one or more letters of mine which, specifically, I believe he saw»²⁷.

In order to definitely establish whether a pragmatic evaluation of “attempts to improve intersubjective agreement through clarification” like this would be essentially compromised by the possibility of a shift in model of rationality, one cannot just recall the trivial cases in which an individual intentionally chooses to take advantage of a situation, to the detriment of the other individuals, despite a clear understanding of the “common structures of forces” acting within a community. These cases, in fact, can be charged as being “accidental”. One has to take into account whether and how the whole context coinciding with the utterance of ‘I believe that some letter of mine is such that he saw it’ or of ‘Some letter of mine is such that I believe that he saw it’ can produce a possibility of misunderstanding which is equivalent to that of the original sentence. One has to analyse, namely, whether there is an essential structure whereby the vagueness of intention or reference, due to the «indeterminacy of translation», cannot be effectively improved.

If our *impasse*, in effect, reveals to be definable through general issues such as “inevitability of indeterminacy of translation” or “notion of agreement as intrinsically problematic” it would not define a problem of pragmatic evaluation of Quine’s community made by other communities, but also a problem within “Quine’s community” itself.

What does the utterance of ‘I believe he saw a letter of mine’ own, in its structure, to make the agreement supposed by the “common understanding” of its expression difficult to achieve? In effect, a misunderstanding as strong as the one presumed by Quine is hardly likely to occur, if we consider that in the total context where the utterance of such sentence is inscribed one can find, “generally” in an easy way, the elements – in the situation, in the previous part of the conversation, in the issue of the debate – needed to discern the exact scope of the sentence.

²⁷ Ivi, pp. 138-139.

Quine's worries seem to be hyperbolic, because they are aimed at improving a typology of utterance which, even though not "generally", has in its own structure the potentiality for a failure of communication.

The possibility of a failure, within a holistic environment, can be active if the two interlocutors do not share the same combination of forces – in which case we would have to recall a new formulation of the «identity of indiscernibles» principle. From a holistic point of view, consciousness of a meaning is not a representation of something "distinct" but a «field of forces» which is in relation with other forces and is ceaselessly transformed by their actions. To communicate something, to "share knowledge", therefore, does not mean to "instil" a content of sense into an individual but, rather, to alter the reciprocal positions, the reciprocal roles among individuals forming a community. Jacques Derrida went through a deep study of the implications of such a reading of communication as, basically, an alterations of contexts.

What Derrida tries to show – using the terminology we have used so far – is that the "meaning" carried by an act of communication, the performance of a field of forces entirely depends on the overall context in which these are inscribed and, since the performance of such a context is definitely contingent – that is to say devoid of any intrinsic rule or dialectical mechanism – the reciprocal behaviour of two "subjects" reflects, in any case, the contingency of their position. This means that the "transmission" of the meaning of "I believe he saw a letter of mine" works as long as the modality of context transformation it creates is untied from what such a sentence "means" for the uttering subject: one cannot draw a rule from that but only from the total contingent environment of the interlocutor in order to predict the reaction of this latter. Derrida, in this regard, talks about the dissemination of the meaning carried by an expression. A linguistic expression can work within an intersubjective environment as long as the identity of its meaning has always been lost. The retention of the «fullness

of meaning» which is generally supposed from the possibility of re-activation of the expression is, on the contrary, a contingent occurrence equivalent to the random alterations of meaning which occur when any «code» re-iterates itself within a community: «Fullness therefore is only contingent. The absence of the object aimed at does not compromise the meaning, does not reduce the expression to its unanimated, and in itself meaningless, physical side [...] The “fulfilling” intuition therefore is not essential to expression, to what is aimed at by the meaning»²⁸.

The form of a code cannot limit the contingency of its total context in its indefinite explosion into singular holistic fields of forces and, therefore, into different reciprocal roles between subjects. D. Golumbia observes how Derrida’s conclusions about the structure of meaning can be interpreted as «an extreme restatement of Quine’s Indeterminacy of Translation thesis»: «(I) every meaningful mark-type is iterable. So: (II) every token of a meaningful mark-type is characterized by a dissemination which is both: (II-a) irreducible to univocality, and (II-b) irreducible to regulated polysemia. So (III) There can be no successful speech act, no successful linguistic communication»²⁹.

The extreme statement whereby «no successful communication is possible» is a consequence of the fact that a sharing of a “content of sense” is not a “sharing” at all but a modification of the pragmatic interaction between different fields of forces, whose discrepant configurations do not grant reasons to believe in a coincidence between such a “sharing” and a “common agreement on the suitable reciprocal roles to perform among subjects”. “Agreement” itself, from this perspective, is something which has nothing to do with a “sharing of knowledge”, because such a sharing is – rigorously speaking – structurally impossible as much as an “improvement” of it. What is commonly considered as “agreement” is one of the situations in which the contingent

²⁸ Derrida (1967^b), pp. 90-91.

²⁹ Golumbia (1999), p. 172.

roles coinciding with the contingent reciprocal positions of the different co-interacting fields of forces – what subjects are – are perceived as reciprocally suitable.

The notions of «integrity» or «conservation» of a certain content of sense is structurally inconceivable within a scenario which only involves reciprocal positions of forces-roles – which are likely to modify their total performance in consequence of any new contingent interaction, given their holistic structure³⁰. The comparison of two subjects “sharing” a very similar

³⁰ An interesting image given by Derrida about the intrinsic and original loss characterizing any “unity of sense” within a play of reciprocal, contingent roles can be found in his comment on Lacan’s interpretation of Poe’s *The Purloined Letter*. According to Lacan, the purloined letter carries a “sense” which is given to it by the indivisibility of its content and the original “contract” it represents. The conscious or unconscious retention of that sense would lead the roles of all characters to allow the letter to perform its authentic route until its coming back to its starting point (See Derrida 1980, pp. 453-454 and 469). Derrida challenges this psychoanalytic privilege of the “proper place” of truth, maintaining that Lacan overlooks the fact that the story told by the narrator is fiction inscribed within a context of other fictions and historical contexts of sense and, therefore, the behaviour of the characters does not respond to any rule but the one shaped by the contingency of the fiction of *The Purloined Letter*. Once put aside the abstractness of the schemes drawn by Lacan from within the tale, it becomes apparent that the sense of the letter has been disseminated – along with the random roles of the characters dealing with it – since its first repositioning, responding only to a random fictional “necessity”. The character of Dupin, the amateur detective who eventually manages to recover the letter, represents a role equivalent to the others, when because of an arbitrary development of the story he succeeds in accomplishing his goal. «The remaining structure of the letter is that [...] a letter can always not arrive at its destination. [...] And without this threat (breach of contract, division or multiplication, ...) the circuit of the letter would not even have begun. But with this threat, the circuit can always not finish» (Ivi, pp. 443-444). It may happen that, contingently, what we idealise as a “content of sense” (in this case, the contract represented by the letter) leads the involved roles to act in what we perceive as a behaviour which is “suitable”, but it would not depend on any rule carried by such a content of sense but, rather, on the random rules produced by the total environment of interaction among those roles. These random rules make the “sense of the letter” to be always lost, destroyed because of the arbitrariness of the characters’ roles.

knowledge and the comparison of two strangers, given these premises, is likely to produce an equivalent rate of “disagreement”. If the total context of the utterance “I believe he saw a letter of mine” can generate cases in which the awareness of the conversational background cannot avoid misunderstandings, the utterance of “Some letter of mine is such that I believe that he saw it” can open the context to a series of disagreements on what to do in consequences of the “shared” known fact, disagreements whose consequences can be “serious” and frequent in an equivalent way as in the case of the former misunderstanding.

In order to critically evaluate the potentialities of Quine’s intellectual proposal a neo-pragmatist approach to holism is inappropriate because its partial focus on selected features of holistic structures does not succeed in opposing a rigorous enough conception of this structure to the rigour through which Quine engages his study on the essential structures of a context. On the other hand, from a deconstructive perspective the question about what is “knowledge” and what is “clarity” or “linearity” can be inscribed within socio-pedagogical issues facing the fact that in contexts such as families and deep relationships reciprocal agreement does not depend on a shared “scientific” vision of the specific surrounding environment but, rather, on the typology and on the being “complementary” of reciprocal roles. Issues dealing with the fact that, throughout the last two centuries, national and international conflicts around the world have not been diminished in consequence of a hugely more univocal, precise and clear sharing of knowledge and linguistic communication. All this conveys the question whether the figure of the “stranger” can be determined by measuring linguistic, cultural and cognitive similarity with us or, instead, the suitability of her contingent role with ours, within a contingent situation³¹.

³¹ It is worth noting that the objection according to which there is an inevitable degree of – linguistic, cultural – misunderstanding at the beginning of any relationship between two strangers which is not existent within a local

A “scientific” research on the basic shared structure of knowledge necessarily needs to include an analysis of these ethical and sociological themes, otherwise the cultural result of an “improvement of the form of the scientific expression” will be nothing but the misleading appearance of reducing the contingency of a total environment.

References

- Brandom, R. (1998), *Making it Explicit*, Harvard University Press, London.
- Cohen, T. (2002), *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Derrida, J. (1967), *Speech and phenomena and other essays on Husserl theory of signs*, trans. N. Garver, Northwestern University Press, Evanston 1973.
- Derrida, J. (1967), *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak, Hopkins University Press, Baltimore 1974.
- Derrida, J. (1977), *Limited Inc*, trans. S. Weber, J. Mehlman, Northwestern University Press, Evanston, 1977.
- Derrida, J. (1972), *Dissemination*, trans. B. Johnson, Athlone Press, London 1981.
- Derrida, J. (1972), *Margins of Philosophy*, trans. A. Bass, Harvester Press, Brighton 1982.
- Derrida, J. (1985), “Letter to a Japanese Friend”, in Wood, D., Bernasconi, R. (eds.), *Derrida and Différance*, Warwick: Parousia Press, pp. 1-5.
- Derrida, J. (1980), *The postcard - From Socrates to Freud and Beyond*, trans A. Bass, The University of Chicago Press, Chicago 1989.

community – and this would indicate the necessity of a “dominant” commitment to “creating univocal forms of knowledge and language” in order to start off any policy of “common agreement” – does not take into account that the need, desire or necessity to meet a “stranger” community is coincident, in any case, with a need, desire or necessity which has not been fulfilled by an original, local community. The question is, therefore, to reflect about who was the “first” stranger and the theoretical consequences of that.

- Derrida, J. (1990), "Force of Law: 'The Mystical Foundation of Authority'", in *Cardozo Law Review*, Vol. 11, pp. 920-1045.
- Derrida, J. (1972), *Positions*, trans. A. Bass, Continuum, London 2004.
- Dummett, M. (1993), *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge.
- Geras, N. (1995), *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, Verso, London.
- Golumbia, D. (1999), "Quine, Derrida and the question of Philosophy", *The Philosophical Forum*, Vol. 30, n. 3, pp. 163-186.
- Guignon, C., Hiley, D. (2003), *Richard Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Heck, R. G. Jr., Dummett, M. (eds.) (1998), *Language, Thought, and Logic: Essays in Honour of Michael Dummett*, Oxford University Press, Oxford.
- Hylton, P. (2007), *Quine*, Routledge, New York.
- Jenkins, K. (1995), *On "What Is History?": From Carr and Elton to Rorty and White*, Routledge, New York.
- Kumar, C. (2005), "Foucault and Rorty on truth and ideology: A Pragmatist View from the Left", *Contemporary Pragmatism*, Vol. 2, n. 1, pp. 35-93.
- Małecki, W. (2011), "If happiness is not the aim of politics, then what is?: Rorty versus Foucault", *Foucault Studies*, Vol. 11, pp. 106-125.
- Malpas, J. (2002), *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*, Routledge, London.
- Quine, W. V. O. (1960), *Word and object*, MIT Press, Cambridge.
- Quine, W. V. O. (1963), *From a Logical Point of View*, Harper & Row publishers, New York.
- Quine, W. V. O. (1966), *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York.
- Quine, W. V. O. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York.

- Quine, W. V. O. (1991), "Two Dogmas in Retrospect", in *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 21, n. 3, pp. 265-274.
- Quine, W. V. O. (1991), "Two Dogmas of Empiricism", in *Philosophical Review*, Vol. 60, pp. 20-43.
- Quine, W. V. O. (1998), *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, London.
- Rahman, S., Primiero, G., Marion, M. (2011), *The Realism-Antirealism Debate in the Age of Alternative Logics*, Springer, Berlin.
- Ricketts, T. (2004), "Frege, Carnap, and Quine: Continuities and Discontinuities", in *Carnap Brought Home: The View from Jena*, Steve Awodey, S., Klein, C. (eds.), Open Court Publishing Company, Chicago, pp. 181-202.
- Rivera, J. (2011), "The Irony of Ironism: A Critique of Rorty's Postmetaphysical Utopia", *Macalester Journal of Philosophy*, Vol. 20, n. 1, Article 4, <http://digitalcommons.macalester.edu/phil/vol20/iss1/4>.
- Rorty, R. (1982), *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Rorty, R. (1967), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, R. (1982), *Philosophy and social hope*, Penguin Book, London.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
- Rorty, R. (1967), *The Linguistic Turn*, edited by himself, University of Chicago Press, Chicago.
- Rorty, R. (1998), *Truth and Progress*, Cambridge University press, Cambridge.
- Shusterman, R. (1994), "Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty", *Political Theory*, Vol. 22, n. 3, pp. 391-413.
- Tartaglia, J. (2007), *Rorty and the Mirror of Nature*, Routledge, New York.
- Vergani, M. (2000), *J. Derrida*, Mondadori, Milano.

Abstract

A criticism of Quine's methodology, from a neo-pragmatist's point of view, cannot rely on the objection whereby for a historicist and holistic conception of scientific language the regulatory concept of "proximity to real data" is senseless – as Rorty believes. This latter concept would be "pragmatically" justified, in fact, as a satisfactory emerging of constant typologies of structures and relations of forces which would coincide with a "useful" agreement within Quine's community. To show why this latter occurrence of "agreement" is problematic, therefore, we need to integrate Rorty's holism with Derrida's notions of dissemination and singularity of the event. Derrida's reflection might suggest that Quine's scientific criteria of clarity, simplicity, linearity, agreement and – consequently – the very concept of "science", can in no way be ontologically discerned from the necessity of an ethical assessment of the event.

Keywords: Quine, Derrida, Rorty, Agreement, Neo-pragmatism

MARCO DAMONTE

Mappare la filosofia contemporanea: il ruolo della Filosofia della Religione

1. Analitici, continentali e filosofi della religione

Nel dibattito filosofico italiano la dicotomia *analitici e continentali* è stata introdotta una quindicina di anni fa da Franca D'Agostini con un successo tale da essere utilizzata sia come categoria storiografica, sia come categoria teoretica in senso meta-filosofico. Nella vasta letteratura secondaria sull'argomento, ma soprattutto nell'utilizzo spiccio di tale terminologia, si possono rilevare diverse tendenze tra loro opposte, infatti a chi esaspera tale dicotomia, si contrappongono coloro che individuano temi o autori che creano ponti tra questi due estremi. Per esprimere un giudizio sull'attualità di tale dicotomia è dunque opportuno tornare al suo contesto originario e all'intenzione dell'autrice. Gianni Vattimo nella prefazione del testo così si esprime:

l'utilità informativa e "organizzatrice" dello schema è segno della sua fecondità e appropriatezza teorica; che, cioè, il significato del lavoro consiste nel mettere in evidenza, nella filosofia più recente, un tema ricorrente che ne costituisce anche il problema centrale ancora aperto (quello appunto della dicotomia individuata nel titolo) e nel mostrare le linee di continuità e gli elementi di affinità teorica che legano, in alcuni aspetti e momenti, le ragioni rispettive dei due stili filosofici¹.

La dicotomia tra analitici e continentali sembra avere una funzione pragmatica, funzionale a dominare la complessa frammentazione della filosofia contemporanea, individuando, da

¹ D'Agostini (1997), p. XII.

un lato, delle unità tematiche e, dall'altro, una distinzione di stili. Più cauta D'Agostini:

la coppia analitici-continentali diventa l'avvio di un'"ipotesi di lavoro": più precisamente, lo sfondo inevitabile di un'indagine che voglia capire quel che accade, è accaduto, sta per accadere in filosofia. Di qui la decisione di intitolare *Analitici e continentali* questo libro, che è una "guida" o una introduzione alla filosofia contemporanea, e in particolare a ciò che la filosofia ha pensato di se stessa, dei propri compiti e del proprio destino, negli ultimi trent'anni circa, dal 1960 a oggi².

Alla luce di tale affermazione, la distinzione tra analitici e continentali sembra riguardare una questione meta-filosofica, intesa come l'autocomprensione che la filosofia, con le varie correnti che la compongono, ha di stessa. Ciò comporta l'intendere tale distinzione sia come una dicotomia tra termini relativi, sia come contestuale proprio perché dipendente dallo stato in cui si trovano i diversi ambiti filosofici e dal rapporto che esiste tra loro. Sarebbe dunque un errore cristallizzare tale distinzione, rendendola, per così dire, sostanziale, quasi a costringere i diversi filosofi in una delle due categorie. In questo caso la fruibilità della dicotomia analizzata resterebbe sì valida, ma limitata a identificare con distinzioni nette lo stile e la tradizione di riferimento di ogni singolo autore, per suggerire magari un'alternativa, come lascia intendere il linguaggio provocatorio di Giovanni Ventimiglia:

essere al di là della falsa alternativa: o filosofia come commentario o filosofia come discussione argomentata. Si può fare un commento di un testo antico, come per esempio ha fatto magistralmente Geach in *Form and Existence*, con lo scopo di partecipare ai dibattiti contemporanei sull'argomento. [...] Questo stile di far filosofia potrebbe giovare sia alla filosofia "scolastica", che rischia di diventare, in certi casi, materia da *museo di storia*

² Ivi, p. 3.

intellettuale, sia alla filosofia analitica, che rischia di diventare in certi casi un palcoscenico di “actores” senza “auctores”³.

Un altro errore sarebbe quello di irrigidire la dicotomia tra analitici e continentali, continuandola ad utilizzare negli stessi termini in cui è stata formulata, senza tenere conto dei mutamenti, talvolta profondi, avvenuti negli ultimi due decenni. La *svolta cognitiva*, la *svolta linguistica*, la *svolta etica* conseguente al fallimento della metafisica e la predilezione per gli aspetti metafilosofici hanno recentemente lasciato il posto ad una *svolta ontologica*, a un rinnovato interesse per i temi, *lato sensu*, metafisici, alla mera constatazione che la filosofia non è *finita*, ma ha ancora molto da dire e da fare, a un serrato confronto con gli autori del passato, a un apprezzamento della tradizione filosofica anche attraverso uno studio dei testi e della storia della filosofia: tutti elementi di cui occorre tener conto per valorizzare l’attualità della dicotomia relativa tra analitici e continentali e renderla ancora fruibile.

Per evitare entrambi gli errori evidenziati e rendere pertanto la distinzione in oggetto dinamica e flessibile, propongo di analizzarla da un punto di vista particolare, cioè quello della filosofia della religione. Che tale punto di vista sia prospetticamente pertinente, ma soprattutto sia addirittura privilegiato, lo dichiara espressamente D’Agostini: «i filosofi della religione sono stati e possono essere “metafilosofi” in un senso più radicale e decisivo degli epistemologi o dei filosofi cosiddetti “puri”»⁴. L’autrice però finisce col dimenticare la filosofia della religione, limitandosi a ricordarne la rilevanza per il pensiero di Luigi Pareyson, dove l’esperienza della religione ha una concretezza pari a quella estetica e a quella della libertà,

³ Ventimiglia (2012), pp. 59-60. L’autore fa riferimento al metodo del tomismo analitico il quale «nonostante alcuni pregiudizi di senso contrario provenienti dall’area analitica, segue un metodo di indagine filosofica non soltanto “continentale (attenzione “deferente” per un autore e commento dei suoi testi) ma anche analitico (attenzione per un problema e dibattito con autori contemporanei sull’argomento)», *ivi*, p. 30

⁴ D’Agostini (1997), p. 11.

per le riprese di quest'autore da parte di Sergio Givone, Massimo Cacciari e Vincenzo Vitiello e per l'intreccio tra l'ermeneutica e la religione a livello ontologico-linguistico⁵. Un altro cenno determinante si trova nell'analisi della filosofia di Hilary Putnam:

Putnam sceglie come contenuto morale universalmente difendibile l'*eguaglianza* degli esseri umani. Dunque è preferibile quella visione del mondo le cui conseguenze pratiche non intaccano o anzi preservano, difendono, promuovono, l'uguaglianza degli uomini tra loro. Si tratta di un ideale tipicamente illuministico, ma, nota Putnam, è anche il principale contenuto che ci è trasmesso dalla *tradizione ebraica*, e più in generale dall'esperienza religiosa, che è essenzialmente visione del proprio limite, e del limite umano⁶.

Forse prendendo troppo sul serio il suggerimento di Vattimo secondo cui «la religione dovrebbe cogliere l'insegnamento nichilistico dell'arte e iniziare a pensarsi in termini meno dogmatici e disciplinari»⁷, D'Agostini trascura l'esistenza di una filosofia analitica della religione⁸ e tralascia così l'apporto specifico che i filosofi della religione potrebbero offrire al dibattito circa la dicotomia analitici / continentali. Purtroppo lo stesso avviene ancora in molti studi sul pensiero contemporaneo⁹. Porsi dal punto di vista della filosofia delle religioni ha così anche il vantaggio di porre rimedio a una lacuna, ma soprattutto è confacente a quel piglio sperimentale la cui freschezza continua a sollecitare il lettore di *Analitici e continentali*. L'esistenza di diversi modi, addirittura *due generi sommi*, di affrontare la filosofia della religione era così riscontrata da Marco Olivetti in un saggio pubblicato poco prima dell'uscita del saggio di D'Agostini:

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 316-321; 337; 352 e 356.

⁶ *Ivi*, pp. 263-4.

⁷ *Ivi*, p. 333.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 212-3.

⁹ Per limitarmi al caso più recente cfr. Andina (2013).

quello non storico (e sostanzialmente prosecutore della teologia naturale, di cui talora è sinonimo) prevalente nella filosofia angloamericana di stile analitico-empiristico e, pur con tutte le differenze, nella filosofia delle università ecclesiastiche cattoliche, e quello storico ed ermeneutico prevalente nella filosofia di tradizione europeo-continentale¹⁰.

Questi due approcci sono ancora oggi riscontrabili in letteratura, ma che si tratti di due paradigmi commensurabili, anzi che lo scambio tra loro risulti possibile e fecondo è riscontrabile *in actu exercito* grazie a numerosi volumi collettanei e convegni in cui vengono fatti interagire, pur rispettandone la specificità. La frequenza con cui ciò avviene, maggiore rispetto a quella riscontrabile in altri ambiti della filosofia, corrobora la mia proposta. A titolo esemplificativo riporto un passo della presentazione degli atti di un convegno svoltosi a Cracovia nel 2011 sotto gli auspici della *European Society for Philosophy of Religion* (ESPR):

la lista dei collaboratori a questo volume dimostra una tendenza relativamente recente a tentare di superare la divisione tra circoli filosofici analitici e continentali che ancora ai nostri giorni sembra –e comunque sembra a troppi– insuperabile. La composizione del gruppo di autori di questo libro è significativa della dinamica di questa crescente cooperazione tra filosofi inglesi e americani da una parte e filosofi europei continentali dall'altra. Dieci dei sedici collaboratori rappresentano paesi dell'Europa continentale, dove i dipartimenti di filosofia –spesso in contrasto con la controparte inglese o americana– tendono a offrire come materia dei corsi una fusione tra la tradizione analitica e quella continentale. In aggiunta a ciò, la maggior parte degli autori “europei” a questo testo sono stati formati in un dipartimento di filosofia anglofono (in molti casi Oxford o Cambridge). Questo sfondo metodologico pluralista incoraggia un nuovo approccio agli argomenti analizzati dalla corrente prevalente dei filosofi della religione anglofoni. D'altra parte, tutti gli autori tendono a rimanere fedeli all'ideale “analitico” di chiarezza e precisione argomentativa, così che il dibattito sia possibile al di là della distanza geografica e

¹⁰ Olivetti (1996), p. 184.

metodologica. Inoltre, questo aspetto rende il volume indicativo della tendenza verso una sempre più stretta collaborazione tra filosofi della religione continentali e analitici, collaborazione soprattutto dovuta al fatto che la filosofia della religione continentale negli ultimi decenni non poteva competere con quella anglofona circa la vitalità e l'estensione della produzione¹¹.

Nei prossimi due paragrafi caratterizzerò più nello specifico l'approccio analitico e quello continentale alla filosofia della religione, mostrando poi nel quarto e nel quinto come possano entrare in dialogo tra loro.

2. *La filosofia analitica della religione*

William Hasker, in un sintetico quanto esauriente articolo, rileva i notevoli cambiamenti che hanno caratterizzato la filosofia analitica della religione e decide di presentarla attraverso una successione di fasi¹². In un primo momento, segnato dall'influenza del neopositivismo, la discussione era centrata sulla possibilità che il linguaggio religioso abbia un significato. I criteri per attribuire un senso alle credenze religiose, ad esempio quello di verifica e quello di falsificazione, erano mutuati dalle scienze, nella convinzione che la religione potesse essere considerata degna di attenzione solo se le proposizioni che concernono il divino avessero rispettato tali *standard*. Il punto di partenza era l'agnosticismo o, più spesso, la presunzione di ateismo.

Il secondo periodo, a cavallo degli anni Ottanta del secolo scorso, è stato caratterizzato dalla *filosofia del teismo* che ha messo a tema gli asserti religiosi, considerandoli, grazie soprattutto al secondo Wittgenstein, parte della forma di vita religiosa, una forma di vita autonoma e dotata di criteri di significato ad essa immanenti. Alla giustificazione delle credenze religiose si è privilegiato così il dibattito circa gli argomenti classici a sostegno o a detrimento dell'esistenza di

¹¹ Kołodziejczyk, Salamon (2013), pp. 12-3. La traduzione è mia, come altrove dove non diversamente indicato.

¹² Cfr. Hasker (2005).

Dio e circa la coerenza tra i vari attributi tradizionali di Dio, tutti temi piuttosto vicini alla teologia razionale¹³. Tipica di questa fase è stata inoltre la riflessione, promossa dagli epistemologi riformati prima e dai tomisti wittgensteiniani poi, circa la legittimità delle credenze teiste e la possibilità di percepire Dio¹⁴. Di fatto si è sviluppata una vera e propria epistemologia delle credenze religiose che ha saputo riflettere criticamente sul ruolo delle teologia naturale e sulla rilevanza epistemica della fede.

Ciò ha reso necessaria un'attenta valutazione storica che ha condotto a un sostanziale rifiuto del razionalismo teologico tipico della modernità, la cui genesi è imputata a Cartesio, e a un altrettanto deciso recupero del contesto medievale, nello specifico del pensiero di Tommaso, dove la teologia razionale non era il fondamento della fede, ma piuttosto la sua intelligenza, cioè ne promuoveva la comprensione e l'assimilazione.

Nell'ultima fase si è assistito a una notevole diversificazione di interessi, molti dei quali sono riconducibili alla *filosofia della teologia*, cioè alla discussione attraverso gli strumenti tipici della filosofia analitica dei dogmi propri di una determinata confessione religiosa¹⁵. Il rinnovato interesse per questi temi ha determinato lo studio del ruolo pubblico delle religioni, con un'attenzione particolare al pluralismo religioso, e del rapporto tra la religione e le altre forme di saperi, quali le scienze, la morale e l'antropologia. Gli aspetti linguistici rivestono ancora un ruolo importante, ma riguardano l'analisi del linguaggio proprio della rivelazione.

Al termine del suo intervento Hasker presenta le principali obiezioni rivolte alla filosofia analitica della religione, che risultano interessanti proprio nella misura in cui ne colgono la specificità. La prima critica riguarda l'astoricità. La filosofia analitica della religione tratta i diversi oggetti del suo studio senza tenere conto del contesto storico in cui hanno avuto origine e delle trasformazioni che hanno subito nel corso della

¹³ Cfr. Micheletti (2010).

¹⁴ Cfr. Damonte (2011).

¹⁵ Cfr. Flint, Rea (2009).

storia delle idee: tutto ciò che interessa è la validità argomentativa e la forza persuasiva. Una seconda critica riguarda l'enfasi sulla formalizzazione logica degli argomenti e sull'attenzione eccessiva ai risultati delle scienze dure. I filosofi analitici della religione indugiano sugli asserti religiosi e sono interessati a trattarli in maniera precisa e rigorosa, a prescindere dal valore esistenziale che possono ricoprire. Se questi due aspetti sono stati in parte mitigati dall'attenzione storica che ha caratterizzato la seconda fase della filosofia analitica della religione e dalla sostituzione, tipica della terza fase, di argomenti probabilistici e concernenti anche aspetti semantici ad argomenti apodittici, coercitivi e universali, più cogente resta la terza critica. Essa rileva un'esclusiva considerazione nei confronti del teismo e, in particolare, dei tre monoteismi storicamente rivelati. Restringere la polisemantica nozione di religione a tre manifestazioni storiche di essa rappresenta per molti un'indebita contrazione, che trascura quella dimensione spirituale che di fatto caratterizza molta parte dell'umanità. Hasker conclude:

i meriti della filosofia analitica della religione posso essere stabiliti con una certa chiarezza. Questa tendenza all'esame filosofico offre quanto di meglio si possa desiderare per chiarire il significato degli asserti religiosi e per valutare le ragioni pro e contro la verità di essi. Chi non è interessato alla chiarezza e alla verità circa le affermazioni della religione certamente non troverà congeniale questo modo di procedere. Chi ha cura di queste cose lo troverà indispensabile¹⁶.

3. *La filosofia continentale della religione*

Nello stesso manuale in cui è contenuto il saggio di Hasker, si trova il contributo di Merold Westphal circa la filosofia continentale della religione¹⁷. Egli dichiara di utilizzare questa dizione proprio in contrapposizione alla filosofia analitica, contrapposizione che si riscontra anzitutto a livello tematico. In

¹⁶ Hasker (2005), p. 443.

¹⁷ Cfr. Westphal (2005).

ambito continentale si cercherebbero invano testi riguardanti le prove a sostegno dell'esistenza di Dio, la presenza del male come controprova alla tesi precedente, il valore dell'esperienza religiosa, la possibilità di predicare gli attributi di Dio e così via. Nondimeno, Westphal riconosce l'impegno che molti filosofi continentali dedicano ad argomenti che concernono la religione e la teologia. Nell'individuare le fonti di tale tendenza nel XIX secolo, egli ricorda gli scritti di Hegel, Feuerbach, Marx, Kierkegaard e Nietzsche. I loro lavori ispirano ancor oggi i dibattiti continentali. Rilevato il carattere pervasivo e poco specialistico della filosofia della religione nell'Europa continentale, Westphal decide di presentare alcuni autori emblematici, per la maggior parte appartenenti alla fenomenologia. Il primo essi, dopo un accenno a Edmund Husserl, è Martin Heidegger il quale mostra apprezzamento soltanto verso la teologia cristiana nella sua formulazione protestante, cioè verso un modo di esistenza umano *dato*, attraverso la rivelazione, alla fede e centrato su Cristo, il Dio crocifisso. Jean-Luc Marion, radicalizzando la posizione di Heidegger, persegue lo scopo di liberare la teologia dalla metafisica (ontoteologia), intesa quale retaggio della modernità cartesiana, perché considera una religione basata sulla ragione irrimediabilmente pagana e idolatra. La riflessione della fenomenologia sulla religione, attraverso l'apporto di Paul Ricoeur, si arricchisce del contributo proprio dell'ermeneutica. Al di là dell'attenzione di questo filosofo al problema del male, discusso alla luce della nozione teologica di peccato, e dei suoi studi sul valore del simbolo, va sottolineata l'importanza da lui attribuita alla dimensione linguistica della rivelazione e, più in generale, dell'esperienza religiosa, un'esperienza umana considerata originaria e chiamata a confrontarsi con le ermeneutiche dei maestri del sospetto. Soprattutto la fenomenologia francese si è mostrata sensibile alle questioni teologiche, come suggeriscono le scelte compiute da Emmanuel Levinas, Dominique Janicaud, Jean-Louis Chrétien e Michel Henry. Ciò che accomuna questi autori è il trionfo della *voce*. La

trascendenza, inclusa quella di Dio, non può essere compresa come un oggetto da collocare nel campo del visibile in cui l'essere umano può districarsi, ma come un soggetto la cui voce può risuonare nel cuore degli esseri umani e renderli capaci di agire responsabilmente e di trovare se stessi.

Al di là di quanto Westphal riesce a ricostruire della filosofia continentale della religione, il suo obiettivo è quello di mettere in luce come tutti i filosofi considerati contrappongano la fenomenologia alla metafisica, associando quest'ultima all'ontoteologia e appellandosi alla riflessione biblica contenuta nell'epistolario paolino. Se la teologia accetta l'egemonia della filosofia, cioè accetta di essere razionalizzata, la nozione stessa di Dio come santo si perde in quella idolatrica di *essere* e di *sacro*, perché non sarebbe più possibile parlare di fede, né di mistero. Il rifiuto dell'ontoteologia non comporterebbe però l'abbandono *in toto* del discorso teologico: un'adeguata contestualizzazione dei testi di Heidegger invita a considerare oggetto della sua polemica la teologia di Aristotele e di Hegel, ma non quella di Agostino e di Tommaso. Il cuore della sua critica non riguarderebbe tanto la possibilità di parlare di Dio, quanto il come ciò debba essere fatto. Questa interpretazione ha promosso una rinnovata attenzione nei confronti della teologia negativa o apofatica, in cui è possibile far rientrare anche il metodo decostruttivo di Jacques Derrida. Dopo aver notato che anche Tommaso, facendo ricorso all'analogia, suggerisce come la verità del discorso su Dio sia diversa dalla verità predicata degli enti di cui abbiamo esperienza diretta, Westphal afferma:

la critica dell'ontoteologia mette in guardia dal pericolo di conferire autonomia agli atti linguistici assertori quando pretendono di riferirsi a Dio. Con troppa facilità il nostro parlare di Dio può trasformarsi nel tentativo di intrappolare Dio nella nostra rete concettuale piuttosto che rappresentare un modo con cui avvicinarci a Dio attraverso l'adorazione, la gratitudine, il servizio obbediente. Ma la profondità della dimensione apofatica non comporta l'abolizione della dimensione assertoria. I predicati

devono favorire l'adorazione non sparendo, bensì mettendosi umilmente al servizio di quell'amore che supera ogni conoscenza¹⁸.

Così caratterizzate, la filosofia analitica e quella continentale della religione rispettano quei caratteri che per D'Agostini contraddistinguono le due diverse tradizioni¹⁹. Allo stesso tempo, però, esse sembrano diventare comprensibili e significative solo alla luce del contesto in cui hanno avuto origine. Ciò le rende sì diverse, ma compatibili, forse addirittura complementari, proprio in quanto entrambe rispondono a domande diverse, ma legittime. Due recenti studi di filosofia della religione rinforzano questa intuizione.

4. Filosofia della religione e problema del senso

Quale sfida si presenta oggi alle religioni? Negli ultimi decenni si è assistito a due fenomeni apparentemente disomogenei, quali la globalizzazione e la localizzazione delle religioni, a cui vanno aggiunti i nuovi culti stimolati dallo sviluppo tecnologico. Tale pluralismo ha comportato due reazioni opposte: o un radicalizzarsi delle posizioni religiose più identitarie con esiti fondamentalisti o, per converso, un disinteresse al fenomeno religioso in quanto tale fino all'indifferenza. Forte di tale premessa, Adriano Fabris afferma che la filosofia della religione, meglio *delle religioni*, deve assumersi il compito di orientare le persone *nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, come recita il sottotitolo del suo ultimo libro sull'argomento. Per essere all'altezza di queste sfide la filosofia della religione deve avere il coraggio di affrontare il problema del senso, inteso come possibilità di relazione degli esseri umani con ciò che li circonda. Quale dei due approcci oggi prevalenti di filosofia della religione risulta il più adeguato a questo scopo? Così Fabris:

¹⁸ Ivi, p. 492.

¹⁹ Cfr. D'Agostini (1997), pp. 205-211 e 303 rispettivamente.

mi dedicherò ad esaminare, seppure a grandi linee, i modi in cui, nel panorama contemporaneo, vengono affrontate le questioni religiose sia nella tradizione continentale, in gran parte dominata da un interesse fenomenologico ed ermeneutico, sia all'interno dell'ambito analitico, più attento ai temi del linguaggio religioso, alla ripresa in forme nuove di antichi problemi metafisici, alla giustificazione o alla critica dei vari modi in cui è possibile conoscere il divino. In tal modo verrà fornita una ricostruzione panoramica delle principali tendenze oggi in atto nel contesto della filosofia delle religioni. Ed emergeranno quelle differenze d'impostazione e d'interesse che sono proprie dei due ambiti.

Tuttavia, ripeto ancora una volta, l'enfasi posta su queste innegabili differenze è qualcosa che va evitato. Insistere unilateralmente su di esse conduce infatti sia la filosofia della religione di tradizione continentale che quella di stampo analitico a imbattersi in difficoltà che esse non sembrano, con le loro sole forze, in grado di superare. L'approccio continentale, come vedremo, pare infatti non poter fare i conti fino in fondo con l'indifferenza religiosa e con il nichilismo; l'impostazione analitica ritiene, in buona parte dei suoi contributi recenti, che l'ambito religioso sia qualcosa che può essere unicamente spiegato, e che compito dell'indagine filosofica è appunto offrire tale spiegazione. Nel primo caso vi è un'insufficiente elaborazione del problema del senso; nel secondo vi è il tentativo di dare risposta a tale problema ricorrendo a processi esplicativi²⁰.

L'approccio continentale o perché, fenomenologicamente, rimanda a una preliminare manifestazione di un fenomeno che si impone come un dato di fatto *insensato* per definizione o perché, ermeneuticamente, si dedica a un'indagine su un mondo religioso già dato, finisce col considerare la filosofia della religione una *filosofia religiosa* caratterizzata dall'imposizione, talvolta addirittura ideologica e acritica, di un senso previo, indiscusso e indiscutibile. D'altro canto, l'attenzione prevalente della filosofia analitica della religione agli asserti religiosi e al loro valore di verità, mette in ombra il loro spessore esistenziale. In entrambi i casi l'esito può essere quello di un sano e fecondo scetticismo non distruttivo, bensì critico verso il tentativo di

²⁰ Fabris (2012), pp. 96-7.

oggettivare il divino o di ridurre la fede a un assenso passivo. Tra i continentali, tale scetticismo *sui generis* è stato suggerito da Wilhelm Weischedel e, tra gli analitici, da John Schellenberg. Grazie a tale atteggiamento è possibile evitare sia il razionalismo riduzionistico, sia il fideismo autosufficiente e, al contempo, recuperare nuovi spazi per la fede religiosa, una fede che deve essere consapevole, matura e rispettosa del mistero. L'auspicio di Fabris è che possa darsi una filosofia della religione capace di assumersi l'onere di reimpostare la questione del senso, cioè dell'orizzonte sul cui sfondo traggono motivazione l'agire e il pensare degli esseri umani. Compito della filosofia non è stabilire in che cosa consiste tale senso o, peggio, nel definirlo, ma nell'esplicitarlo, nel chiarirlo e nel coglierne la struttura relazionale che è propria di ogni persona:

un compito concreto della filosofia delle religioni può essere quello di sviluppare la dimensione relazionale partendo dall'*interno* delle religioni stesse: rintracciando cioè non solo in seno alla forma religiosa in generale, ma entro le singole religioni storiche quella costitutiva apertura ad altro, quel legame strutturale (*religamen*) che sono indicati dall'etimologia stessa del termine "religione". Sotto questo rispetto la posta in gioco, oggi, è di far emergere nelle religioni la possibilità del rapporto, di un rapporto produttivo, di contro alla chiusura intransigente che, pure, può caratterizzare la sensibilità e la prassi del fedele²¹.

5. La filosofia della religione come riflessione sistematica sulle risposte religiose

La rilevanza delle religioni consiste nell'offrire delle risposte a fondamentali interrogativi propri degli esseri umani, quali l'esistenza di una potenza assoluta da cui dipende l'esistenza, l'attribuzione di significato alla sofferenza, la speranza in una vita oltre la morte. Numerosi fattori, dalla secolarizzazione allo studio scientifico della realtà, hanno però reso problematiche tali risposte, tanto da generare un indifferentismo diffuso. Alla luce di tale premessa, secondo Andrea Aguti, il contributo della

²¹ Ivi, p. 131.

filosofia della religione consiste nel restituire pertinenza a tali domande antropologiche e nel valutare, alla luce di criteri ragionevoli, le proposte che le diverse religioni storiche offrono. Nel perseguire tale scopo, sono indispensabili le risorse messe a disposizione tanto dalla tradizione analitica, quanto da quella continentale:

nel tenere legate questioni storiche e metodologiche con questioni di contenuto abbiamo cercato anche di lanciare un ponte tra un modo di fare filosofia della religione che è tipico dell'ambito "continentale" e un altro che è tipico dell'ambito "analitico". Per quanto sia inevitabile riconoscere la specificità di modi differenti di impostare e svolgere il lavoro filosofico, ci sembra che la tradizionale distinzione tra "continentali" e "analitici" oramai non abbia molto senso e debba essere progressivamente superata per guardare piuttosto al contributo che entrambe le impostazioni sono in grado di offrire alla filosofia della religione. La filosofia della religione continentale può vantare una lunga tradizione che è assai significativa, ma allo stato attuale deve scontare anche una notevole frammentazione che in gran parte è dovuta proprio al prolungato e per molti versi estenuante confronto che essa ha svolto e continua a svolgere con la sensibilità moderna e post-moderna nei riguardi della religione, anche con quella più riottosa a svolgere le proprie tesi in modo argomentativo. Per contro, la filosofia analitica della religione possiede una tradizione decisamente meno lunga e articolata, ma oramai da più di un trentennio mostra una vitalità di gran lunga superiore rispetto a quella continentale, che è attestata dal numero notevole e sempre crescente di pubblicazioni in questo ambito, ma soprattutto da due elementi: una discussione aperta in cui le varie posizioni si confrontano realmente mediante argomenti, invece di contrapporsi in base a parole d'ordine di varia natura o all'appartenenza a scuole filosofiche, e una sana ingenuità nel mettere a tema questioni centrali della filosofia della religione che a molti sembrano superate o politicamente scorrette. È il caso delle questioni che toccano l'esistenza e la natura di Dio o la teodicea o ancora la pretesa di verità delle religioni²².

²² Aguti (2013), pp. 6-7.

I diversi argomenti che Aguti tratta singolarmente nei vari capitoli vengono discussi facendo ricorso a entrambe queste tradizioni, ma, a livello storiografico, l'autore lascia intendere che esiste una corrente di filosofia della religione che potrebbe conciliare i due approcci. Egli ne individua l'origine in alcuni autori di filosofia della religione di stampo fenomenologico: i riferimenti più ricorrenti sono a Max Scheler, Erich Przywara e Romano Guardini. Al di là delle critiche ad essi rivolte e della effettiva capacità di ciascuno di essere rimasto coerente alle proprie intenzioni, Aguti li porta a esempio di una filosofia della religione dal respiro ampio, che risulta attuale nella misura in cui evita i limiti della tradizione continentale e di quella analitica. Scheler ha mediato tra il riconoscimento di un'autonomia della religione e la presenza di una connessione strutturale con la metafisica allo scopo di prendere le distanze tanto dal modello neoscolastico che subordinava la religione alla metafisica, quanto da quello idealistico che la risolveva in essa, evitando allo stesso tempo di intendere la filosofia della religione come un fondamento della metafisica. A partire dalle aporie di Scheler, Przywara si è speso per superare l'alternativa tra soprannaturalismo e razionalizzazione al fine di elaborare una visione del rapporto tra metafisica e religione in cui esse si includono, pur senza identificarsi. La nozione che permette questa elaborazione è quella di *analogia entis*. Alla stessa esigenza risponde anche Guardini che, prendendo le mosse dal tema dell'esperienza religiosa e rilevando la sua autonomia rispetto alla teologia filosofica, vede in quest'ultima lo strumento capace di chiarificare la costitutiva problematicità dell'esperienza religiosa. In sostanza Guardini propone una circolarità ermeneutica tra religione e filosofia: da una parte, la filosofia della religione purifica l'esperienza religiosa per mezzo del suo concetto del divino; dall'altra, l'esperienza spirituale permette di riconoscere la valenza religiosa della Causa prima. Nonostante numerose riserve nei confronti della fenomenologia, anche Mancini tenta di ricondurre ad unità le posizioni antitetiche del fideismo e del razionalismo, cresciute in seno alla

modernità, entro una concezione del rapporto tra fede e ragione dove la prima è concepita come il libero riconoscimento della rilevanza e la seconda come struttura argomentativa che consente di giustificare l'area di evidenza soggettiva della fede senza pregiudicarne la natura. Prendere sul serio questi tentativi significa, oggi, trovare una sintesi tra la filosofia analitica e quella continentale della religione.

Le sollecitazioni di Fabris e di Aguti suggeriscono di individuare alcune tematiche fondamentali capaci di scardinare la contrapposizione tra analitici e continentali, così che sia possibile attingere da entrambe quanto di meglio ciascuno ha da offrire a una nuova filosofia della religione che, senza rinunciare all'autonomia della fede e alla sua rilevanza antropologica, sappia valorizzare le credenze e la loro dimensione proposizionale, offrendo anche dei criteri di giudizio.

6. *Percorsi e ricorsi storici*

Una prima significativa convergenza tra le due correnti esaminate concerne l'attenzione verso la visione ricevuta del rapporto tra religione e filosofia. Il rifiuto del fondazionalismo epistemico e del dualismo antropologico di buona parte dei filosofi analitici della religione è assimilabile alla presa di distanza dall'ontoteologia da parte dei colleghi continentali²³. Per entrambe queste correnti la *pars destruens* è un momento necessario, seppure solo iniziale. Tale presa di posizione indica due elementi: la volontà di essere portatori di una novità e il desiderio di non uscire dal gioco filosofico stesso, ma di restare al suo interno pur con forti istanze critiche. Il comune avversario sembra avere connotazioni precise, addirittura un nome: Cartesio. Il riferimento al filosofo francese si configura spesso come retorico: in lui vengono cristallizzate tesi filosofiche proprie più della filosofia moderna nel suo insieme. Quello che si presenta come ostilità al paradigma cartesiano-moderno, può essere dettagliato: rifiuto dell'epistemologia moderna; rifiuto dell'impostazione moderna del rapporto tra epistemologia e

²³ Cfr. Wolterstorff (1986).

metafisica; rifiuto del dualismo sia nell'accezione ontologica, sia nell'accezione antropologica. Il riferimento al *mito* di Cartesio forse potrebbe essere meglio caratterizzato come riferimento alla cultura illuministica. Comunque sia, esso è il cardine su cui incentrare una filosofia della religione guardando al pensiero pre-moderno, senza che sia necessario abbandonare ogni istanza speculativa in senso rortyano.

Per quanto la ricostruzione della modernità sia discutibile ed eterogenea, essa testimonia come la storia della filosofia e quella della teologia²⁴ abbiano ricoperto un ruolo importante sia per gli analitici, sia per i continentali che però sono chiamati ad una sempre maggiore consapevolezza di dipendere da una precisa tradizione e di fare riferimento a determinati autori. Si prospetta un concetto di tradizione non come storia da cui emanciparsi, né come ordine cronologico di eventi in sé relativistici, bensì come narrazione alla quale accostarsi con rispetto, dalla quale imparare e alla quale contribuire. Sebbene possa sembrare un adagio e, per gli analitici, quasi una provocazione, davvero problemi nuovi hanno soluzioni antiche, specie quando nei filosofi medievali si trova lo stesso rigore oggi richiesto.

7. Dalla ragione alla ragionevolezza

La domanda che sia gli analitici che i continentali si pongono è: quale funzione ricopre la filosofia della religione? La risposta ha due aspetti, uno negativo e uno positivo. In primo luogo, si tratta di stabilire che cosa gli argomenti filosofici non possono fare, cioè non possono obbligare a credere in qualcosa, né possono essere validi per tutte le persone allo stesso modo. In altre parole, essi non sono né coercitivi, né universalistici. Inoltre, bisogna rinunciare a ricorrere ad essi per stabilire se le credenze religiose siano o meno vere. Tali credenze infatti sono originarie, seppure non sempre immediate, in ogni essere umano e dunque l'unica domanda possibile è quella circa la loro legittimità. La filosofia della religione, in senso positivo, si configura pertanto come indagine epistemica sulla validità delle

²⁴ Cfr. Vos (1985).

credenze religiose (aspetto ontologico) e come indagine antropologica sulle facoltà umane che portano a questo tipo di credenze (aspetto antropologico).

La filosofia della religione ha il compito di sostenere la tesi della legittimità delle credenze religiose e la tesi della capacità religiosa dell'uomo, ma soprattutto ha la delicata funzione di discutere gli argomenti che si oppongono a entrambe queste tesi. In questa prospettiva tale disciplina assume le caratteristiche di una epistemologia religiosa, nella convinzione che alla base della religione non debbano esserci evidenze proposizionali, perché ci sono capacità e facoltà propriamente umane.

Il punto irrinunciabile per ogni filosofia della religione è discutere la possibilità di ritenere vere le credenze religiose, dopo aver analizzato criticamente il loro prodursi. Stabilito ciò, resta ancora da indagare il loro contenuto, offrendo un'analisi concettuale delle nozioni teologiche. Questa analisi, tipica degli analitici, apre la possibilità di fare interagire tali credenze con altre di pari dignità epistemica e questo compito, ancora di pertinenza della filosofia della religione, è spesso perseguito dai continentali. Così concepita, ad essa non si richiede di essere a-religiosa, anzi le si riconosce il diritto di essere connotata religiosamente, addirittura di doverlo essere per rapportarsi ad altri ambiti antropologici e per poter far valere la sua rilevanza pubblica.

La filosofia della religione può inoltre diventare propedeutica alla rivelazione, in quanto (1) discute le posizioni ad essa contrarie; (2) mantiene viva la domanda sul trascendente e (3) chiarisce i contenuti che essa propone a credere. Essa ha il compito di rendere intelligibile la fede in tutte le sue dimensioni e tra i contenuti intelligibili della fede ci sono anche quelli appartenenti ai *praeambula fidei*²⁵. Ecco perché si può parlare di *sobrietà* della filosofia della religione: non si ricorre ad essa per stabilire certezze religiose, ma per accompagnare, esplicitare, fecondare, rafforzare quell'assenso a verità proposizionali di fede già di per sé legittimo. Questa disciplina non si presenta

²⁵ Cfr. McNerny (2006).

alternativa al credere, perché, al contrario, lo promuove. Nel caso dell'esistenza di Dio essa è chiamata a constatare una presenza, piuttosto che a postulare l'esistenza di un ente. Nel caso di una verità dogmatica essa deve astenersi dal razionalizzare il mistero, ma preoccuparsi di salvaguardarlo, accontentandosi di farne emergere l'intelligibilità²⁶. L'uso della ragione è funzionale ad escludere l'assurdo, non a spiegare il mistero²⁷. La religione è una visione del mondo pre-filosofica, dunque esplicitabile, ma mai concettualizzabile. Ecco perché la dimensione apofatica le appartiene di diritto e anzi la protegge, mettendola al riparo dai pericoli del razionalismo, dell'antropomorfismo e, in generale, dell'orgoglio intellettuale. Il suo dire non deve mai essere troppo, né per eccesso, né per difetto.

Alla ragione non si può chiedere di *provare* la verità del teismo, ma di argomentarla, motivarla, indagarla, renderla ragionevole. Il conoscere presuppone sempre un possesso intenzionale di ciò che si conosce, mai un possesso definitivo, pieno, esaustivo. Ciò è vero in particolare per la conoscenza religiosa, il cui oggetto supera sempre le capacità umane di apprenderlo.

8. Realismo (moderato)

L'intreccio tra la filosofia analitica e quella continentale della religione porta ad interrogarsi sulla possibilità di un realismo in ambito religioso. A livello minimale, esso è la tesi secondo cui gli esseri umani possono fare affermazioni vere circa la realtà, dire come le cose stanno, esprimere giudizi dotati di senso, informativi e corrispondenti al reale. Ciò esclude due posizioni, una per eccesso, secondo cui il realismo implicherebbe una posizione monista; l'altra per difetto, secondo cui non esisterebbe altro che il nostro modo di concettualizzare e la realtà sarebbe determinata dalle nostre proposizioni. Traspare un realismo moderato e dinamico, che è affermazione di co-

²⁶ Cfr. Alston (2005)

²⁷ Cfr. Wolterstorff (1984).

appartenenza tra essere e pensiero. Tale co-appartenenza si configura come identità intenzionale sul piano trascendentale; si configura cioè come una identità che è insieme differenza, nel senso che l'essere non si riduce al pensiero, né il pensiero produce l'essere, ma entrambi sono compresenti, appunto in modo trascendentale, nella mediazione del linguaggio.

È possibile parlare anzitutto di un realismo epistemologico: gli uomini conoscono la realtà; la conoscenza che abbiamo della realtà non è una nostra invenzione, ma in qualche modo è in relazione con essa. Questa relazione comporta il rischio di inadeguatezza, cioè implica una prospettiva fallibilista. Al realismo epistemologico si accompagna un realismo ontologico: esiste una realtà indipendente dalla conoscenza che gli esseri umani hanno di essa. Tale indipendenza è garanzia di intelligibilità.

Queste tesi del realismo epistemologico e del realismo ontologico sono accompagnate da alcuni corollari, il più importante tra i quali riguarda la filosofia del linguaggio. Le nostre parole e i nostri concetti hanno un riferimento reale e, contemporaneamente, sono dotate di un senso capace di esprimere una dimensione sola di tale realtà. Le espressioni linguistiche non sono mere constatazioni passive, né creazioni attive, bensì modi di relazionarsi al reale. Un altro corollario concerne la questione del relativismo. Il realismo moderato appena delineato è compatibile, addirittura auspica, un relativismo semantico connotato concettualmente e culturalmente. Esso però garantisce la commensurabilità delle diverse prospettive, proprio perché tutte concernono una realtà dalle quale emergono e alla quale rimandano.

La prospettiva realista agisce sulle credenze religiose su più livelli: senza realismo, le credenze religiose diventano mere espressioni di stati soggettivi e non possono neppure avere la pretesa di verità; senza realismo, la conoscenza del mondo non è di alcun aiuto per arrivare alla conoscenza di qualche aspetto del divino; senza realismo, le proposizioni religiose e quelle non religiose che vertono sulla medesima realtà non sono

commensurabili; senza realismo, il reale non esibisce quella intelligibilità grazie alla quale ci si interroga sulla religione. Tra le possibili versioni di realismo, quella più fruibile in ambito religioso è quello *aletico* e dal *volto umano*, per riecheggiare Alston e Putnam²⁸. Questo realismo sostiene che possiamo e dobbiamo riferirci a Dio e che possiamo predicare cose di ciò a cui ci siamo riferiti. La veridicità delle credenze religiose è sì un valore di verità da attribuire a certe credenze, ma è anche la valutazione di quelle esperienze in virtù delle quali una persona ha formato quelle credenze. Ciò richiede uno studio antropologico delle disposizioni e delle facoltà umane, cioè ha una ricaduta antropologica di pertinenza della filosofia della religione²⁹, assimilabile alla concezione continentale dell'*homo religiosus*.

9. Filosofia della religione: un terzo polo (meta)filosofico?

Nonostante sospetti reciproci ormai attribuibili a preconcetti o ignoranza, i materiali per proporre un ponte o una terza via tra filosofie analitiche e filosofie continentali della religione non mancano: seguendo l'esempio di D'Agostini a proposito del tomismo³⁰, basti pensare all'apprezzamento da parte dell'analitico Fergus Kerr del continentale René Girard³¹ o a progetti più ampi, come quello di una nuova teologia naturale definita come una condizione antropologica utile ad un maturo assenso e ad una coerente vita di fede e una condizione epistemica necessaria affinché possa darsi una scienza teologica³². Alcuni recenti studi di filosofia della religione forniscono esempi di come sia possibile affrontare un tema religioso, attingendo da entrambe le tradizioni, non giustapponendole, ma rilevandone la complementarietà³³.

²⁸ Cfr. D'Agostini, F. (2013).

²⁹ Cfr. Pouivet (2006).

³⁰ Cfr. D'Agostini (1999).

³¹ Cfr. Kerr (2004).

³² Cfr. Damonte (2013).

³³ Cfr. Damonte (2014).

Vorrei concludere, sottolineando come il percorso compiuto possa servire ad apprezzare il valore meta-filosofico della filosofia della religione. In questo ambito la distinzione tra analitici e continentali ha ormai lasciato il posto ad altre dicotomie che sono trasversali ad entrambi questi stili filosofici: interesse e disinteresse storico, razionalismo e ragionevolezza, realismo e antirealismo sono quelle che ho presentato, consapevole che altre potrebbero essere aggiunte. Questi aspetti sono meta-filosofici non nel senso che si interrogano sul senso, sulla natura, sull'oggetto e sullo stile di fare filosofia della religione, ma nel senso che fanno emergere quei presupposti, troppo spesso atematici, che condizionano e determinano sul nascere una posizione filosofica. Nel contesto filosofico attuale, a quindici anni da *Analitici e continentali*, sono questi gli aspetti meta-filosofici con i quali ritengo più fecondo mappare la filosofia contemporanea, per poi assumerli come criteri di cui fruire a livello storiografico.

Bibliografia

- Aguti, A. (2013), *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia.
- Alston, W.P. (2005), "Two Cheers for Mystery!", in Dole, A., Chignell, A. (eds.), *God and the Ethics of Belief. New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 99-113.
- Andina T. (a cura di) (2013), *Filosofia contemporanea. Uno sguardo globale*, Carocci, Roma.
- D'Agostini, F. (1997), *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina, Milano.
- D'Agostini, F. (1999), "Analitici, continentali e tomisti: la filosofia e il senso dell'essere", *Divus Thomas*, 102, pp. 53-77.
- D'Agostini, F. (2013), "Il realismo e le sfortune della filosofia prima", in Lavazza A., Possenti, V., *Perchè essere realisti*, Mimesis, Milano-Udine.

- Damonte, M. (2011), *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma.
- Damonte, M. (2013), "Towards a New Natural Theology: Between Reformed Epistemology and Wittgensteinian Thomism", in Kołodziejczyk, S.T., Salamon J. (eds.), *Knowledge, Action, Pluralism*, Peter Lang, Frankfurt am Main, pp. 113-134.
- Damonte, M. (2014), *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona.
- Fabris, A. (2012), *Filosofia delle religioni*, Crocci, Roma.
- Flint, T.P., Rea M.C. (2009), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford.
- Hasker, W. (2005), "Analytic Philosophy of Religion", in Wainwright, W.J. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, pp. 421-446.
- Kerr, F. (2004), "Tommaso dopo Wittgenstein", *Iride*, 17, pp. 603-617.
- Kołodziejczyk, S.T., Salamon J. (2013), "Preface", in Idd. (eds.), *Knowledge, Action, Pluralism*, Peter Lang, Frankfurt am Main, pp. 11-28.
- McInerny, R. (2006), *Praeambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Catholic University of America Press, Washington.
- Micheletti, M. (2010), *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma.
- Olivetti, M.M. (1996), "Filosofia della religione", in Rossi, P. (a cura di), *La filosofia. Vol. I: le filosofie speciali*, Garzanti, Torino, pp. 137-220.
- Pouivet, R. (2006), "Wittgenstein et les croyances religieuses", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 86, pp. 357-375.
- Ventimiglia G. (2012), *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma.
- Vos, A. (1985), *Aquinas, Calvin & Contemporary Protestant Thought*, Christian University Press, Massachusetts.

Westphal, M. (2005), *Continental Philosophy of Religion*, in Wainwright, W.J. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, pp. 472-493.

Wolterstorff, N. (1984), *Reason within the Bounds of Religion*, Eerdmans, Grand Rapids.

Wolterstorff, N. (1986), "The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics", in Audi, R., Wainwright W.J. (eds), *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 38-81.

Abstract

D'Agostini, in her book *Analitici e Continentali*, suggested that philosophers of religion have an important role in the contemporary philosophical scenario, but then she does not study this theme in depth. In the last two decades analytic philosophy has had a *religious turn* that I propose to consider in its meta-philosophical senses. In particular, I will take into consideration the overcoming of foundationalism, the attention for the history of ideas, the reasonableness of beliefs, the epistemological and ontological realism. In the conclusion I will indicate how these meta-philosophical suggestions are able to arouse a third pole between *analitici* and *continentali* not only in the field of philosophy of religion.

Keywords: Philosophy of religion, foundationalism, history of ideas, hermeneutics, (soft) realism

DEBORAH DE ROSA

Foucault e gli analitici: un'insospettata parentela

*Gli analitici inglesi mi rallegrano molto;
permettono di vedere bene in che modo si possano fare
analisi non linguistiche di enunciati. Trattare gli enunciati
nel loro funzionamento. Ma ciò in cui e ciò rispetto a cui
la cosa funziona, non lo fanno mai apparire.
Bisognerà forse procedere in questa direzione.*
Michel Foucault

Alcuni carteggi privati di filosofi, scienziati o letterati costituiscono, al pari di saggi, articoli e romanzi, materiali di ricerca di grande interesse tra i quali si possono scoprire talvolta geniali intuizioni, racconti di esperimenti e scoperte, o importanti informazioni biografiche. Il carteggio impreziosito da confidenze a carattere scientifico può forse sembrare oggi un genere anacronistico ma, ancora alla fine degli anni Sessanta, Michel Foucault (1926-1984) ne intratteneva uno con Daniel Defert (1937), filosofo e suo compagno di vita. È quest'ultimo, dieci anni dopo la morte di Foucault, a rendere pubblici pochi ma importanti dettagli del loro scambio epistolare. In apertura ai *Dits et Écrits*,¹ raccolta postuma di interviste, conferenze e articoli foucaultiani, Defert redige una *Cronologia*² che raccoglie eventi significativi accaduti tra l'anno di nascita e quello di morte del filosofo. Il brano che abbiamo posto in esergo è tratto da una lettera scritta nel maggio 1967 da Tunisi, dove Foucault si trovava dall'ottobre dell'anno precedente per ricoprire l'incarico di una cattedra in filosofia. Un mese prima egli scriveva a Defert di aver finalmente trovato «stile e livello

¹ Foucault (1996).

² Defert (1994).

di analisi» cercati «maldestramente» fino a quel momento, e che la lettura di «Wittgenstein e i filosofi analitici inglesi» lo aveva colpito al punto di fargli sospendere «ogni scrittura»,³ per approfondire la conoscenza di questo nuovo modo di filosofare.

L'influenza del pensiero angloamericano sul lavoro di Foucault è poco nota ma viene sottolineata a più riprese da egli stesso, oltre che in scritture private, anche nel corso di interviste e conferenze. Cercheremo di mostrare come essa si manifesti nella critica foucaultiana alle scienze umane, nell'archeologia dei discorsi e nell'analisi del potere.

1. I funerali della ragione dialettica

È destino comune a molti famosi filosofi pagare la celebrità al prezzo di veder talvolta ridotte le proprie opere a poche incisive sentenze, tramutate in slogan. Di contro a un enorme successo editoriale e a una diffusa ammirazione, *Le Parole e le Cose*⁴ fu anche un testo sentito da molti come l'ingiusta predizione di una fine tragica per un'idea tra le più care e radicate nell'immaginario collettivo sin dai tempi dell'Umanesimo del Quattrocento. L'annuncio della «morte dell'uomo» costò a Foucault «sei ore di scrittura al giorno per rispondere agli attacchi»⁵ e un consistente numero di interviste in cui gli si chiedevano spiegazioni per un simile oracolo.

In occasione di una di queste,⁶ concessa alla rivista "Arts et Loisirs", Foucault spiega la sua posizione nei confronti delle scienze umane legandole, oltre che all'«antropologia», anche al «pensiero dialettico»:

Questa ragione analitica è incompatibile con l'umanesimo, mentre la dialettica richiede accessoriamente l'umanesimo [...] per diverse ragioni: perché è una filosofia della storia, perché è una filosofia della pratica umana, perché è una filosofia dell'alienazione e della

³ Defert (1994), p. 41.

⁴ Foucault (1966^a).

⁵ Defert (1994), p. 40.

⁶ Foucault (1966^b).

riconciliazione. Per tutte queste ragioni e perché è sempre, in fondo, una filosofia del ritorno a se stessi, in un certo senso la dialettica promette all'essere umano che egli diventerà un uomo autentico e vero. Promette l'uomo all'uomo e, in questa misura, non è dissociabile da una morale umanistica. In questo senso i grandi responsabili dell'umanesimo contemporaneo sono evidentemente Hegel e Marx.⁷

Il filosofo francese ritiene che questi sistemi teorici poggino saldamente su una certa idea di "Uomo", alla cui verità e autenticità il movimento dialettico prometterebbe di condurre, con il lieto fine della sintesi. Ma, come ampiamente illustrato ne *Le Parole e le Cose*, la Modernità sta per cedere il passo a una nuova episteme, e nella sua rottura trascina con sé l'Uomo e le scienze su di esso fondate. I segni di questa crisi – racconta Foucault nell'intervista – sono visibili in una «cultura non dialettica»⁸ che va affermandosi e che possiede la caratteristica di essere «incompatibile con l'umanesimo»: si tratta della «ragione analitica contemporanea».⁹

In questo contesto il filosofo fa uso dell'aggettivo "analitica" con una certa libertà, includendo in questa definizione non soltanto Bertrand Russell (1872-1970) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951). È interessante notare come Foucault accosti a questi nomi anche quelli di Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Martin Heidegger (1889-1976), appartenenti alla tradizione continentale,¹⁰ costruendo un corto circuito teoreticamente fertile che lo porta a ricostruire una partizione ex novo in base a discrimini che ritiene opportuni, e che privilegiano la critica allo hegelismo e alla dialettica in generale.

Nel tentativo di oltrepassare un'importante distinzione accreditata nell'ambito della storiografia filosofica, Foucault

⁷ Ivi, p. 124.

⁸ Ivi, p. 125.

⁹ Ivi, p. 124.

¹⁰ Il tema della riflessione antidialettica nietzschiana e heideggeriana è complesso ed esula dagli specifici interessi del presente contributo. Per questo ci limitiamo a inviare a Natoli (1981), in particolare pp. 53-55.

pone il fattore di separazione tra ragione dialettica e analitica nella compatibilità con l'idea moderna di Uomo: se la ragione dialettica se ne nutre, quella analitica sorge proprio come sintomo della consapevolezza per la sua imminente scomparsa. È per questo motivo che il Nietzsche celebratore della «morte di Dio», svelando la filiazione di quest'ultimo dall'umano, ha qualcosa di significativo in comune con l'Heidegger che discute i confini tra «essere» ed «esser-ci». L'utilizzo foucaultiano dei grandi personaggi e temi della storia della filosofia è spesso estremamente libero. Ci sembra verosimile l'ipotesi per la quale, affermando che «questa cultura non dialettica [...] è cominciata con Nietzsche»¹¹ ed «è comparsa ugualmente in Heidegger», Foucault intenda sottolineare come entrambi, in maniere differenti, mettano sul tavolo il problema dell'«origine» e decretino la necessità di un nuovo inizio per il pensiero. Similmente Russell con la «critica logica della filosofia» e Wittgenstein «quando ha posto il problema dei rapporti fra logica e linguaggio»,¹² come anche Lévi-Strauss (1908-2009), che viene citato da Foucault nella stessa intervista per il suo modello strutturale di studio delle popolazioni, contribuirebbero a segnare l'apertura di un nuovo spazio in cui è possibile pensare senza lo sfondo costituito dall'Uomo.

Già nel 1966 dunque, ancor prima delle date riportate sulle scritture private a Defert, Foucault esprimeva pubblicamente il suo interesse verso la «ragione analitica». In questa fase, la sua si mostra come un'attenzione scaturita da aspetti del lavoro di alcuni analitici, più che come un riguardo verso lo stile angloamericano tout-court.

Come saggiamente nota Deleuze (1925-1995), «*se le interviste di Foucault appartengono completamente alla sua opera*, ciò è dovuto al fatto che esse prolungano ognuno dei suoi libri verso la costruzione del problema attuale».¹³ Confortati da un parere così illustre, possiamo certamente annoverare questa

¹¹ Ivi, p. 125.

¹² *Ibidem*.

¹³ Deleuze (1986), p. 152, corsivo dell'autore.

prima testimonianza tra i materiali utili alla nostra indagine sui rapporti di Foucault con la filosofia analitica. Parafrasando Deleuze, passiamo alla “ri-costruzione” di quello che era in quegli anni, per il filosofo di Poitiers, il “problema attuale”: l’analisi dei discorsi.

2. Giochi enunciativi

Negli anni di lavoro presso l’Università di Tunisi, Michel Foucault è in contatto con Gérard Deledalle (1921-2003), esperto di John Dewey (1859-1952) e della filosofia americana di nazionalità francese.¹⁴ Deledalle mette la sua biblioteca privata a disposizione del giovane filosofo di Poitiers, che legge con avidità tutto ciò che gli sembra d’aiuto nel risolvere un problema che gli stava a cuore: maturare un approccio nuovo allo studio del linguaggio.

Durante gli anni Sessanta, lo strutturalismo conosce in Francia l’apice del suo successo. Pur avendo raggiunto campi del sapere tra loro anche molto lontani come l’etnologia, la letteratura, la filosofia o la psicologia, il metodo strutturalista affondava le sue radici nei lavori teorici di Ferdinand de Saussure (1857-1913), e dunque nasceva nell’ambito disciplinare dell’analisi del linguaggio. Una singolare caratteristica contraddistingueva questo movimento culturale: tra gli autori riconosciuti come strutturalisti, molti mostrarono di non gradire tale etichetta. Tra questi vi è anche Foucault, il quale si sforzò in più occasioni di ribadire la sua distanza da simili impostazioni di ricerca. In un’altra intervista del 1976 con Pasquale Pasquino (1948) e Alessandro Fontana (1939-2013), il filosofo si esprime in questi termini: «Se si ammette che lo strutturalismo è stato lo sforzo più sistematico per eliminare non solo dall’etnologia, ma da tutta una serie di altre scienze ed al limite dalla storia stessa il concetto di avvenimento, non vedo chi possa essere più antistrutturalista di me».¹⁵ Una simile

¹⁴ Deleuze (1986), p. 152, corsivo dell’autore.

¹⁵ Foucault (1976), p. 8.

dichiarazione, che non rappresenta certo un caso isolato, testimonia l'insoddisfazione verso una metodologia di analisi che, a parere del filosofo, non rende giustizia al concetto di "evento", di enorme importanza nelle ricerche foucaultiane.

Decidendo di occuparsi di fatti discorsivi, in un momento in cui Parigi si trovava nel pieno dell'entusiasmo per la filosofia strutturalista del linguaggio, Foucault sente l'esigenza di collocarsi al di fuori di questo contesto: non sono le possibilità formali della lingua a incuriosirlo, ma l'esistenza stessa dei discorsi. Nel corso di un'intervista con Raymond Bellour (1939), significativamente intitolata "Sui modi di scrivere la storia",¹⁶ egli spiega che, insieme alle forme stesse del «sapere storico»,¹⁷ anche i materiali da cui esso può essere tratto hanno subito un cambiamento epocale in corrispondenza del passaggio a una nuova «episteme». Foucault spiega quale ritiene essere la tipologia di dati più significativi per le sue ricerche, che colloca in uno spazio ibrido tra storia e filosofia: «il mio oggetto non è il linguaggio ma l'archivio, ovvero l'esistenza accumulata dei discorsi [...] l'analisi del discorso nella sua modalità di *archivio*».¹⁸

La consapevolezza della gamma di possibilità offerta dal sistema della *langue*, e finanche la prospettiva sulla produzione individuale espressa nella *parole* – per utilizzare i minimi comuni denominatori della linguistica strutturale – sono, per Foucault, subordinati a un altro tipo d'indagine che debba occuparsi della dimensione fattuale del discorso. Per questo, «il linguaggio non può essere analizzato nelle sue proprietà formali se non a condizione di tenere conto del suo funzionamento concreto».¹⁹ In questa intervista del 1967 tornano i nomi di Wittgenstein e Russell, le cui intuizioni vengono considerate come segnali o spie del cambiamento di registro a cui i sistemi di pensiero vanno incontro. Con buona probabilità Foucault

¹⁶ Foucault (1967).

¹⁷ Ivi, p. 153.

¹⁸ Ivi, p. 163.

¹⁹ Ivi, p. 164.

pensava a scritti come *La filosofia dell'atomismo logico*²⁰ o *Ricerche filosofiche*,²¹ che hanno, in diversa misura, avviato un processo che ha imposto all'attenzione della filosofia il linguaggio quotidiano. Dalla collezione delle produzioni discorsive effettivamente realizzate in un dato periodo, l'archivista trae «la legge di ciò che può essere detto, il sistema che governa l'apparizione degli enunciati come avvenimenti singoli».²² È una ricerca che va oltre quella sulle strutture della lingua: si arriva a rintracciare delle regolarità, ma sporcandosi le mani, passando per lo scavo e la raccolta di formazioni discorsive effettivamente pronunciate.

Un'impostazione di questo tipo guarda agli enunciati come a unità basilari di funzionamento del discorso, oggetti che si comportano come strumenti capaci di condizionare le pratiche linguistiche. È stata notata una familiarità tra l'idea foucaultiana di enunciato e le analisi di John Austin (1911-1960) sugli «atti linguistici»;²³ esiste tuttavia una fondamentale differenza in quanto la natura di «atto» dell'enunciato «è mitigata da una materialità che lo scinde da qualsiasi attore».²⁴ Prescindere dalla considerazione dei soggetti parlanti per concentrarsi unicamente sulle formazioni discorsive sembra, tra l'altro, una scelta che accomuna ulteriormente Foucault allo stile analitico. Si pensi alla tendenza degli angloamericani a occuparsi «non [...] tanto di autori o di testi, ma di concetti»:²⁵ il filosofo francese difese il medesimo principio, oltre che con le proprie scelte tematiche, anche programmaticamente. Ricordiamo in proposito, a esempio, le sue considerazioni sulla questione del «commento» a opere già esistenti,²⁶ o la celebre conferenza dal titolo «Che cos'è un autore?».²⁷

²⁰ Russell (1918).

²¹ Wittgenstein (1953).

²² Foucault (1969^a), p. 173.

²³ Kelly (2009), traduzione mia.

²⁴ Ivi, p. 12.

²⁵ D'Agostini (1997), p. 58.

²⁶ Foucault (1971), pp. 18-24.

²⁷ Foucault (1969^b).

Cos'è che permette ad alcuni discorsi di affermarsi a scapito di altri? Tutta una serie di procedure interne ed esterne esercitano un controllo su quanto può essere affermato con credibilità e verità o meno: è una questione di potere. Foucault condivide l'idea wittgensteiniana dei «giochi linguistici»²⁸ e la concilia con le proprie proposte teoriche enfatizzando l'aspetto strategico insito in ogni gioco. Dato il potere come elemento imprescindibile che bilancia la circolazione dei discorsi, questa si configura in ultima analisi sul modello di una «lotta»,²⁹ internamente, tra gli stessi enunciati ed, esternamente, tra i parlanti per ottenere il diritto a pronunciarli. Parafrasando il titolo di una celebre lezione al Collège de France,³⁰ il «discorso» è governato da un «ordine» che si configura, di volta in volta, in base a dominazioni e strategie. «Qui mi ispiro alle ricerche realizzate dagli angloamericani»,³¹ dichiara Foucault in merito a questa sua impostazione di ricerca, nel corso di una conferenza tenuta alla Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro nel 1973.

L'insolubilità del nesso potere-sapere, tra i contributi più significativi del pensiero foucaultiano alla filosofia contemporanea, rende visibile l'appetibilità politica dei giochi enunciativi, mettendo in luce la natura strategica delle dinamiche per cui essi diventano dei "fatti". Ecco, dunque, che l'interesse di Foucault per la filosofia analitica lo conduce a cercare di applicare alcuni suoi principi anche allo studio del potere.

3. Per una filosofia analitico-politica

La prospettiva da cui Foucault guarda al potere è del tutto originale per un motivo fondamentale: da essa, non si può pretendere di decidere se si ha davanti qualcosa di positivo o di

²⁸ Cfr. Wittgenstein (1953)

²⁹ Foucault (1973), p. 84.

³⁰ Foucault (1971).

³¹ Foucault (1973), p. 84.

negativo. Al filosofo appare poco fecondo il modo tradizionale della filosofia di accostarsi alla politica, avendo come obiettivo principale quello di legittimare alcune prassi ed esautorarne altre. Come per lo studio del linguaggio, Foucault ritiene di dover attuare analisi più radicali: egli si propone di studiare i rapporti di potere così come hanno luogo nella società, nella loro concretezza, per determinarne le caratteristiche prescindendo completamente da giudizi di valore.

Nel 1978 a Tokyo, il filosofo francese tiene una conferenza dal titolo programmatico: “La filosofia analitica della politica”.³² La prospettiva di studio adottata dagli angloamericani rispetto ai fatti linguistici appare a Foucault un modello da ricalcare e da poter proficuamente adattare anche all’indagine sul potere. La lezione degli analitici, che egli desidera fare propria, consiste nell’attenzione verso gli equilibri mobili tra elementi nel loro gioco quotidiano, nata in Inghilterra come «*analisi del linguaggio ordinario*»,³³ e di cui ciò che più lo affascina è una «visione del significato come entità regolata da stipulazioni e interazioni».³⁴

Anche il potere rivela una natura relazionale: così come il linguaggio, esso non è proprietà di nessuno, ma circola secondo equilibri mutevoli. È possibile immaginare le dinamiche di potere aiutandosi con esempi visivi come la «catena» o la «rete»: nei rispettivi anelli o «maglie» gli attori sociali si avvicendano, assumendo posizioni diverse in base al maggiore o minore peso politico che hanno facoltà di esercitare. Nella visione foucaultiana, il potere condivide con la lingua l’impossibilità di essere considerato al pari di «una ricchezza o un bene», dal momento che entrambi non sono posseduti ma solo esercitati, con possibilità diverse a seconda del momento storico e della configurazione sociale. «Gli individui non sono mai il bersaglio inerte o consenziente del potere, ne sono sempre gli elementi di raccordo [...] il potere transita attraverso, non si applica agli

³² Foucault (1978).

³³ D’Agostini (1997), p. 216.

³⁴ Ivi, p. 218.

individui». ³⁵

A tali condizioni, risulterebbe poco utile secondo Foucault concentrarsi sui giudizi di valore o stabilire liceità di comportamenti, se prima non si affronta la politica per come quotidianamente si concretizza, ovvero nella forma di giochi strategici. Penetrando qualsiasi tipo di relazione, intersoggettiva o tra soggetti e istituzioni, i rapporti di potere assumono forme estremamente varie e penetrano qualsiasi aspetto della vita degli individui. Risulta dunque importante oltrepassare la scelta filosofica più frequentata di occuparsi unicamente di questioni interstatuali o di politica nazionale, per iniziare a mettere a tema la circolazione dei poteri nei suoi spazi più angusti. «Studiare il potere là dove diventa capillare, ossia nelle sue forme e istituzioni locali e non limitarsi a studiarlo nel suo centro»: ³⁶ partirebbe dal mondo analitico la novità del ridare dignità ai piccoli fatti del quotidiano, che diventa in Foucault l'intuizione di una *Microfisica del potere*. ³⁷ Fuorviante, dunque, focalizzarsi sul presunto carattere repressivo, proibitivo e negativo del potere, dal momento che il modello strategico permette di attenersi con maggiore efficacia ai fatti. Esso si presta con grande efficacia a costruire una «filosofia analitico-politica», in grado di eleggere come suoi oggetti di studio problemi fino a quel momento inusuali, come la follia, la medicina, la prigione o la clinica, studi per i quali quella di Foucault fu una firma da pioniere.

4. Un "prestito" analitico

Non tutti i pensatori s'accomodano agevolmente in un'unica categoria storiografica. Se alcuni grandi nomi sembrano quasi impersonare determinati parametri o correnti, altri sembrano sconfinare tra spazi eterogenei, mettendo in difficoltà la critica e in crisi alcuni confini. Ciò accade in particolar modo per figure temporalmente più vicine a noi, probabilmente perché non è

³⁵ Foucault (1990), p. 33.

³⁶ Sorrentino (2005), p. XXVIII.

³⁷ Foucault (1977).

stato ancora possibile lasciare depositare le polemiche, collocarsi alla giusta distanza per meglio pensare e classificare i contributi che ci hanno lasciato. Basti pensare all'opera di Jacques Derrida (1930-2004), che in alcune università d'oltreoceano viene proposta per gli studi letterari, o agli scritti di Georges Bataille (1897-1962), similmente in bilico tra letteratura e filosofia. Un altro esempio potrebbe essere costituito dalle fiabe di Lewis Carroll (1832-1898), che contengono interessanti concetti matematici e fisici, oltre a essere state utilizzate per studi pedagogici e psicoanalitici.

Michel Foucault è un filosofo che in alcune fasi della sua vita preferisce definirsi storico, scrive con uno stile argomentativo che strizza talvolta l'occhio al genere letterario, e non disdegna di cimentarsi nella critica d'arte. Sui manuali di storia della filosofia il suo nome si trova quasi sempre sotto la categoria "Strutturalisti" o "Post-strutturalisti"; eppure egli tentò ripetutamente di scrollarsi di dosso una simile etichetta. Ma, come nota Judith Revel (1966),³⁸ questo fraintendimento che ha luogo tra Foucault e il suo pubblico deve pur avere una ragione. La risposta potrebbe essere nella teoria che fa da sfondo a tutta la ricerca foucaultiana: quella delle «epistemi», configurazioni fondamentali che determinano la natura e le possibilità del sapere nelle varie epoche, e che sono state spesso lette come strutture. Probabilmente, riflette la studiosa, «più che per una vera e propria analogia nel pensiero e nel metodo», il motivo risiede nel passaggio di una «immagine forse storica ma comunque coercitiva di una determinazione univoca di ciò che si è, espressa attraverso la struttura globalizzante dell'epistème alla quale si appartiene».³⁹

Rispetto all'appartenenza o meno allo strutturalismo, e in misura maggiore rispetto alle grandi questioni di categorizzazione culturale sopra accennate, l'indagine a proposito dell'influenza della filosofia analitica sul pensiero di Michel Foucault è una questione che si gioca – per rimanere in

³⁸ Revel (1996).

³⁹ Ivi, p. 15.

metafore già sfruttate – in uno spazio decisamente più stretto. Tuttavia, ci sembra interessante notare come la libertà di utilizzo da parte di Foucault delle ricerche effettuate in campo analitico, e la disinvoltura con cui egli riuscì – anche efficacemente – a mescolarle ai suoi oggetti di lavoro, possano rilanciare il dibattito sulla distinzione tra analitici e continentali. Alessandro Dal Lago (1947) ha definito la linea teorica foucaultiana come una «decostruzione della filosofia [...] che non aveva però bisogno di autocelebrarsi come metodo filosofico, ma si esprimeva in una nuova lettura degli oggetti storici». ⁴⁰ Coerentemente con questa tendenza, il libero e proclamato utilizzo che egli, filosofo tradizionalmente contato nella schiera dei continentali, fece dei materiali analitici, ci sembra avere un impatto di rottura nella sua stessa possibilità. Se Foucault ha potuto, proficuamente, contaminarsi con stile e impostazione analitica, ciò potrebbe rilanciare la necessità di pensare con elasticità maggiore la distinzione tra analitici e continentali. Questa classificazione duale è indubbiamente utile e comoda, e risulta ottimale per molti aspetti di ricerca e comprensione. A uno sguardo attento, essa mostra una singolare contrapposizione: da una parte, una definizione di un approccio teorico, e dall'altra, un'appartenenza geografica, con un'estrema diversificazione e complessità al suo interno. Se si volesse tentare di pensare secondo gli schemi dissacranti di Foucault, si potrebbe immaginare a questo proposito un suo sorriso irriverente, e una qualche battuta sugli ordini dal sapore vagamente borghesiano.

Bibliografia

Canguilhem, G. (1967), *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in Foucault M. (1966a), pp. 417-436.

D'Agostini, F. (1997), *Analitici e continentali*, Milano, Cortina.

Dal Lago, A. (1997), *Foucault: dire la verità del potere*, in Foucault, M. (1997).

Defert, D. (1994), *Chronologie*, in Foucault, M. (1994), *Dits et*

⁴⁰ Dal Lago (1997), p. 15.

- Écrits*, Gallimard, Paris, pp. 13-64; trad. it. parziale *Cronologia*, in Foucault, M. (1996), pp. 25-46; Foucault, M. (1997), pp. 23-34; Foucault, M. (1998), pp. 29-40 .
- Deleuze, G. (1986), *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002.
- Foucault, M. (1966a), *Le Parole e le Cose*, BUR, Milano 2010.
- Foucault, M. (1966b), *È morto l'uomo?* in Foucault, M. (1996), pp. 123-128.
- Foucault, M. (1967), *Sui modi di scrivere la storia*, in Foucault, M. (1996), pp. 153-169.
- Foucault, M. (1969a), *Archeologia del sapere*, BUR, Milano 1999.
- Foucault, M. (1969b), "Che cos'è un autore?," in Foucault, M. (2005), pp. 61-78.
- Foucault, M. (1971), *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.
- Foucault, M. (1973), *La verità e le forme giuridiche*, in Foucault, M. (1997), pp. 83-165.
- Foucault, M. (1976), *Intervista a Michel Foucault*, in Foucault, M. (1977), pp. 3-28.
- Foucault, M. (1990), *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- Foucault, M. (1977), *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. (1978), *La filosofia analitica della politica*, in Foucault, M. (1998), pp. 98-113.
- Foucault, M. (1996), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 1. 1961-1970: follia, scrittura, discorso*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M. (1997), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 2. 1971-1977: poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M. (1998), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985: estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M. (2005), *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2008, terza ed., pp. 61-78.
- Kelly M. (2009), *The Political Philosophy of Michel Foucault*,

Routledge, New York.

Natoli, S. (1981), *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Feltrinelli, Milano.

Revel, J. (1996), *Foucault e la letteratura: storia di una scomparsa*, in Foucault, M. (1996).

Russell, B. (1918), *La filosofia dell'atomismo logico*, Einaudi, Torino 2003.

Sorrentino, V. (2005), *Le ricerche di Michel Foucault*, in Foucault, M. (2005).

Wittgenstein, L. (1953), *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009.

Abstract

During a conference in Japan in 1978, Michel Foucault presented his idea for a new direction in political philosophy. Unexpectedly for all those who identify Foucault with an emblem of french structuralism, the philosopher defined his theoretical proposal in terms of an «analytic philosophy of politics». Looking back at his past, we discover that even in 1966 Foucault used to refer to anglo-saxon philosophy highlighting its preeminent role in bringing into question the traditional theoretical idea of subject. The aim of the research is to throw light on the analytic elements in Foucault's philosophy. We will start from his declared interest for the notion of "game", as well as from its application in the study of power relations.

Keywords: analytic philosophy, Foucault, power, language, games

Kant: pomo della discordia tra analitici e continentali

1. Introduzione

Chi si dedica oggi alla filosofia si trova di fronte due grandi contenitori: quello analitico e quello continentale. Visto da una certa distanza sembra chiaro ed evidente ciò che si stabilisce con queste etichette. Tuttavia, da una prospettiva più ravvicinata, il quadro si complica, mettendo in discussione il senso stesso di questa classificazione. Queste due correnti del pensiero contemporaneo non sono riconducibili a scuole di pensiero ben identificabili. Se – ad esempio – possiamo parlare di Scuola di Marburgo o della Scuola del Baden, non esiste, né è mai esistita, una Scuola Analitica di contro a una Scuola Continentale. A cosa dobbiamo quindi far risalire la distinzione tra analitici e continentali?

È bene sottolineare fin da subito ciò che queste pagine non intendono essere. Non si vuole delineare le tracce dell'evoluzione storica o delle progressive mutazioni di senso. Si tratta piuttosto di esaminare in vista di quali esigenze tale diramazione si sia fatta necessaria. Questa ripartizione è effettivamente necessaria, oppure sarebbe più opportuno eliminarla con un moderno rasoio di Occam?

Fatto sta che, sebbene non sia possibile tracciare un confine netto tra questi due filoni, una scissione nel pensiero filosofico è avvenuta, è un dato di fatto con cui fare i conti. Un'indagine su questa tematica è perciò dovuta, proprio perché uno dei compiti a cui nessuno sembra poter sfuggire occupandosi di filosofia oggi è prendere posizione rispetto a questi due differenti approcci filosofici.

Uno dei primi obiettivi del presente lavoro sarà tentare di rintracciare i momenti cruciali che hanno dato origine a questa diramazione. La figura privilegiata di questo percorso sarà

Immanuel Kant, nella convinzione che l'analisi della diversa ricezione della sua opera principale, la *Kritik der reinen Vernunft*, possa essere una strada praticabile per mettere in risalto le caratteristiche proprie dell'indirizzo analitico e di quello continentale.

Nei primi due paragrafi verranno esaminati quelle che, a nostro avviso, sono le fasi principali nella storia di questa vicenda filosofica; nei successivi due esamineremo più da vicino le posizioni assunte dai principali protagonisti di questa vicenda filosofica.

2. Un momento emblematico: Davos

Tra il 1928 e il 1931 ebbero luogo a Davos una serie di corsi universitari che miravano a realizzare un luogo di incontro filosofico di respiro internazionale. A Davos¹ intervennero i maggiori protagonisti² della scena filosofica del tempo, coloro che impressero un nuovo corso alla filosofia del Novecento.

Nel secondo di questi corsi, nel 1929, furono invitati a tenere un ciclo di lezioni anche Ernst Cassirer e Martin Heidegger³, al seguito delle quali fu organizzato un dibattito pubblico in cui i due filosofi ebbero modo di confrontarsi. Come ricorda Michael Friedman⁴, tra i molti accorsi ci fu anche uno dei maggiori esponenti del Circolo di Vienna: Rudolf Carnap.

Tra le questioni affrontate durante questo scambio, ricoprì un ruolo di primo piano la domanda su quale dovesse essere

¹ Per approfondire la vicenda dell'incontro di Davos, cfr. Friedman (2000), p.16 nota 7, cita il racconto di Englert contenuto in Schneeberger (1962), pp.1-6; Pos (1949), pp. 61-72. Il dibattito è disponibile in appendice alla versione italiana di Heidegger (1929).

² Meyer (2006), p. 164, elenca i nomi dei partecipanti, tra cui i filosofi Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), Rudolf Carnap (1891-1970), Eugen Fink (1905-1975), Emmanuel Lévinas (1906-1995), Joachim Ritter, Maurice de Gandillac (1906-2006).

³ Per approfondire i rapporti tra Cassirer e Heidegger: Hamburg, (1964), pp.208-22; Schrag, (1967), pp.87-100; Declève, (1969); Garin (1973), pp.203-5; Aubenque (1990), pp.81-96.

⁴ Cfr. Friedman (2000).

l'interpretazione più coerente della filosofia kantiana. Le differenti risposte date in questa occasione segnarono una prima linea di confine tra i neokantiani, Heidegger e Cassirer, tra «diverse concezioni delle origini e delle funzioni della razionalità che ha animato di sé gran parte della storia della filosofia»⁵.

Per Heidegger scopo delle lezioni tenute a Davos fu prevalentemente uno: provare che la *Critica della ragion pura* è, nella storia del pensiero, la prima e vera fondazione esplicita della metafisica. L'intento di Cassirer⁶ fu invece mostrare che il soggetto kantiano non è chiuso all'interno della sua propria finitezza, come vorrebbe Heidegger, avendo in sé, nella libertà etica, la chiave d'accesso al *mundus intelligibilis*. Per Cassirer l'etica non riguarda la finitezza dell'ente che conosce, ma l'assoluto. È l'etica che porta al di là del mondo dei fenomeni. Essa infrange i limiti del finito, permettendo l'irruzione in un regno essenzialmente non-finito. L'immaginazione rappresenta sì il cuore dell'*Analitica*, ma solo l'idea razionale della libertà può costituire il fondamento dell'intero sistema⁷.

Heidegger, in risposta, non solo rifiuta questa presa di posizione cassireriana, ma la utilizza a proprio vantaggio. Infatti, l'infinità di cui parla Cassirer non può prescindere in nessun caso dall'ente finito che noi stessi siamo. Tale infinità implica sì qualcosa oltre il finito e perciò trascendente. Tuttavia, facendo perno sull'imperativo categorico dell'etica kantiana, essa è in rapporto costante con il finito. La trascendenza è tale perché è parte di esseri finiti, quale l'essere umano è, un Dio non ne avrebbe bisogno⁸. Pierre Aubenque sottolinea la giustezza dell'affermazione heideggeriana: se è l'imperativo categorico l'elemento che permette all'uomo di sollevarsi oltre la propria

⁵ Verra (1981), p. XIX.

⁶ Si veda ad esempio Cacciatore (2005).

⁷ Cfr. Cassirer (1931).

⁸ Cfr. *Appendice II* a Heidegger (1929), trad.it. p. 224.

finitezza, verso il regno dell'idea, esso mostra allo stesso tempo un riferimento costante ad un ente finito⁹.

Cassirer cerca di trovare un terreno comune con il filosofo di Meßkirch, a partire dal reciproco interesse per le problematiche riguardanti l'arte e il linguaggio. Il tentativo non porterà però al risultato sperato: Cassirer svilupperà tale tematica in termini di forme simboliche, mentre per Heidegger avrà soprattutto una portata ontologica. Ma non solo questo. Cassirer riconoscendo che Hermann Cohen¹⁰ restringe la validità del metodo trascendentale alla matematica della natura, avvalorava una delle accuse principali mosse da Heidegger al fondatore della Scuola di Marburgo.

Heidegger, a conclusione dell'incontro di Davos, afferma che quanto avvenuto può essere visto come un esempio del modo con cui si è sempre fatta filosofia: essa nasce là dove sono prospettive diverse che si confrontano. Con le parole del filosofo: «l'essenziale [...] è liberarsi dalla differenza di posizioni e punti di vista; di vedere come proprio la distinzione dei punti di vista è la radice del lavoro filosofico¹¹». Dobbiamo però aggiungere che a Davos è successo qualcosa di più del classico confronto tra posizioni differenti, dato che è proprio in questa occasione che comincia a delinearsi il profilo dei due principali filoni di pensiero della filosofia del Novecento: l'impostazione analitica di contro a quella continentale.

Perché quindi possiamo considerare l'incontro di Davos emblematico per la successiva diramazione tra le due tradizioni filosofiche? Perché Heidegger, rivolgendosi contro il «razionalismo» della tradizione neokantiana, con la quale Cassirer¹² aveva stretti rapporti avendo sostenuto la sua dissertazione sotto la supervisione di Cohen¹³, segna il solco tra due modi di fare filosofia. Ed è proprio la *Critica della ragion*

⁹ Cfr. Aubenque, (1990), pp. 88-89.

¹⁰ Cfr. Piché, (1998), pp. 603-628.

¹¹ Ivi, p. 236.

¹² Cfr. Rudolph (2009), pp.231-243.

¹³ Si veda Cassirer (1912), Ferrari (1988) e (1996).

pura, come abbiamo visto, uno dei terreni di battaglia: per Heidegger Kant non proporrebbe una teoria dell'oggetto della scienza naturale matematica, ma una teoria dell'ente in generale. Heidegger rifiuta l'idea che solo il metodo delle scienze positive sia la strada perseguibile da un'indagine filosofica. L'esperienza vissuta non può mai essere riconducibile a nessuna tipologia di conoscenza propria dell'ambito gnoseologico. Heidegger è contrario quindi all'applicazione in filosofia del metodo delle scienze, essendo quest'ultimo incapace di restituirci un discorso completo sull'essere.

In breve, ciò che avvenne quindi a Davos non fu solamente una disputa sull'eredità kantiana, ma rappresentò una frattura tra due impostazioni del pensiero occidentale, al cui centro non poteva che trovarsi coinvolto Kant.

Questo divario si acuì nel successivo scontro tra Heidegger e Carnap. Come abbiamo accennato, Carnap era tra i presenti alle lezioni di Davos. L'anno successivo al dibattito, nel 1930, Carnap sferrerà, nel suo saggio *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*¹⁴ (*Superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*), un feroce attacco alla posizione heideggeriana. Questo saggio nasce dalla rielaborazione di una conferenza tenuta nel novembre del 1930 all'Università di Varsavia e pubblicato nella rivista «Erkenntnis», l'organo del Circolo di Vienna¹⁵ che egli stesso dirigeva con Hans Reichenbach, articolo che diventerà poi uno degli appigli principali che i filosofi d'oltreoceano utilizzeranno per rifiutare la filosofia heideggeriana come priva di senso, essendo simile più alla letteratura che alla filosofia.

Ad avviso di Carnap, tutte le metafisiche devono essere abbandonate, dato che si servono di concetti che non hanno alcun riferimento reale e di pseudo-proposizioni che contravvengono alle più elementari norme sintattiche. Per corroborare la propria tesi, Carnap utilizza il “caso Heidegger” come modello esemplare di un ragionamento filosofico viziato

¹⁴ Carnap (1932), trad. it. pp.504-32.

¹⁵ Sul Circolo di Vienna rimando a Kraft (1950).

fin dalla sua sintassi. Esaminando il testo *Che cos'è Metafisica?* Carnap vuole dimostrare che alcune sue proposizioni, quali «Il Niente nientifica», vanno respinte come prive di significato in quanto non verificabili a livello empirico.

Secondo Carnap, Heidegger, ammettendo eguaglianze di forma grammaticale tra serie di parole sensate e insensate, non utilizza una lingua logicamente corretta. La parola «niente» è impiegata come un nome di cosa con cui formulare frasi di esistenza negativa. L'espressione «Il Niente Nientifica» poggia su un duplice errore. Il soggetto, la parola «Niente», è privo di significato, non è un nome e non designa un oggetto, poiché il niente non esiste; mentre la parola «nientificare» è una costruzione inventata solo ai fini della speculazione. La conclusione cui giunge è che mentre le frasi sensate della lingua comune possono essere vere o false, le frasi insensate del linguaggio metafisico di Heidegger non sono né vere né false, ma sequenze di parole prive di senso. Carnap cerca in questo modo di dimostrare l'insensatezza di qualsiasi metafisica e di qualsiasi discorso che non attenga strettamente ad un linguaggio scientifico.

Heidegger risponderà a Carnap nel corso universitario *Einleitung in die Metaphysik (Introduzione alla metafisica)* del semestre estivo 1935, pubblicato nel 1953¹⁶, affermando che con la parvenza della scientificità matematica si compie solo l'estremo sradicamento dell'essere e la sua riduzione al piano degli oggetti misurabili. Nessun discorso scientifico può però prescindere dal rapporto con il mondo e con ciò che lo costituisce, e che inevitabilmente ha una natura non-oggettiva ma al massimo oggettivabile.

Le posizioni di Carnap e Heidegger non potrebbero essere più distanti. Questo scontro è emblematico di due modi di fare filosofia, e può quindi essere visto come uno dei momenti chiave per il successivo determinarsi della distinzione tra analitici e continentali.

¹⁶ Heidegger (1968).

Caso volle che i drammatici eventi storici di quegli anni segnassero in modo irreversibile il destino stesso della filosofia: l'imponente emigrazione seguita all'avvento del nazismo nel 1933, contribuì in maniera decisiva al reciproco isolamento di questi due modi di fare filosofia che allora iniziavano ad affacciarsi sulla scena. Il divario si fece così più profondo. I maggiori esponenti del Circolo di Vienna, primo fra tutti il suo fondatore Moritz Schlick, si trasferirono in America. Nel 1938 la rivista «Erkenntnis» cessò per sempre le sue pubblicazioni. La via dell'esilio fu sorte comune a molti intellettuali del tempo, non solo del circolo di Vienna. Per citarne alcuni, Hans Reichenbach, fondatore del Circolo di Berlino, che prima si trasferì in Turchia e in seguito negli Stati Uniti, o Ludwig Wittgenstein che nel 1929 prese la cittadinanza inglese. Vanno altresì ricordati Hannah Arendt, Theodor Adorno, Günther Anders o lo stesso Ernst Cassirer¹⁷. Il dialogo perciò si interruppe bruscamente, ed in America si formarono correnti di pensiero ormai sganciate da quanto accadeva nel Vecchio Continente.

Uno degli ultimi argomenti su cui si confrontarono pubblicamente fu la *Critica della Ragione pura*, per questo proprio la filosofia kantiana può essere vista come cartina al tornasole per rintracciare punti in comune e punti divergenti tra analitici e continentali.

3. Royaumont 1958

Per esaminare la distinzione avvenuta nella filosofia contemporanea tra analitici e continentali deve essere ricordato l'episodio di Royaumont del 1958¹⁸, dove, nel discorso di apertura al convegno di Cèrissy-la-Salle sulla filosofia analitica, Jeah Wahl per la prima volta tematizzò esplicitamente la distinzione tra analitici, continentali e il marxismo. Franca D'Agostini¹⁹ ricorda che Wahl, durante il convegno, sostenne

¹⁷ Cfr. Jürgens (2012).

¹⁸ Cfr. D'Agostini (2000), pp.42-76.

¹⁹ Ivi, p.55.

che la filosofia analitica è il neopositivismo logico, mentre la filosofica continentale comprende gli spiritualismi, gli esistenzialismi in opera in Francia e in Germania. I due blocchi venivano presentati, secondo la consuetudine del tempo, come due scuole in contrasto, con chiare e precise strutture interne. In realtà, il fronte analitico non era così omogeneo come era stato presentato da Wahl; infatti, il neopositivismo stesso fin dal suo inizio presentava al suo interno molteplici filoni e linee di pensiero. Lo stesso Carnap²⁰ rivedrà profondamente i presupposti teoretici del circolo di Vienna, arrivando a mettere in dubbio la validità del principio di verifica come unico criterio di significanza empirica degli enunciati.

Tuttavia, in Europa, la filosofia analitica fu recepita come un tutto omogeneo e unitario e fu identificata con l'immagine datane da Alfred Ayer nel suo testo: *Language, Truth and Logic*²¹. Questo testo, divenuto uno dei manifesti del Positivismo logico, indica solo due tipi di enunciati significativi, gli enunciati analitici (quelli matematici) veri per definizione e gli enunciati verificabili tramite l'esperienza.

Successivamente, a partire da Richard Rorty, ebbe una certa fortuna la tendenza ad interpretare questa differenza come il frutto di una alternativa tra kantismo ed hegelismo²². A questa visione si unì anche Karl-Otto Apel, e in una certa misura Michael Dummett. Gianni Vattimo ha a sua volta affermato che tra le tante dicotomie presenti nel pensiero contemporaneo, quella di una distinzione tra una linea kantiana alla filosofia e una hegeliana sia, in ordine di importanza, una delle principali:

La linea kantiana, interessata principalmente a cogliere le condizioni trascendentali di possibilità della conoscenza e in genere della razionalità, anche pratica, si incarna oggi in tutte le filosofie che concentrano l'attenzione sulla logica, l'epistemologia, le forme del sapere scientifico o anche dell'agire etico con l'intento di individuarne i tratti universali e

²⁰ Cfr. Carnap (1942); Carnap (1950), pp.20-40.

²¹ Cfr., Ayer (1936¹); si veda anche D'Agostini (1997), p.62.

²² D'Agostini (2000), p.57.

stabili. Chiamiamo invece linea hegeliana, secondo la proposta di Rorty, quella tendenza che si riscontra nelle filosofie che riguardano principalmente alla concretezza storica delle forme di vita, dei linguaggi, dei paradigmi scientifici, e che dunque anche pongono al centro dell'attenzione il problema della storicità dei saperi e della stessa filosofia²³.

Sebbene questo modo di render conto della differenza tra analitici e continentali, capitanati gli uni da Kant e gli altri da Hegel, abbia una sua validità e derivi da un'interpretazione che ha fatto e continua a fare scuola, credo che sia necessario soffermarsi su questa vicenda da un'altra angolatura. La *Critica della ragion pura* non può essere vista e interpretata solo come un'opera epistemologica, poiché, come Heidegger insegna, ha molto altro da dire. Altrimenti la *Critica* rischia di diventare patrimonio esclusivo della filosofia analitica, mentre, in ambito continentale, rischia di essere considerata interessante solo per motivi storiografici.

4. La lettura di Heidegger: Kant e il problema della metafisica

La ricerca intrapresa in queste pagine nasce dal convincimento che sia proprio la diversa ricezione della *Critica della ragion pura* uno degli elementi caratterizzanti l'approccio analitico e continentale. Per dimostrare questa tesi cercheremo di esaminare alcuni tra i testi fondanti la filosofia del Novecento. In questo paragrafo verrà presa in considerazione l'interpretazione di Heidegger.

Il confronto con Kant è una delle costanti della riflessione heideggeriana, coprendo un arco di tempo che va dal 1925²⁴ con l'opera *Logik. Die frage nach dem Wahrheit* – frutto di una serie di lezioni tenute a Marburgo durante il semestre invernale

²³ Cfr. G. Vattimo, «Prefazione» a D'Agostini, F., (1997) pp.XII-XIII.

²⁴ Va ricordato che due anni prima, nel 1923, Heidegger tenne insieme a Ebbinghaus un seminario sui fondamenti della teologia kantiana, in cui erano stati affrontati alcuni passi scelti di *La religione entro i limiti della sola ragione*.

del '25 – fino al 1963 con il testo *Kants These über das Sein*. Il testo che verrà privilegiato rappresenta uno dei pilastri non solo del pensiero di Heidegger, ma per gli studi kantiani, e per la stessa filosofia contemporanea: *Kant und das Problem der Metaphysik* del 1929. Nel *Kantbuch* Heidegger, riprendendo Kant, cerca di svolgere in un'ontologia fondamentale le prospettive dell'analitica esistenziale.

Per Heidegger qualsiasi interpretazione della *Critica* come «teoria della conoscenza» deriva da un'incomprensione profonda dell'opera kantiana. Infatti, è la metafisica il vero e proprio campo di battaglia della *Critica della ragion pura*, ed è la ragione umana finita il terreno su cui realizzare questa fondazione.

L'interesse del filosofo per Kant nasce proprio dal fatto che la *Critica*, rintracciando nell'immaginazione trascendentale la radice comune di intelletto e sensibilità, rappresenta per il pensiero occidentale il primo atto di fondazione della metafisica. Per costruire un orizzonte comune tra un intelletto che deve elaborare qualcosa che non può ricevere e una sensibilità che deve ricevere qualcosa che non può elaborare è necessaria l'immaginazione trascendentale, mediana e mediatrice tra queste due facoltà. Di tale radice comune però non è dato sapere nulla, essendo per noi solo un «ignoto» che ci viene incontro e ci incalza come elemento inquietante. Ed è qui che Kant indietreggia²⁵. La prospettiva scoperta dischiuderebbe la possibilità di una ragione umana finita, prefiguratrice della cessazione del primato della *ratio* e del *logos* che avevano dominato fino allora in filosofia. La rivoluzione copernicana operata da Kant non riuscirebbe quindi a scuotere il «vecchio» concetto della verità come «adeguazione» (*adaequatio*)²⁶, anzi, lo presupporrebbe fondandolo per la prima volta. Secondo Heidegger la filosofia kantiana deve perciò essere ricondotta

²⁵ Heidegger (1929), p.140.

²⁶ Ivi, p.21.

all'interno della tradizione cartesiana, non essendo riuscita ad emanciparsi dalla distinzione tra soggetto e oggetto²⁷.

Il problema della metafisica dovrà essere affrontato di nuovo e tale ripetizione, (*Wiederholung*), dovrà spingersi oltre il limite di Kant, oltre il suo indietreggiamento²⁸.

Per Heidegger non possiamo portarci in alcun modo nella metafisica, come tenterebbe di fare Kant, perché siamo sempre già in essa. La metafisica per il filosofo di Meßkirch è metafisica dell'esserci: l'essere dell'ente che ha come sua costituzione essenziale la finitezza. Per questo la fondazione deve essere affrontata assumendo la finitezza dell'essere umano in tutta la sua interezza. È l'essere umano stesso portatore di questa differenza, e la metafisica diventa quella domanda sull'essere posta da un essere finito, proprio in quanto finito.

Tutto ciò è affermato da Heidegger anche (e potremmo dire "soprattutto") in forte antagonismo con i neokantiani: il problema critico non è riconducibile ad una questione epistemologica, non essendo l'*Estetica trascendentale* kantiana un elemento superfluo, o un residuo pre-critico, da assorbire nella *Logica trascendentale*. È sì vero che, in una certa misura, anche Heidegger vede l'*Estetica trascendentale* come «incomprensibile» perché non autonoma, acquisendo senso solo alla luce dello schematismo trascendentale²⁹ e solo tramite la facoltà dell'immaginazione, ponendosi così su una linea simile a quella coheniana³⁰. Tuttavia per Heidegger, e questo è uno dei punti focali della sua filosofia, l'intuizione ha un ruolo primario che non implica alcuna riduzione al pensiero, essendo al contrario il pensiero al servizio dell'intuizione.

Come molti interpreti³¹ non hanno mancato di sottolineare, la lettura di Kant fornita da Heidegger è ritagliata a misura delle

²⁷ Marafioti (2011), pp.210-215. Vedi anche Perego (2010).

²⁸ Cfr. Heidegger, M., (1929), p.227.

²⁹ Ivi, p. 129.

³⁰ Si veda Ferrari (1996), p.267.

³¹ Si vedano almeno Massolo (1941), Mazzarella (1993), Vinci (1988), Rebernik (2006), Marafioti (2012), Maschietti (2005).

sue esigenze: è un Kant costruito a tavolino. Le forzature al testo compiute da Heidegger hanno però l'innegabile merito di evidenziare come la *Critica della ragion pura* abbia al suo interno una complessità maggiore di quella esclusiva linea logica ed epistemologica, post-newtoniana, che gli esponenti della Scuola di Marburgo hanno sostenuto, ricchezza dovuta proprio al ruolo che la facoltà sensibile ha nella filosofia critica.

5. Passaggio a Nord-Ovest: Kant e gli analitici

In precedenza abbiamo accennato alle ragioni storiche che secondo Richard Rorty starebbero alla base della differenza tra analitici e continentali. Adesso ci soffermeremo sul suo testo principale, *Philosophy and the Mirror of Nature*³² (*La filosofia e lo specchio della natura*), poiché esso può aiutarci a comprendere come Kant sia stato recepito nella filosofia analitica nella seconda metà del Novecento. Una delle tesi centrali dell'opera afferma che sono le metafore piuttosto che le tesi a determinare il maggior numero delle nostre convinzioni filosofiche. Rorty fornisce una ricostruzione storica della filosofia in quanto *epistemologia* e della nozione di *mente* intesa come «specchio»³³ più o meno adeguato del mondo.

In questa ricostruzione, per Rorty Kant svolge un ruolo di primo piano, essendo uno dei principali responsabili dell'identificazione della filosofia con l'epistemologia. La divisione tra una *mente*, sola accessibile ad una conoscenza indubitabile, e il *mondo*, è uno dei capisaldi della *Critica*. Kant ha pensato la filosofia come «tribunale della ragione»³⁴, in grado di giudicare, confermandole o respingendole, le pretese di conoscenza avanzate dalla scienza, dalla morale, dall'arte o dalla religione.

La filosofia kantiana è una filosofia fondativa, alla base della quale stanno le nozioni lockeanne dei processi mentali e quelle

³² Rorty (1979) trad. it. (2004).

³³ Ivi, p.37.

³⁴ Ivi, p.21.

cartesiane della sostanza mentale. In quest'ottica, il compito della filosofia diventa quello di individuare, fra le rappresentazioni che la mente produce riguardo al mondo, una classe di rappresentazioni «privilegiate» in grado di costituire gli effettivi «fondamenti» della conoscenza.

Dalla prospettiva di Rorty, la filosofia di Russell e di Frege, come la filosofia classica di Husserl, non sono niente più che ulteriori tentativi di mantenere la filosofia nella posizione in cui Kant l'aveva lasciata: quella cioè di una filosofia-giudicatrice delle altre aree della cultura, grazie alla quale è possibile ottenere una speciale conoscenza dei “fondamenti” di queste aree.

La filosofia “analitica” è una variante ulteriore della filosofia kantiana, una variante caratterizzata principalmente dal considerare la rappresentazione come linguistica piuttosto che mentale, e quindi la filosofia del linguaggio come la disciplina che esibisce i “fondamenti della conoscenza”, invece della “critica trascendentale” o della psicologia³⁵.

Per Rorty, ciò che lega la filosofia contemporanea alla tradizione che va da Cartesio, passa per Locke ed approda a Kant, è l'idea che la ricerca della conoscenza sia attuabile all'interno di una struttura che può venire isolata prima della conclusione della ricerca stessa. Qualsiasi indagine conoscitiva è caratterizzata da una serie di presupposti scopribili a priori, senza ricorrere quindi a nessuna esperienza o percezione. L'obiettivo che si pone Rorty è realizzare una “filosofia senza specchi” che si avvicinerà all' *ermeneutica*, in quanto sensibile al dialogo tra diversi punti di vista.

Questa lettura di Kant è indubbiamente influenzata da Peter R. Strawson. A conferma di ciò vediamo che Rorty ricorre spesso a Strawson per interpretare Kant³⁶. Strawson è uno dei massimi rappresentanti della cosiddetta «Scuola analitica di Oxford» e il

³⁵ Ivi, p.29.

³⁶ Si vedano ad esempio le pp.49, 135 e 303.

suo testo, *The Bounds of Sense*³⁷, è una delle pietre miliari, in ambito anglo-americano, nell'interpretazione della *Critica della ragion pura*.

Esaminare la posizione di Strawson rispetto a Kant può quindi essere un valido aiuto alla nostra ricerca. Secondo Strawson la filosofia kantiana è una dottrina descrittivista, poiché “describe” le condizioni logico-formali alla base del pensiero. È questa l'idea che ispira la sua interpretazione di Kant nel saggio *The Bounds of Sense*. L'idealismo trascendentale è visto come un idealismo che lega gli oggetti fisici alle percezioni che abbiamo di essi, rendendo così impossibile una distinzione tra i concetti e gli oggetti a cui si applicano. Kant sarebbe quindi più vicino a Berkeley di quanto si possa pensare, e se se ne differenzia è solo per aver posto le fondamenta per quella metafisica «descrittivista» tanto cara a Strawson. Non è questo il luogo per entrare in merito alla questione, basti ricordare che l'accusa rivolta da Strawson a Kant ha una storia antica: fu la stessa accusa rivolta dai primi recensori dell'edizione del 1781 Johann Georg Heinrich Feder e Christian Garve, a cui Kant rispose in appendice ai *Prolegomeni* con una veemente replica. L'interpretazione di Strawson ha fatto scuola, e come sottolinea anche Henry A. Allison:

The [...] understanding of transcendental idealism in the Anglo-American philosophical community is largely due to the influence of P.F. Strawson, who brusquely defines this idealism as the doctrine that “reality is supersensible and that we can have no knowledge of it”. Moreover, in the spirit of this reading, Strawson not only rejects transcendental idealism as incoherent; he also provides an account of what led Kant to this “disastrous doctrine”. As Strawson sees it, transcendental idealism is the direct consequence of Kant’s “perversion” of “the scientifically minded philosopher’s” contrast between a realm of physical objects composed of primary qualities and a mental realm consisting of the

³⁷ Strawson (1966).

sensible appearances of these objects (including their secondary qualities)³⁸.

Arrivati a questo punto, la nostra ricerca deve rivolgersi verso la filosofia del linguaggio, ossia verso uno dei maggiori ambiti di studio della filosofia analitica. Per fare ciò prenderemo in considerazione due filosofi che hanno sviluppato i loro studi in questa direzione: Williard Van Orman Quine e Saul Kripke.

Prendiamo innanzitutto in esame Quine e il suo articolo *Due dogmi dell'empirismo*³⁹. In questo saggio il filosofo attacca i due dogmi principali della filosofia neopositivista (l'empirismo menzionato nel titolo è il "neopositivismo"): il primo riguarda la tesi che ci sia una distinzione netta tra verità analitiche e sintetiche, l'altro è la tesi del «riduzionismo», ossia l'idea che il significato di ciascun enunciato sia specificabile in termini di dati di esperienza. Le verità analitiche sono giudizi che dipendono esclusivamente dalle parole logiche – quali il connettore "non", il "se...allora", "tutti" ecc.– indifferenti quindi alla sostituzione delle parole non logiche, le quali non determinano alcun cambiamento nel significato dell'asserzione. Al contrario, Quine ritiene che siano analitici tutti gli enunciati veri in virtù del significato delle parole che vi compaiono e si impegna perciò a riformulare il concetto di analiticità.

Quine fa risalire la distinzione analitico-sintetico a Kant, poiché il filosofo di Königsberg concepiva un asserto analitico come un asserto che attribuisce al soggetto niente di più di ciò che è contenuto concettualmente in esso⁴⁰. Per Quine la filosofia kantiana è una filosofia che si basa su giudizi fondati su significati indipendenti dai dati di fatto. L'errore di Kant sarebbe stato quello di essersi limitato ad asserti della forma soggetto-predicato che non esauriscono però le verità analitiche. Kant, avendo posto le basi della scissione tra asserti analitici e sintetici, è il promotore dell'empirismo moderno.

³⁸ Allison (2004), p.5.

³⁹ Cfr. Quine (1951), pp.20-43.

⁴⁰ Ivi, p.111.

Su una linea simile relativamente a Kant si pone anche Saul Kripke⁴¹. A giudizio di Kripke i filosofi hanno parlato di varie categorie di verità, dette «a priori», «analitica», «necessaria», oppure verità in quanto «verità certe». Tutto ciò ha generato imprecisioni e confusioni. Nel dibattito contemporaneo sono pochissimi coloro che distinguono tra il concetto di asserto a priori e quello di asserto analitico. Kripke vuole evidenziare che i termini a priori e necessario non sono termini intercambiabili. Il problema filosofico è capire se tutto ciò che è a priori sia anche necessario e se tutto ciò che è necessario sia allo stesso tempo a priori. La caratterizzazione dei termini «a priori» e «necessario» risale tradizionalmente a Kant.

In questa prospettiva le verità a priori sono quelle verità che possono essere note indipendentemente da qualsiasi esperienza. Ed è per questo che secondo Kripke i termini «a priori» e «necessario» non devono essere utilizzati come sinonimi tra loro: essi riguardano due domini differenti. Il termine «a priori» è collegato ad un ambito epistemologico, mentre «necessario» è un termine metafisico. Quello che dobbiamo rilevare ai fini della nostra indagine è che nell'ottica di Kripke l'errore di Kant dipende dalla confusione tra l'ambito epistemologico e quello metafisico: secondo Kripke, Kant riconduce il primo al secondo e compromette così qualsiasi discorso sulla verità.

Nel concludere vorrei brevemente ricordare la riflessione di John McDowell, un filosofo collocabile tra le due tradizioni, che si dedica allo studio di Hegel e dell'idealismo tedesco. Ma non solo Hegel, anche il criticismo kantiano è una delle fonti della sua filosofia.

Il riferimento al filosofo di Königsberg è costante all'interno della sua opera principale: *Mind and World*⁴². Oltre a questo testo, McDowell scrive diversi articoli in cui Kant è l'autore privilegiato con cui dialogare. La cosa interessante da notare in McDowell è che la filosofia critica non è ridotta al momento logico-formale, essendone valorizzato il momento

⁴¹ Cfr. Kripke (1980).

⁴² McDowell (1996).

dell'esperienza percettiva. Il ben noto luogo della *Critica della ragion pura* in cui Kant⁴³ afferma «i pensieri senza contenuti sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche» (A51/B75) è presente in più passaggi della sua riflessione. Per McDowell i *pensieri* senza contenuto sono vuoti perché non possono avere quella direzionalità verso il mondo che invece deve caratterizzarli. Perché ci sia conoscenza bisogna riconoscere l'apporto essenziale dato sia dall'intelletto sia dalla sensibilità. Così facendo McDowell sottolinea l'importanza dell'intuizione sensibile nel sistema kantiano, riconoscendo perciò in Kant un filosofo non solo attento ai problemi legati all'epistemologia, ma anche un pensatore in cui la questione dell'etica e dell'esperienza empirica sono elementi altrettanto centrali. A prescindere dalla correttezza o meno della lettura data da McDowell – non sarebbe questo il luogo adatto per entrare nel merito – possiamo usare McDowell come esempio per non dimenticare che Kant è patrimonio comune delle due correnti filosofiche, e non solo per chi si occupa di filosofia analitica⁴⁴.

6. Note conclusive

Molto altro ci sarebbe da aggiungere e da mettere in evidenza rispetto ai problemi di interpretazione e di critica presi in esame in questo percorso. Parlare oggi di analitici e continentali vuol dire affrontare questioni così sfaccettate e complesse che il rischio minore che si corre è quello di ammicchiare alla rinfusa idee e prospettive tra loro difficilmente conciliabili. Nella speranza che non sia stata questa la sorte del percorso compiuto in queste pagine, ricordiamo la domanda da cui siamo partiti: in vista di quali esigenze è stato necessario nella filosofia contemporanea distinguere un approccio analitico da un approccio continentale? Per rispondere a questa domanda è stato

⁴³ Cfr. McDowell (2006), pp.311-326; McDowell (1997); McDowell (1996), pp.231-9.

⁴⁴ Cfr. Sullivan (2004) pp.235-242; Loh (2004), pp.106-132.

scelto di esaminare come la *Critica della ragion pura* è stata recepita dai principali esponenti di questi due indirizzi filosofici. Come prima conclusione possiamo dire che è possibile congiungere per più motivi la scuola neokantiana, in particolare nella figura di Hermann Cohen, con la prospettiva analitica espressa soprattutto da Strawson. Il primo punto di accordo consiste nel parere positivo che entrambi esprimono nei confronti della scienza. La *Critica della ragion pura* è vista come uno dei testi fondativi di un discorso scientifico. Abbiamo però notato che per quanto riguarda gli studi compiuti nella seconda parte del Novecento, ad esempio in McDowell, questo tema è solo uno tra gli altri, facendosi spazio anche all'interno dell'ambiente analitico altri modi di leggere Kant.

Il rifiuto di qualsiasi atteggiamento psicologista può essere visto come ulteriore punto di accordo tra neokantiani e analitici. In quest'ottica nessun elemento soggettivo-psicologista deve essere preso in considerazione per formulare una teoria della conoscenza. Viene pertanto contestata a Kant la costruzione di un sistema psicologico-trascendentale in cui la necessità e l'universalità sono segni distintivi non dell'esperienza empirica, ma di una pura soggettività. Questo presa di posizione comporta delle ripercussioni sulla dottrina del noumeno: fenomeno e cosa in sé rappresentano rispettivamente la differenza tra le apparenze sensibili e le proprietà fisiche degli oggetti, ed è al mondo della scienza esatta che è demandato il compito di indagare su quest'ultime.

Possiamo dire che l'obiettivo principale dell'asse neokantiani-analitici sembra essere quello di dimostrare che i principi della scienza sono validi in senso autentico se e solo se non falsificate in senso antropologico. Essi appartengono alla conoscenza in generale, a prescindere da chi sia chi giudica e conosce.

Altro punto in comune può essere rintracciato nel ritenere la dottrina dei principi dell'intelletto puro la *pars construens* della *Critica*, e non l'Estetica trascendentale, o l'Analitica dei concetti, o la deduzione trascendentale. Quest'ultima è vista come un

sistema di derivazione delle categorie dalla tavola dei giudizi del tutto sbagliato.

Per quanto riguarda l'ambito continentale, abbiamo cercato di mostrare, attraverso la lettura di Heidegger, che una diversa interpretazione della *Critica della ragion pura* è possibile. In questa prospettiva è l'uomo nella sua finitezza ad essere il fulcro della riflessione. Questa diversa presa di posizione può essere riassunta dalle parole di Luporini⁴⁵:

Il centro più intimo del pensiero kantiano è indubbiamente antropologico, e consiste nella concezione degli uomini come enti ragionevoli finiti, questo concetto di finitezza, che Kant identifica con la sensibilità, è carico di implicazioni nascoste che operano in tutta la sua filosofia. Esso è in definitiva un concetto creaturale dell'uomo chiuso entro un limite naturalistico ed implicitamente teologico.

La *Critica della ragion pura*, alla luce di quanto visto, permette e consente quindi interpretazioni diverse e opposte, dimostrando così la sua attualità. Essa è origine e divisione delle due tradizioni, elemento in comune e allo stesso tempo punto di massimo distacco. La *Critica* letta da Heidegger o da Gilles Deleuze è lo stesso testo letto da Cohen o da Strawson? No, e non potrebbe esserlo: domande diverse con cui pungolare il testo comportano risposte diverse. Possiamo così affermare che la *Critica della ragion pura* è ancora oggi, dopo più di due secoli, uno dei testi con cui continuare a *fare filosofia*.

Bibliografia

Andina, T. (a cura di), (2013) *Filosofia Contemporanea*, , Carocci, Roma.

Allison, H.E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, London.

⁴⁵ Luporini (1961), pp.86-7.

- Aubenque, P., (1990), "Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger", in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, J. Seidengart (a cura di), Cerf, Paris, pp. 81-96.
- Ayer, A.J. (1936¹), *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1971.
- Cacciatore, G. (2005), *Cassirer interprete di Kant*. Armando Siciliano Editore, Messina.
- Cassirer, E. (1912), "Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie", *Kant-Studien*, 17, pp. 252-273.
- Cassirer, E. (1931), "Bemerkungen zu M. Heidegger Kantinterpretation", *Kant-Studien*, 36, pp.1-26.
- Cassirer, E. (1931), *Storia della filosofia moderna. Kant e i post-kantiani*, vol. IV, Newton Compton, Roma, 1977.
- Carnap, R., (1932) *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», 2, pp.219-241, trad.it. "Il superamento della metafisica mediante l'analisi del linguaggio", *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, UTET, Torino, 1969, pp.504-32.
- Carnap R. (1942), *Introduction to Semantics, Studies in Semantics*, vol.I, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Carnap R. (1950), "Empiricism, Semantics and Ontology", in *Revue Internationale de Philosophie*, 4, pp. 20-40, ristampato in *Meaning and Necessity*, (1956), pp. 205-221; tr.it. di A. Meotti, "Empirismo, semantica e ontologia", in L. Linsky (a cura di), *Semantica e filosofia del linguaggio*, Milano, 1969, pp.263-284.
- D'Agostini, F. (1997), *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.
- D'Agostini, F. (2000)., "Chi sono i veri filosofi?", in *La contemporaneità filosofica tra analitici e continentali*, a cura di Bianca Maria Ventura, Franco Angeli, Milano.
- Declève, H., (1969), "Heidegger et Cassirer interprètes de Kant", *Revue philosophique de Louvain*, pp. 8-16.
- Friedman, F. (2000), *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*, Carus Publishing Company, trad.it. a cura di M.

- Mugnai, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.
- Friedman, F. (2002), "Carnap, Cassirer and Heidegger. The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy", *European Journal of Philosophy*, 10, pp. 263-264.
- Ferrari, M. (1988), *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, F. Angeli, Milano 1988.
- Ferrari, M. (1996), *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Leo S. Olschki Editore, Firenze.
- Garin, E., (1973) "Kant, Cassirer, Heidegger", *Rivista critica di storia della filosofia*, VIII, 2, pp.203-5.
- Gigliotti G. (1989), *Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida editori, Napoli, 1989.
- Kant, I. (1781/1787), *Critica della ragion pura*, trad.it. a cura di P. Chiodi, Utet, Torino, 1967.
- Heidegger, M. (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura. di M.E.Reina, riveduta da V.Verra, Laterza, Roma, (1981¹) 2012.
- Jürgens, A. (2012), *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirer Werk im amerikanischen Exil*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2012.
- Kraft, V. (1950), *Der Wiener Kreis*, Springer, Wien.
- Kripke, S., (1979), *A Puzzle about Belief*, in «Meaning and Use», A. Margalit ed., a cura di Reidel, Dordrecht, pp.239-283.
- Kripke, S. (1980), *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford.
- Loh, W. (2001), *Erwägungsorientierte Hermeneutik am Beispiel der Kritischen Philosophie Kants*, in «Kant verstehen/Understanding Kant», Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp.106-132.
- Luporini, C. (1961), *Spazio e materia in Kant*, Sansoni Editore, Firenze.
- Maschietti, S. (2005), *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Il Mulino, Bologna.
- McDowell, J. (1996a), *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

- McDowell, J. (1996b) "Précis of Mind and World", *Perception: Philosophical Issue*, Ridgeway, Atascadero ed., Vol.7, n.2, 1996, pp.231-9.
- McDowell, J. (1997), "Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality", *The Journal of Philosophy*, vol.95, The Woodbridge Lectures.
- McDowell, J. (2006), "Sensory Consciousness in Kant and Sellars", *Philosophical Topics*, vol.34, n.1, pp. 311-326.
- Mazzarella E. (1993), *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*. Guida editori, Napoli.
- Massolo A. (1941), "Heidegger e la fondazione kantiana", *Giornale critico della filosofia italiana*, V-VI, pp.336-353.
- Marafioti, M. R. (2012), *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*, Mimesis, Milano 2012.
- Meyer, T. (2006), *Ernst Cassirer*, Ellert e Richter Verlag, Hamburg.
- Orth, W. E., (2009), "Ernst Cassirer Cohen-Verständnis", *Unità della ragione e modi dell'esperienza. Hermann Cohen e il neokantismo*, pp. 221-231.
- Philonenko, A., (1990), "Cassirer lecteur et interprète de Kant", *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, J. Seidengart (dir.), Cerf, Paris, pp.43-54.
- Piché, C. (1986), "Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant", *Les études philosophiques*, pp. 79-100.
- Piché, C. (1998), "Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant", *Archives de philosophie*, vol.61, pp. 603-628.
- Pos, H., (1949), "Recollections of Ernst Cassirer", *The Philosophy of Ernst Cassirer* ed. Paul Arthur Schilpp, La Salle, Illinois, pp. 61-72.
- Quine, W.V.O. (1951), "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60, pp.20-43, ristampato con modifiche in W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge (MA) 1953, pp.20-46; trad.it. *Due dogmi dell'empirismo*, in «Filosofia del linguaggio», (a cura di A. Iacona e E. Paganini), Milano, 2003, pp.107-135.

- Quine, W.V.O. (1960) *Word and Object*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (MA).
- Perego, V. (2001), *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano.
- Peter, A., Schmid, (2009), “Kontinuität und Geschichtsoptimismus bei Cassirer und Cohen”, *Unità della ragione e modi dell'esperienza. Hermann Cohen e il neokantismo*, pp.243-254.
- Rebernik, P. (2006), *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Ets, Pisa.
- Rudolph, E., (2009), “Hermann Cohen - Ernst Cassirer: Lehrer und Schüler im Widerstreit. Zu Cassirers Cohenkritik”, *Unità della ragione e modi dell'esperienza. Hermann Cohen e il neokantismo*, pp.231-243.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, a cura di Millone G. e Salizzoni R., Bompiani, Milano 2004.
- Sullivan, R.J. (2001), *Problems Interpreting Kant via Anglo-American Analytic Methods*, in «Kant verstehen/Understanding Kant», Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 235-242.
- Schneeberger, G. (1962), *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, Suhr.
- Schrag, C.O. (1967), “Heidegger and Cassirer on Kant”, *Kantstudien*, pp. 87-100.
- Strawson, P.F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Routledge, 1966.
- Verra, V. (1981), *Introduzione a M. Heidegger, Kant e il problema della metafisica*, trad.it. di M. E. Reina, Laterza, Roma-Bari.
- Vinci, P. (1988), *Soggetto e tempo. Heidegger interprete di Kant*, Bagatto libri, Roma.

Abstract

Analytic philosophy and continental philosophy are the leading perspectives in contemporary thought. I have analyzed these different perspectives from reading of Kant. A different approach to Kantian philosophy characterizes these contrasting views, more particularly with reference to the problem of cognition. When reviewing the recent history of analytic view, we observe that Kant is seen as the philosopher of intellectualism and constructivism. On the continental side, Kant plays a different role, and Martin Heidegger's reading, in *Kant und das Problem der Metaphysik*, is emblematic of this thought. The aim of the essay is to show that a different interpretation to Kant involves a different point of view.

Keywords: analytic philosophy, Kant, Heidegger, metaphysic, constructivism

GUIDO SEDDONE

**«Non ci sono fatti, solo interpretazioni»:
la linea rossa che unisce Nietzsche alla filosofia analitica**

1. Premessa

Il breve saggio *Su verità e menzogna in senso extramurale* è, per i rilevanti aspetti semantici che vi sono trattati, probabilmente il testo fondamentale per comprendere la filosofia del linguaggio di Nietzsche¹. Come tutte le buone filosofie del linguaggio anche questa introduce e spiega diversi aspetti tra loro connessi quali il problema della verità, della conoscenza, del pensiero e della morale. Il testo è particolarmente denso e breve probabilmente perché l'autore intravede la necessità di trattare tutti questi aspetti in maniera unificata, cosa che produce una prosa filosofica particolarmente ricca di passaggi teorici veloci e pregnanti. Nonostante il pensiero di Nietzsche sia stato ampiamente acquisito in ambito analitico e post-analitico², questo breve saggio ci consente di riflettere in maniera approfondita attorno a ciò che, a livello teorico, collega il pensiero del filosofo tedesco con le più recenti riflessioni dei filosofi americani in merito al linguaggio, al significato e alla verità. I filosofi americani a cui farò principalmente riferimento sono Davidson e Rorty in quanto sono coloro che, autonomamente da Nietzsche, hanno sviluppato una teoria simile del significato e della verità. Il principale obiettivo di questo contributo non sarà tanto quello di mostrare delle mere affinità tra questi filosofi, quanto piuttosto quello di spiegare quanto sorprendentemente analitico sia il pensiero di Nietzsche e quanto gli autori presi in esame concordino nel considerare la verità non un fatto empirico ma piuttosto connesso alla spontanea attività del pensiero e della cono-

¹ Borsche, Gerratana, Venturelli (1994) e Crawford (1988).

² Rorty (1989), Rorty (1991) e Sedgwick (2000).

scenza³. Questo argomento si riallaccia, inoltre, al recentissimo dibattito attorno al realismo e al presunto primato dei fatti sulle interpretazioni. Nonostante nel corso di questo contributo non farò diretto riferimento a tale dibattito, è importante sottolineare come l'accento posto da Nietzsche, Davidson e Rorty sull'attività spontanea del pensiero non ha alcuna pretesa di relativismo cognitivo di genere sofisticato. Sostenere infatti, come fanno questi pensatori, che l'attività spontanea del pensiero sveli un mondo molto più ricco di quello svelato dal contenuto empirico degli enunciati – ammesso che tale contenuto esista⁴ – non significa che tutto è asseribile e che il pensiero è soggetto ad un relativismo radicale. Significa piuttosto che lo sviluppo del linguaggio e del pensiero è connesso alla necessità di fondare una comunità basata su una lingua naturale indicante l'estensione della verità per i parlanti⁵. Che ciò si connetta al problema della validità di un enunciato è la conseguenza immediata del fatto che i significati delle parole sono condivisi dai parlanti di una lingua naturale e che questi individui sono esseri intenzionali in grado di determinare ed interpretare l'uso degli enunciati del linguaggio. Esponenti del così detto «nuovo realismo» (Ferraris 2012) criticano aspramente l'idea di Nietzsche che «non vi siano fatti ma solo interpretazioni»⁶ sottovalutando, però, che il filosofo tedesco intende sottolineare che il carattere spontaneo della

³ In questo senso il presente contributo si allinea alla posizione di Rorty in merito alla filosofia di Nietzsche; Rorty (1991), p. 5: «Vi sarà facile capire i pragmatisti più recenti e linguisticizzati – Quine, Putnam, Davidson – arrivandoci da Nietzsche, altrettanto quanto arrivandoci da Dewey. Infatti quando passerete dal discorso di Dewey sull'esperienza al discorso di Quine e Davidson sulle proposizioni, diventerà anche più facile afferrare il significato della famosa osservazione di Nietzsche, espressa nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in merito alla verità come “esercito mobile di metafore”».

⁴ Davidson (1984), pp. 303-315.

⁵ Davidson (1984), p. 84: «Potremmo considerare la verità come una proprietà non degli enunciati, ma dei proferimenti, o atti linguistici, o terne ordinate di enunciati, tempi e persone; ma è più semplice concepire la verità come una relazione tra un enunciato, una persona e un tempo».

⁶ Nietzsche (1885-1887), p. 299.

conoscenza è ciò che la rende ricca e condivisibile da un'intera schiera di parlanti. L'insistenza del «nuovo realismo» sul contenuto empirico come base della conoscenza, al contrario, ci propone l'idea di un pensiero impoverito dalla necessità di poggiare su contenuti non linguistici, contenuti che, come afferma più volte Davidson, non ci rivelano da cosa sia determinata la verità di ciascun enunciato⁷. Come risulterà dal presente contributo, questa “infedeltà” nei confronti dei fatti e più in generale nei confronti del principio di corrispondenza consente di poter analizzare una serie di aspetti connessi al linguaggio come la pluralità degli usi linguistici, il dinamismo dell'interpretazione ed il carattere interpersonale del pensiero che da un'ottica meramente realista vengono trascurati.

Nonostante le notevoli affinità teoriche con il pensiero analitico, il saggio di Nietzsche presenta delle differenze che in fase preliminare devono essere evidenziate. Nel testo in questione il filosofo tedesco si propone di decostruire il concetto tradizionale di verità e lo fa definendolo un «enigmatico impulso»⁸. Questo impulso scaturirebbe dal bisogno di sospendere il conflitto tra individui attraverso un universo di convenzioni socialmente accettate che pongono fine al brutale *bellum omnium contra omnes*. La nozione della verità verrebbe dunque a scardinare la funzione originaria dell'intelletto, ossia la simulazione come strumento per la sopravvivenza, per dare vita alla fondamentale attività del conoscere⁹. A questa premessa empirico-genealogica

⁷ Davidson (1984), pp. 101-102: «... il fallimento delle teorie della verità come corrispondenza basate sulla nozione di fatto va ricondotto ad una fonte comune: il desiderio di includere nell'entità cui un enunciato vero corrisponde non soltanto gli oggetti “intorno” ai quali l'enunciato verte ... ma anche tutto ciò che l'enunciato ne dice».

⁸ Nietzsche (1872), p. 357.

⁹ *Ibidem*: «In quanto l'individuo, di fronte ad altri individui, vuole conservarsi, esso utilizza per lo più l'intelletto, in uno stato naturale delle cose, soltanto per la finzione: ma poiché al tempo stesso l'uomo, per bisogno o per noia, vuole esistere socialmente come in un gregge, egli è spinto a concludere la pace, e tende a far scomparire dal suo mondo almeno il più rozzo *bellum omnium contra omnes*. Questo trattato di pace porta in sé qualcosa che si

seguono la critica all'idea che il linguaggio ed il pensiero derivino dall'essenza delle cose e l'argomentazione che la formazione dei concetti abbia un carattere sociale.¹⁰ Da questo punto in poi l'analisi di Nietzsche può essere considerata parallela alla teoria semantica della verità propria di Davidson e Rorty. Il breve saggio, infine, termina con una teoria estetica del linguaggio in cui si sottolineano il carattere creativo della lingua e la capacità dell'uomo intuitivo di determinare il corso delle civiltà umane. In questo contributo intendo concentrarmi particolarmente sugli elementi semantico-linguistici connessi a questa concezione della verità e dei concetti.

2. *Verità e significato*

La concezione semantica proposta da Nietzsche poggia sul medesimo presupposto teorico assunto da Davidson: la nozione di verità nelle lingue naturali è pre-analitica e primitiva rispetto alle nozioni di significato, credenza e prassi¹¹. Attraverso una lettura parallela di questi due pensatori è possibile inoltre evidenziare il carattere analitico della concezione della verità di Nietzsche e andare quindi oltre la classica interpretazione¹² secondo cui quest'ultimo non avrebbe posto argomenti contro la nozione di conoscenza in generale ma piuttosto contro la possibilità di conoscere la vera essenza delle cose attraverso la scienza. Sebbene Nietzsche, a differenza di Davidson, contrapponga il carattere del tutto soggettivo dell'esperienza e della per-

presenta come il primo passo per raggiungere quell'enigmatico impulso alla verità».

¹⁰ Ivi, p. 360: «In ogni caso il sorgere della lingua non segue un procedimento logico, e l'intero materiale su cui e con cui più tardi lavorerò e costruirò l'uomo della verità, l'indagatore, il filosofo, proviene, se non da una Nefelococciglia, certo però non dall'essenza delle cose».

¹¹ Davidson (1984), p. 307: «Una teoria della verità, intesa come una teoria empirica di una lingua naturale, non è interessante per il fatto di dirci che cosa sia in generale la verità, ma perché ci rivela come la verità di ogni enunciato di una *L* particolare dipende dalla sua struttura e dai suoi costituenti. Non dobbiamo quindi preoccuparci se una teoria della verità non analizza appieno il concetto preanalitico di verità».

¹² Pippin (1997), pp. 311-329.

cezione alla natura universale del linguaggio ed intraveda in questo la natura arbitraria del pensiero e della razionalità, entrambi concordano sul fatto che la verità di un enunciato non dipenda dal suo contenuto empirico ma dalla sua stessa struttura semantica. In altre parole, entrambi concordano sul fatto che non si possa ricorrere ad un contenuto non-linguistico per spiegare la verità degli enunciati. Secondo Davidson l'essere vero di un proferimento dipende da una struttura olistica del significato che rinuncia a perseguire la logica intensionale del «significa che» per propendere ad una logica estensionale che mostri il valore di un enunciato all'interno di un sistema olistico di significati, credenze ed usi¹³. Mentre la logica intensionale del «significa che» tenta di trovare un riempitivo tra la descrizione dell'enunciato e l'enunciato stesso, la logica estensionale proposta da Davidson sostiene di poter trovare il valore di verità dell'enunciato all'interno del sistema enunciativo stesso. Questo è il motivo per cui Davidson assume che anche per le lingue naturali si possa ricorrere alla *Convenzione V* che Tarski aveva elaborato per i linguaggi formali quali quelli della logica e della matematica. Questo genere di enunciati sono dei bicondizionali e hanno la seguente struttura: (*V*) "p" è vero se e solo se *p* laddove *p* rappresenta la traduzione nel metalinguaggio del proferimento "p". Come Davidson ha più volte sottolineato, adottare la *Convenzione V* per i linguaggi naturali significa considerare la verità di ciascun enunciato come un fatto primitivo e sottolineare l'elemento semantico che fa di qualsiasi enunciato un fatto intenzionalmente condivisibile¹⁴. La scelta di adottare la

¹³ Davidson (1994), pp. 69-70.

¹⁴ Ivi, p. 204: «Nell'indagine di Tarski i V-enunciati sono considerati veri perché si assume che il lato destro del bicondizionale sia una traduzione dell'enunciato per il quale si stanno dando le condizioni di verità ... Io propongo d'invertire la direzione della spiegazione, Tarski fu in grado di definire la verità; qui, l'idea è quella di prendere la verità come fondamento e ricavarne una spiegazione della traduzione o dell'interpretazione ... La verità risulta essere una singola proprietà che si applica o meno ai proferimenti, mentre ogni proferimento ha la propria interpretazione; ed è facile collegare la verità con atteggiamenti molto semplici assunti dai parlanti».

Convenzione V per i linguaggi naturali è l'esito di un comportamento deflazionistico nei confronti della nozione di verità. Infatti, già Tarski aveva equiparato per i linguaggi formali la nozione di verità ad una questione di equivalenza che può essere espressa attraverso i bicondizionali o V-enunciati. Applicata alle lingue naturali la Convenzione V mostra che alla base della enunciazione non ci può essere qualcosa di estraneo alla enunciazione stessa. Di conseguenza, un enunciato come «la neve è bianca» è vero se e solo se la neve è bianca, ossia la bianchezza della neve risiede nella parte destra del bicondizionale e non nella neve. Questo vuol dire che la verità di ciascun enunciato di una lingua naturale è determinato dal sistema enunciativo il quale si basa, a sua volta, sulla relazione tra significati (ad esempio, il bianco non è il rosso) e sul sistema delle certezze condivise («la neve è rossa» è, nella lingua italiana, un enunciato non convenzionalmente approvato).

L'operazione filosofica di Nietzsche risulta identica sebbene egli non faccia diretto riferimento ad una teoria semantica. Nietzsche sostiene, infatti, il carattere arbitrario degli enunciati delle lingue naturali e ne spiega la validità sulla base della loro natura convenzionale, piuttosto che sull'essenza delle cose. Egli critica, quindi, la nozione di riferimento ovvero di contenuto non linguistico su cui basare la verità di una enunciazione, e sottolinea che la verità poggia su un elemento sociale, convenzionale e morale accettato dai membri di una comunità come universalmente valido. In un senso extra-morale la distinzione vero e falso dipende, quindi, dallo stabilire una designazione univoca e vincolante dell'uso di un concetto per una determinata comunità di parlanti¹⁵. Nietzsche considera la verità di un enun-

¹⁵ Clark (1990), p. 66: «The distinction between truth and lie in the extra-moral sense arises, according to Nietzsche, only with the establishment of "uniformly valid and obligatory designations for things – that is, with the establishment of linguistic conventions. The truthful person abides by these rules – uses the correct designations for things – whereas the liar violates them, saying "I am rich", for instance, when the correct term for his condition is "poor" ... However, the rules that establish the correct designations for things are completely arbitrary, as Nietzsche proceeds to argue at length

ciato come un fatto semantico, cioè come un fatto interno all'enunciato stesso, che può essere interpretato facendo riferimento alla dimensione storica e sociale del suo uso. Questa connessione tra la dimensione significativa di un enunciato e la dimensione storica e sociale del pensiero viene affermata da Nietzsche e Davidson sulla base di una analisi squisitamente linguistica relativa al problema del riferimento. Per entrambi la verità è una questione interna al problema del significato delle parole e non ha nessun legame con la dimensione non linguistica della realtà. Come nota Davidson, ciò non ha a che fare con alcuna forma di relativismo concettuale, perché l'univocità del pensiero e della conoscenza derivano dal contributo di vettori connessi al sistema enunciativo di una lingua, ossia le credenze, l'accordo tra parlanti e la relazione tra i V-enunciati di ciascuna lingua naturale. Il fatto che il riferimento sia, come ha sostenuto per primo Quine, imperscrutabile non comporta una qualche forma di relativismo in quanto l'equivalenza di schemi concettuali alternativi non implica necessariamente che ci siano tante realtà quanti sono gli schemi stessi¹⁶. Tale equivalenza è una questione che si risolve attraverso l'attività dell'interprete il quale, come abbiamo visto, non potrà rifarsi a caratteristiche

... Linguistic conventions receive their justification solely from the pragmatic consideration that they facilitate linguistic communication, which is a necessity of human social existence».

¹⁶ A tal proposito è necessario sottolineare che la nozione di verità di Nietzsche non è compatibile con una qualche forma di prospettivismo così come viene suggerito, tra gli altri, da Nehamas (1985). Secondo Nehamas il prospettivismo di Nietzsche consiste nel rigettare l'idea che vi sia un punto di vista privilegiato ed adeguato sulla realtà e nel sostenere la pluralità della conoscenza. Tale interpretazione non rende conto del fatto che Nietzsche considera i concetti come uno strumento linguistico evoluto autonomamente rispetto alla realtà che rende possibile una coesione sociale. L'evoluzione dei concetti non produce meramente una prospettiva conoscitiva, sviluppa, piuttosto, la storia e le civiltà umane. Perciò, piuttosto che di prospettivismo, è opportuno, a mio avviso, fare ricorso alle nozioni di contingenza e socialità del pensiero.

empiriche del linguaggio ma dovrà rifarsi ai vettori fondamentali di credenza, accordo e significato¹⁷.

L'analisi di Nietzsche è destinata ad approdare a conclusioni simili sebbene parta da propositi differenti. Si consideri il seguente passaggio:

Sinora noi non sappiamo onde derivi l'impulso verso la verità; sinora infatti abbiamo inteso parlare soltanto dell'obbligo imposto dalla società per la sua esistenza; essere veritieri, cioè servirsi della metafore usuali. L'espressione morale di ciò è dunque la seguente: sinora abbiamo inteso parlare soltanto dell'obbligo di mentire secondo una salda convenzione, ossia di mentire come conviene a una moltitudine, in uno stile vincolante per tutti¹⁸.

Questo passaggio evidenzia che la fede che gli uomini ripongono nella verità intesa come fatto indipendente dal pensiero e dalla soggettività è l'esito del conformarsi alla società. La verità degli enunciati è quindi un fatto interno al sistema enunciativo e compito del filosofo del linguaggio è sottolineare l'importanza dell'attività interpretativa, cioè di quella attività che svela i fattori connessi al significato e al pensiero. Tali fattori convergono, come più volte affermato sia da Nietzsche che da Davidson, nel sistema enunciativo su cui si basa il sistema sociale di accordo attorno alla conoscenza e alle credenze. Per questo io non trovo una grande differenza tra la precedente citazione e questa tratta da Davidson:

Se il nome «Kilimangiaro» si riferisce al Kilimangiaro, allora senza dubbio c'è *qualche* relazione tra i parlanti dell'italiano (o dello swahili), la parola e la montagna. Ma non è concepibile che si possa spiegare questa relazione senza prima spiegare il ruolo della parola negli enunciati; e stando così le cose non c'è speranza di spiegare il riferimento direttamente in termini non linguistici¹⁹.

¹⁷ Davidson (1984), p. 327: «Ciò che un interprete non può decidere su basi empiriche circa il riferimento delle parole del creatore di schemi non può essere una caratteristica empirica di quelle parole».

¹⁸ Nietzsche (1872), pp. 361-362.

¹⁹ Davidson (1984), p. 309.

Entrambi i passaggi accentuano l'impossibilità teorica di agganciare le parole ad un qualche contenuto empirico e propongono di far dipendere i significati dalla dimensione pratica, sociale e condivisa di ciascuna comunità linguistica. Nietzsche utilizza la nozione di menzogna perché allude al fatto che l'uomo attraverso il linguaggio diventa disavvezzo ad assumere una posizione sincera nei confronti della realtà, perdendo la sua natura di artista. Su questo punto i due pensatori divergono, in quanto Davidson è convinto del carattere non arbitrario del pensiero e basa tale non arbitrarietà sulla dimensione sociale delle credenze e dei significati. Entrambi, comunque, convergono nell'escludere l'intervento di fattori non linguistici quali il riferimento o il contenuto empirico nel determinare il valore di verità di ciascun enunciato e delle lingue naturali. Questo fatto rivela l'importante funzione dell'interpretazione come attività ricostruttiva rispetto a schemi concettuali alternativi.

3. Interpretazione

Sia Nietzsche che Davidson considerano l'uomo come un essere che, attraverso il linguaggio, costruisce un rapporto intenzionale con la propria comunità; il che fa del pensiero un'attività interpretativa. La realtà esperibile è, per loro, onto-logicamente priva di contenuti empirici e ricca di contenuti semantici su cui si fondano le convenzioni e le prassi cooperative. Nonostante l'approccio di Nietzsche verso tali prassi sia, come vedremo in seguito, piuttosto pessimistico entrambi concordano sulla necessità di superare il dualismo schema concettuale/contenuto empirico e di considerare gli enunciati come un fatto storico e sociale. La funzione dell'interpretazione risulta quindi essere fondamentale in quanto il valore di verità di un enunciato è stabilito dalla sua funzione all'interno di un preciso contesto storico e relazionale. Abbandonato il mondo dei fatti, non vi è accordo sulla base di un riferimento univoco alla realtà, perché questo riferimento non ha alcuna funzione nell'edificare uno schema concettuale. Dato che uno schema concettuale viene edificato sulla base di un accordo di massima tra parlanti di una

medesima lingua, la sua interpretazione è possibile in virtù del fatto che tale schema ha la funzione di unificare gli atteggiamenti intenzionali per mezzo di un sistema coerente di enunciazione. Interpretare significa quindi collegare la coerenza enunciativa di uno schema concettuale alla coerenza delle prassi, delle credenze e degli atteggiamenti intenzionali degli individui che lo adottano. Questo è il senso di questo passaggio:

Noi chiamiamo un uomo «onesto». Perché costui si è comportato oggi così onestamente? – domandiamo. La nostra risposta è di solito: a causa della sua onestà. L'onestà! Ciò significa nuovamente: la foglia è causa delle foglie. Non sappiamo assolutamente nulla di una qualità essenziale che si chiami onestà, e conosciamo invece numerose azioni individuali, e quindi disuguali, che noi equipariamo tra loro, lasciando cadere ciò che vi è di diseguale, e che allora designiamo come azioni oneste. Partendo da esse formuliamo infine una *qualitas occulta*, con il nome: l'onestà²⁰.

Ciò che Nietzsche chiama “soppressione delle disuguaglianze” non è altro che la tendenza sociale di fondare un accordo di massima sulle credenze estendendo l'uso del linguaggio alle molteplici ricorrenze del reale²¹. La *qualitas occulta* rappresenta invece la risultante sociale dell'atto enunciativo, ossia il creare un accordo di massima attorno ad un evento linguistico²². Come

²⁰ Nietzsche (1872), pp. 360-361.

²¹ Davidson (1984), p. 208: «Questo metodo mira a risolvere il problema dell'interdipendenza tra credenza e significato mantenendo quanto più possibile costante la credenza e ricavando il significato ... Ciò che giustifica la procedura è il fatto che l'accordo e il disaccordo sono parimenti intelligibili solo sullo sfondo di un ampio accordo. Applicato al linguaggio, questo principio suona così: quanti più enunciati conveniamo di accettare o respingere ..., tanto meglio comprendiamo i rimanenti, sia che ci troviamo d'accordo su di essi oppure no».

²² Il tema delle proprietà occulte dei concetti e del rispettivo svelamento operato dalla filosofia ricorre spesso nell'opera di Nietzsche, il che dimostra il carattere decostruttivo e critico del suo pensiero. In Nietzsche (1886), aforisma 20 possiamo leggere: «Che i singoli concetti filosofici non siano niente di arbitrario, niente che si sviluppi di per sé, bensì concrecano in reciproca relazione e affinità, che essi, per quanto apparentemente compaiano nella

si vede, il filosofo tedesco spiega la socialità del pensiero a partire dall'interdipendenza tra credenza e significato e trattando la verità come un fatto pre-analitico e primitivo esattamente nella stessa maniera di Davidson.

L'atteggiamento cognitivo adeguato rispetto a tale interdipendenza è l'atto interpretativo che mostra il modo in cui le enunciazioni sono legate alle certezze di una comunità in un dato periodo temporale. Si abbandona di conseguenza l'idea che la verità possa assumere un carattere definitivo e scevro di storicità e si preferisce adottare l'atteggiamento interpretante per cui si attribuisce ai parlanti di una lingua una razionalità e una coerenza relativi allo schema concettuale da loro adottato. Le potenzialità di questo approccio sono enormi in quanto esso comporta il considerare qualsiasi essere dotato di capacità linguistiche come un essere intenzionale la cui razionalità è determinata dall'appartenenza ad una comunità. Interpretare i comportamenti linguistici e il sistema enunciativo di qualsiasi parlante richiede quindi di relazionarsi con il contesto storico, sociale e relazionale in cui le sue capacità espressive sono state acquisite. Nietzsche e Davidson concordano in questa fondamentale posizione: la verità di ciascun enunciato è un fatto interno al sistema enunciativo e poggia sul carattere intersoggettivo del pensiero. L'attività interpretante svela che vi è un accordo di massima tra parlanti di una stessa lingua il quale rende possibile un autentico sistema dell'appartenenza, ossia un sistema sociale basato su entità linguistiche arbitrarie e convenzionali che supportano una dimensione di valori e certezze con-

storia del pensiero all'improvviso e a capriccio, rientrano in un sistema, allo stesso modo di tutti i membri della fauna di una parte della terra: tutto ciò si rivela, infine, anche nella sicurezza con cui i filosofi più diversi continuano sempre a riempire un certo fondamentale di "possibili" filosofie. Alla mercé di un invisibile incantesimo, sempre di nuovo essi ripercorrono ancora una volta la stessa orbita ... Il loro pensare è in realtà molto meno uno scoprire che un rinnovato conoscere, un rinnovato ricordare, un procedere a ritroso e un rimpatriare in una lontana, primordiale economia complessiva dell'anima, da cui quei concetti sono germogliati una volta: in questo senso filosofare è una specie di atavismo di primissimo rango».

divisi. Questo spiega perché Davidson sia un autore ampiamente rispettato nell'ambito del pensiero ermeneutico nonostante non accettasse di farsi collocare in questa tradizione. Egli ha rivoluzionato la natura della verità e della conoscenza partendo dall'analisi di enunciati elementari, criticando le nozioni di riferimento e contenuto empirico ed infine approdando ad un concezione di «interpretazione radicale»²³ che basa l'attività interpretante sull'adattamento della propria logica a quella del proprio interlocutore o a quella di una lingua ignota al fine di rivelare l'intreccio semantico-intenzionale che sta alla base del pensiero e dei proferimenti altrui. Ciò consente di “adattare” la logica di qualsiasi sistema enunciativo ai principi della Convenzione V e di sviluppare un accordo di massima con i parlanti di una lingua ignota²⁴. Questo adattamento è possibile in virtù del principio semantico individuato da Davidson per gli enunciati delle lingue naturali secondo il quale la loro verità va considerata come un fatto pre-analitico interno al sistema enunciativo stesso. Interpretare radicalmente una lingua ignota significa assumere che il suo sistema enunciativo si basa su una concezione non ulteriormente analizzabile di verità da cui si genera l'accordo tra parlanti. Abbiamo già osservato in precedenza che Nietzsche (1872, pp. 96-96) definisce *qualitas occulta* la caratteristica fondamentale dell'enunciazione di creare una intesa attorno alle parole e ai concetti. I due autori concordano sul fatto che interpretare significa comprendere il modo in cui la struttura semantica dell'enunciazione intrecciandosi con il sistema della credenza e delle convenzioni crea una convergenza di pensieri e credenze e, come conseguenza, delle prassi cooperative. Tuttavia, l'interpretazione radicale può essere applicata anche ad

²³ Davidson (1984), pp. 193-211.

²⁴ Ivi, p. 207: «Il processo di elaborazione di una teoria della verità per una lingua ignota potrebbe presentarsi, molto schematicamente, nel modo seguente. Anzitutto cerchiamo il modo migliore per adattare la nostra logica alla nuova lingua, nella misura necessaria per ottenere una teoria che soddisfi la Convenzione V ... Il materiale probatorio è costituito qui da classi di enunciati invariabilmente reputati veri (o falsi) da quasi tutti i parlanti in quasi ogni circostanza (verità logiche potenziali) e da schemi di inferenza».

altre attività ermeneutiche quali l'interpretazione delle opere d'arte o la comprensione dei comportamenti psicotici. In entrambi i casi l'estraneità causata da un particolare linguaggio artistico o dal linguaggio psicotico può venire superata adottando il principio per cui la verità è primitiva rispetto all'atto comunicativo e alle sue implicazioni semantico-intenzionali.

L'interpretazione radicale può quindi venire destinata non solo alla comprensione di lingue e culture ignote ma anche alla decifrazione di comportamenti singolari e creativi. Come pure Wittgenstein osserva²⁵, essendo ogni prassi linguistica riconducibile a una regola e quindi replicabile, da un punto di vista ermeneutico non si può ipotizzare che dei comportamenti intenzionali propri di individui dotati di facoltà linguistiche e razionali possano rimanere del tutto estranei ad altri esseri similmente dotati di linguaggio e razionalità. Ciascun atto comunicativo è infatti da inserirsi in un contesto pratico comune ed è attraverso tale contesto che l'interpretazione dei comportamenti linguistici altrui è possibile. Come dimostrato dagli studi di Tomasello (2009), l'apprendimento della lingua da parte dei bambini passa attraverso un processo simile. Il bambino impara la lingua in quanto interpreta i comportamenti linguistici degli adulti come atti intenzionali connessi alla dimensione pratica e cooperativa comune. Infatti, la dimensione semantico-intenzionale è comprensibile qualora l'interprete, nel caso di Tomasello il bambino che deve ancora apprendere il linguaggio, si concentra sulla dimensione condivisa in cui le azioni e i proferimenti degli adulti hanno senso se coerentemente inseriti nella dimensione

²⁵ Wittgenstein (1953), § 199: «Ciò che chiamiamo “seguire una regola” è forse qualcosa che potrebbe essere fatto da un solo uomo, una sola volta nella sua vita? – E questa, naturalmente, è una annotazione sulla grammatica dell'espressione “seguire una regola”. Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. – Fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possano essere state fatte una sola volta. – Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono abitudini (usi, istituzioni)».

sociale dell'accordo. Interpretare risulta quindi essere quella attività che rende familiari e replicabili i comportamenti comunicativi sconosciuti.

Come abbiamo visto sinora, Nietzsche svolge un'analisi parallela a quella di Davidson ma la sua valutazione del carattere sociale della verità e del pensiero è piuttosto pessimistica. Egli è infatti convinto che l'adattamento a codici linguistici convenzionali mortifichi le doti creative e imponga a ciascun uomo di accettare la «menzogna» delle convenzioni anziché perseguire la dimensione soggettiva ed estetica delle percezioni da cui scaturisce l'opera d'arte. In altre parole, Nietzsche oltre a criticare, come Davidson, la fede nei fatti e nei contenuti empirici critica anche la fede nei confronti delle convenzioni del linguaggio e del pensiero²⁶. Egli è convinto che la fede nelle convenzioni sia propriamente l'estensione della fede nei fatti, la fede cioè nel fatto che il mondo è ontologicamente fondato nel modo in cui le convenzioni ci insegnano a pensarlo. Questo, secondo Nietzsche, è il motivo per cui noi «abbiamo preso atto del dovere di mentire secondo una salda convenzione, di mentire cioè tutti insieme in uno stile vincolante per tutti»²⁷. Secondo il filosofo tedesco la fede nelle convenzioni e la fede nei fatti sono interrelate perché entrambe sono originate dalla medesima attitudine di vivere in una società e fondare una morale vincolante per tutti i membri.

4. Ironia

²⁶ Nietzsche (1872), pp. 364-365: «Solo quando l'uomo dimentica quel primitivo mondo di metafore, solo quando la massa originaria di immagini – che sgorgano con ardente fluidità dalla primordiale facoltà della fantasia umana – si indurisce e irrigidisce, solo quando si crede, con una fede invincibile, che *questo* sole, *questa* finestra, questo tavolo siano verità in sé: in breve, solo quando l'uomo dimentica se stesso in quanto soggetto, e precisante in quanto soggetto *artisticamente creativo*, solo allora egli può vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza. Se egli potesse uscire soltanto per un attimo dalle mura segregatrici di questa fede, la sua “autocoscienza” si dissolverebbe allora d'un tratto».

²⁷ Ivi, p. 362.

Di certo Nietzsche nel saggio *Su verità e menzogna in senso extramorale* non procede solo a chiarire aspetti di filosofia del linguaggio ma cerca anche di approfondire tematiche di natura morale che molto assomigliano a quelle che, in una fase più matura del suo pensiero, affronterà in *Genealogia della morale*. Tuttavia, il saggio in questione esalta un'altra capacità umana, quella ironica, la capacità cioè di mostrare i limiti delle convenzioni e di affermare la propria originaria trasposizione della realtà. Mettendo in questione il ruolo del soggetto come conoscitore della realtà e introducendo la figura dell'uomo intuitivo, il nostro autore riabilita gli elementi attivi della soggettività nella costituzione dell'esperienza ed elabora la nozione di extramorale. Come giustamente nota Andresen (2010)²⁸, tale nozione, che non viene mai esplicitamente nominata nel testo, è da associare a quella di «uomo intuitivo» e, conseguentemente, a quella di ironia.

La capacità ironica di cui parlano sia Nietzsche che Rorty proviene dalla facoltà estetica umana, cioè dalla facoltà di evolvere un contenuto semantico autonomo a partire dalle proprie personali emozioni, esperienze ed intuizioni. La contrapposizione che Nietzsche propone alla fine del saggio tra l'uomo intuitivo e l'uomo razionale è propriamente la contrapposizione tra due atteggiamenti, quello razionale, che pensa la realtà secondo consuetudine, e quello creativo che, attraverso le intuizioni, impone la propria trasposizione estetica della realtà determinando il corso di una civiltà. Ma affinché le intuizioni possano determinare tale corso e avere il sopravvento sui con-

²⁸ Andresen (2010), p. 257: «Nietzsche, from his own extra-moral perspective, thereby calls into question the purity and privilege of the subject as knower while also rehabilitating the active “subjective” elements of all experience»; p. 279: «Nietzsche personifies the extra-moral relation to truth in the second part of *Truth and Lies* where he introduces the “free intellect” who is no longer dependent on the abstract system of concepts generated by the pursuit of truth as correspondence to things in themselves... This free intellect characterized by the creation of new metaphors, meanings, and interpretations of life is Nietzsche’s alternative to the pursuit of abstract and perspective-independent “truth”».

cetti è necessario che si istituisca «il dominio dell'arte sulla vita» e conseguentemente il primato delle percezioni e del genio intuitivo sulla tradizione. L'uomo intuitivo è colui che è convinto della contingenza dei vocabolari ed è per questo pronto ad innovarli attraverso la sua attività creativa che sia Nietzsche che Rorty assimilano a quella del poeta.

L'idea fondamentale del saggio di Nietzsche è incentrata sul carattere creativo del linguaggio che si contrappone all'irrigidimento prodotto dalle regole e norme linguistiche della società. Anche le convenzioni sono in realtà l'esito dell'attività creativa delle parole, della capacità, cioè, di produrre un sistema strutturato e socialmente condiviso di concetti e di organizzazione dell'esperienza. Tale sistema ha, però, la caratteristica di irrigidirsi, di proporsi come definitivo e di trasformarsi, in una fase successiva, in scienza, ossia in un sapere fondativo finalizzato a scoprire la verità attraverso un impianto semantico e metodologico rigido. Nel testo qui preso in esame, Nietzsche considera la scienza come l'esito finale del processo sociale di attribuire ai proferimenti linguistici un valore di verità conformemente ai fatti. Egli attacca la presunzione scientifica di descrivere la realtà in maniera accurata e la definisce un «cimitero delle intuizioni»²⁹, perché la ritiene responsabile dell'addomesticamento del genio intuitivo e artistico che è alla base della nascita delle civiltà umane³⁰. Al contrario, loda lo spirito creativo che gestisce in maniera autonoma la natura dinamica del linguaggio ed è in grado di separarsi dalle convenzioni e di dar vita a un nuovo senso della realtà.

Da un lato ci sono quindi le menzogne e le metafore convenzionali che hanno avuto successo perché fondano le certezze

²⁹ Nietzsche (1872), p. 368.

³⁰ Ivi, p. 372: «Mentre l'uomo guidato da concetti e dalle astrazioni non riesce per mezzo loro che a respingere l'infelicità, senza riuscire egli stesso a procurarsi la felicità dalle sue astrazioni, mentre cioè egli si sforza per quanto è possibile di liberarsi dal dolore, l'uomo intuitivo invece, ergendosi in mezzo a una civiltà, raccoglie dalle sue intuizioni, oltre che una difesa del male, un'illuminazione, un rasserenamento, una redenzione, che affluiscono incessantemente».

linguistiche di una comunità ma che, al contempo, si irrigidiscono e inibiscono l'impulso individuale alla formazione di nuove trasposizioni linguistiche³¹. Dalla fedeltà alle metafore della tradizione sorge l'uomo razionale che sviluppa la scienza, un sapere cioè convenzionalmente approvato ed accettato. Dall'altro lato, abbiamo la dimensione estetica propria dell'uomo intuitivo il quale si rivolta contro il conformarsi delle percezioni soggettive ad un'immagine indotta dalle convenzioni linguistiche e artisticamente produce nuove metafore e quindi una nuova civiltà. La nozione di metafora è da intendersi nel senso letterale di trasposizione, ossia spontanea interpretazione del reale piuttosto che passivo adeguamento ad esso. Il linguaggio può così essere considerato nel suo complesso come una attività estetica e metaforica che determina il senso di verità di un'intera comunità di parlanti. L'uomo intuitivo, questo «eroe supremamente giocondo» che ... considera come reale soltanto la vita trasformata dalla finzione in parvenza e bellezza³², è l'uomo libero dalle convenzioni che si affida alle proprie intuizioni e inventa nuovi schemi concettuali, nuove metafore e nuove trasposizioni semantiche. Questo produrre è alla base del sorgere di nuove civiltà come la storia greca, tanto cara al nostro autore, dimostra³³. Infatti le metafore in quanto trasposizioni di signi-

³¹ Ivi, p. 366: «... ma quando la medesima immagine viene prodotta milioni di volte e viene trasmessa ereditariamente attraverso molte generazioni umane, apparendo infine a tutta quanta l'umanità ogni volta come conseguenza della medesima occasione, essa in conclusione acquosa per l'uomo il medesimo significato che le spetterebbe se fosse l'unica immagine necessaria, e se quel rapporto fra l'originario stimolo nervoso e l'immagine prodotta fosse un rigido rapporto di causalità. Allo stesso modo un sogno, eternamente ripetuto, sarebbe sentito e giudicato interamente come realtà. Ma l'indurirsi e l'irrigidirsi di una metafora non offre assolutamente alcuna garanzia per la necessità e per l'autorità esclusiva di questa metafora».

³² Nietzsche (1872), p. 371.

³³ *Ibidem*: «Se l'uomo intuitivo – come è avvenuto nell'antica Grecia – sa usare le sue armi più vittoriosamente e più potentemente dell'avversario, può configurarsi, in caso favorevole, una civiltà e può fondarsi il dominio dell'arte sulla vita: quella finzione, quel rinnegamento della miseria, quello

ficato hanno il pregio di segnare una differenza tra un nuovo modo di pensare il mondo ed il precedente, sostituendo e riformando il senso delle convenzioni e dell'appartenenza.

Se in questa critica alla fede nei confronti delle convenzioni la posizione di Nietzsche si discosta da quella di Davidson, si allinea però alle posizioni di Richard Rorty, un altro filosofo statunitense che amava definirsi post-analitico per il fatto di aver preso le distanze dalle metodologie analitiche ed essersi avvicinato al pensiero di matrice continentale. Il suo concetto di ironia è strettamente imparentato con l'idea di Nietzsche di verità come metafora e trasposizione linguistica delle percezioni. Come Nietzsche, Rorty attacca l'idea che l'arte sia imitazione del reale e ne reclama il ruolo culturale in quanto atto creativo. Parallelamente, critica l'idea di molti filosofi che la scienza sia il paradigma delle attività umane perché dedicata alla scoperta della verità e propone di abbandonare la nozione di rappresentazione accurata della realtà. Possiamo leggere nel saggio *La filosofia dopo la filosofia*:

Mentre il primo tipo di filosofo contrappone il «solido fatto scientifico» al «soggettivo» o alla «metafora», il secondo considera la scienza una tra le tante attività umane e non il luogo d'incontro tra l'uomo e una realtà «solida», non umana. Secondo questa prospettiva, i grandi scienziati inventano descrizioni del mondo utili ai fini della predizione e del controllo degli eventi, proprio come i poeti e pensatori politici inventano altre descrizioni per altri scopi. Ma in nessun modo *una* qualsiasi di queste descrizioni è una rappresentazione accurata del mondo in sé. L'idea stessa di una tale rappresentazione è, per questi filosofi, insensata³⁴.

Rorty è interessato a superare la dicotomia cognitivo-estetico e a sottolineare la pluralità delle attività umane introducendo la nozione di vocabolario che indica il contesto storico-linguistico in cui ciascuna prassi umana nasce e si evolve. A causa del suo

splendore delle intuizioni metaforiche, e in generale quell'immediatezza dell'inganno accompagnano tutte le manifestazioni di una siffatta vita».

³⁴ Rorty (1989), p. 10.

carattere storico e contingente ciascun vocabolario non può essere considerato universale o definitivo, esso piuttosto indica le risorse linguistiche attraverso cui un parlante esprime i propri valori, interpreta il mondo ed i comportamenti altrui, sviluppa uno stile di vita ecc³⁵. Sulla base della nozione di vocabolario, Rorty sviluppa la sua concezione di ironico che si identifica con l'individuo che non considera il proprio vocabolario come definitivo e lo mette in relazione con altri.³⁶ L'ironico è consapevole del carattere contingente, storico e relazionale degli schemi concettuali e non crede che alcuno di essi, per esempio quello scientifico, possa diventare definitivo per il fatto di sviluppare una rappresentazione accurata della realtà. Secondo Rorty e Nietzsche, il linguaggio non ha la funzione di fornire una descrizione adeguata del contenuto empirico, anzi, come anche Davidson sostiene, tale contenuto empirico non ha nessuna funzione nel determinare il valore di verità dei proferimenti delle lingue naturali. L'ironico, come l'uomo intuitivo di Nietzsche, diffida che i vocabolari, incluso il proprio, possano diventare definitivi e sviluppa in maniera creativa nuove interpretazioni del reale. La conoscenza è per lui contraddistinta dalla evoluzione dei linguaggi e dall'adattamento di essi alle nuove condizioni storiche di una società.

³⁵ Ivi, p. 89: «Tutti gli uomini dispongono di un certo numero di parole di cui si servono per giustificare le proprie azioni, le proprie convinzioni e la propria vita. Sono le parole con cui esprimiamo stima per gli amici e disprezzo per i nemici, i nostri progetti a lungo termine, le nostre più profonde incertezze su noi stessi e le nostre più grandi speranze. Sono le parole con cui raccontiamo, a volte guardando il futuro e a volte retrospettivamente, la storia della nostra vita. Esse formano quello che chiamerò il "vocabolario decisivo" di un individuo».

³⁶ Ivi, pp. 89-90: «Definirò "ironico" chi soddisfa tre condizioni. Ironico è colui che 1. nutre continuamente profondi dubbi sul suo attuale vocabolario decisivo perché è stato colpito da altri vocabolari, vocabolari decisivi per persone o libri che ha conosciuto; 2. è consapevole del fatto che i suoi dubbi non possono essere né confermati né sciolti da argomenti formulati nei suoi attuali vocabolari; 3. nel caso che filosofeggi sulla sua situazione, non ritiene che il proprio vocabolario sia più vicino alla realtà degli altri, in contatto con un'autorità esterna».

5. Contingenza

Attraverso questa critica al modo tradizionale di intendere il sapere e la conoscenza Nietzsche e Rorty sviluppano parallelamente una concezione del pensiero conforme sia al carattere non definitivo dei vocabolari sia alla figura dell'ironico liberale che, come abbiamo visto, il pensatore tedesco nel saggio *Su verità e menzogna in senso extramorale* definisce uomo intuitivo. Per l'ironico il pensiero non è una questione di corrispondenza con la realtà né di rappresentazione accurata del mondo ma piuttosto un fatto di cui bisogna essere in grado di coglierne la storicità e contingenza. Questo implica che il contenuto dei nostri pensieri non è determinato da una qualche misteriosa capacità della ragione di rispecchiare i fatti del mondo empirico in una maniera definitiva e universale, ma piuttosto dal contesto storico e sociale in cui tali pensieri vengono sviluppati. I vocabolari non hanno quindi una valenza universale perché essi vengono giustificati, variati, migliorati ed eventualmente sostituiti nel contesto storico e relazionale del loro stesso utilizzo. La contingenza del pensiero e della realtà stessa viene plasmata e determinata dai geni creativi, ossia da coloro in grado di innovare i vocabolari, il linguaggio e la civiltà stessa. Geni creativi sono gli artisti, i poeti, i politici, i filosofi e gli scienziati che hanno dato un contributo decisivo alle trasformazioni di una società innovandone il vocabolario e le certezze. Su questo punto possiamo trovare una affinità tra il pensiero liberale post-illuministico di Rorty e le inclinazioni tardo romantiche della filosofia di Nietzsche. Infatti, Rorty è fautore di una concezione liberale della società che superi i miti illuministici di ragione e scienza e si concentri sul carattere poetico del pensiero e del linguaggio, ossia sulla capacità delle parole di innovare e costruire la società anziché meramente fornire una rappresentazione accurata del mondo.³⁷ Questo è possibile sulla scorta del

³⁷ Rorty (1989), p. 68: «Ho detto, all'inizio del primo capitolo, che la Rivoluzione francese e il Romanticismo inaugurarono un'epoca in cui poco a poco si giunse a riconoscere il ruolo storico svolto dall'innovazione linguistica. Un riconoscimento sintetizzato nella vaga, fuorviante ma stimolante

pensiero di Wittgenstein, per il quale i vocabolari «sono creazioni umane, strumenti per creare altri prodotti umani quali le poesie, le utopie sociali, le teorie scientifiche e le generazioni future»³⁸. Allo stesso modo Nietzsche, sostenendo il primato dell'arte sulla vita e dell'uomo intuitivo su quello razionale, si pone nell'ottica per cui le prassi umane sono destinate ad imprimere il sigillo della cultura, della storia e della civiltà sulla natura. Le prassi, le metafore, la verità e i vocabolari non variano sulla base di un adeguamento del pensiero alla cosa in sé bensì attraverso la genialità poetica degli ironici, i quali sviluppano nuove interpretazioni del mondo attraverso le loro intuizioni e conseguentemente variano le prassi in cui gli uomini interagiscono.

L'idea che il pensiero produca la realtà invece di rappresentarla potrebbe apparire ingenua al filosofo abituato a sostenere che la certezza del pensiero non può che provenire dalla stabilità ed univocità dei fatti. In realtà, il linguaggio dimostra di essere molto più che mero adeguamento al contenuto empirico in quanto esso ha la facoltà di sviluppare un senso comune del mondo e conseguentemente una coesione pratica e sociale. Il modo in cui una comunità interpreta la realtà circostante è infatti decisivo nel determinare l'assetto cooperativo, etico, estetico e politico che quella comunità dà a se stessa. In altre parole, è decisivo nel determinare il corso di una civiltà. Il ruolo del poeta forte, dell'uomo intuitivo, dell'ironico e del politico è esattamente quello di sviluppare nuovi linguaggi, stilemi, usi e pratiche e di plasmare il corso di una civiltà. In

proposta di considerare la verità qualcosa di costruito invece che di scoperto... Dobbiamo ridefinire il liberalismo come speranza che tutta la cultura possa essere "poeticizzata" invece che come speranza di stampo illuministico di poterla "razionalizzare" o "scientificizzare"... In una società liberale, per come idealmente la concepisco io, l'eroe culturale sarebbe il "poeta forte" di Bloom e non il guerriero, il sacerdote, il saggio o lo scienziato "logico", "oggettivo", dedito alla ricerca della verità... Considererebbe il problema di giustificare la società liberale semplicemente come una questione di confronto con altri tentativi di organizzazione sociale».

³⁸ *Ibidem.*

maniera simile Nietzsche e Rorty si dimostrano sostenitori del carattere innovativo del linguaggio sulla base di una «infedeltà» nei confronti dei fatti e del contenuto empirico e di una grande fiducia nel ruolo spontaneo della conoscenza, del pensiero e della poesia. In questo senso possiamo, inoltre, ricondurre il pensiero di Nietzsche, Wittgenstein e Rorty al medesimo intento terapeutico nei confronti degli usi del linguaggio e delle prassi sociali che si contrappone ad un atteggiamento costruttivo o fondativo nei confronti della verità³⁹. Laddove la filosofia fondativa pretende di edificare una sistema univoco di concetti sulla base della nozione tradizionale di verità e di realtà, la filosofia come terapia riconduce i concetti alla dimensione pratica e sociale del loro uso rendendone possibile la trasformazione ed evoluzione. Infatti, mostrare il carattere pratico e sociale dell'uso dei concetti equivale ad evidenziarne la natura contingente e non definitiva e ad introdurre una concezione ermeneutica delle nozioni di valore, verità e conoscenza. Questo, per la filosofia, significa dover rinunciare all'ambizione di evolvere un sapere univoco e svincolato dal contesto storico per dare vita ad una forma di sapere che, operando dall'interno delle prassi umane, evidenzia le condizioni pratico-sociali nella evoluzione della verità, dei concetti e, più in generale, del pensiero⁴⁰.

5. *Conclusion*

In questo contributo è stata presa in esame l'affinità teorica tra tre pensatori provenienti da due ambiti di pensiero tradizionalmente spesso considerati inconciliabili: l'ambito analitico e quello continentale. Si è mostrato che a livello teorico le affinità sono notevoli nonostante le differenze di carattere metodologico

³⁹ Rorty (1998), p. 6.

⁴⁰ Sedgwick (2000), p. 237: «We should not think of Nietzsche's attack on foundationalism as occupying a merely "epistemological" register, for it also implies an attack on and form of foundationalism in ethics. For Rorty, the postmodernist attitude inherent in Nietzschean "historical philosophy" implies that philosophers need to give up on the idea that they can step outside the community and historical context in which they live and engage in a search for universals in the realm of knowledge or value».

e stilistico. Il pensiero di Nietzsche non si presta facilmente ad analisi stringenti e a focalizzare questioni tecniche come quelle attorno a verità e significato. Tuttavia, il confronto con il pensiero di Davidson mostra che i due pensatori convergono in maniera univoca sul carattere preanalitico della nozione di verità. Le affinità col pensiero di Rorty sono determinate in parte dalle affinità con quello di Davidson e in parte da una comune propensione ad un pensiero che definirei post-illuministico, post-scientifico e decostruttivo rispetto alla nozione metafisica di verità. Nonostante Nietzsche nel saggio finora discusso non approfondisca tutte le implicazioni della sua idea di «uomo intuitivo», esse vengono egregiamente esplicate da Rorty: pluralismo delle prassi linguistiche, spontaneità del pensiero, creazione del reale e autocreazione dell'Io. Possiamo infatti leggere in *La filosofia dopo la filosofia*:

Fu Nietzsche il primo a proporre esplicitamente di abbandonare del tutto l'idea di «conoscenza della verità». Definire la verità come «esercito mobile di metafore» significava affermare che bisognava rinunciare completamente all'idea di «rappresentare la realtà» per mezzo del linguaggio, e perciò all'idea di trovare un contesto unico di riferimento per ogni vita umana... Ma rinunciando al concetto tradizionale di verità Nietzsche non rinunciò all'idea di poter scoprire le cause di ciò che siamo. Non rinunciò all'idea che un individuo possa ricondurre all'origine l'impronta cieca recata da tutti i suoi atti. Rifiutò solo l'idea che si trattasse di un atto di scoperta. Dal suo punto di vista, raggiungere questo tipo di auto-conoscenza non vuol dire arrivare a conoscere una verità che era già là fuori (o qui dentro). Per lui l'autoconoscenza era autocreazione. Arrivare a conoscersi, far fronte alla propria contingenza, ricondurre all'origine le cause di noi stessi, equivale a inventare un nuovo linguaggio, ovvero a escogitare qualche nuova metafora⁴¹.

Questo passo illustra di certo molto bene quanto Rorty abbia abbandonato i tecnicismi del pensiero analitico per dedicarsi a tematiche più proprie del pensiero continentale. Tuttavia, il passo illustra anche come il pensiero di Nietzsche abbia avviato

⁴¹ Rorty (1989), pp. 37-38.

autonomamente e anticipatamente rispetto alla tradizione analitica una revisione profonda delle nozioni di significato, mente, soggetto, pensiero, linguaggio e realtà sino ad arrivare a sviluppare una concezione molto attuale di società. Egli aveva intuito che le convenzioni linguistiche sono utili alla conservazione della comunità se vengono presentate come definitive. Scoprirne la contingenza è la premessa, invece, per trasformarle e, con esse, per innovare la comunità stessa. Ma questo cambiamento è possibile attraverso la consapevolezza del carattere storico e sociale del pensiero e dei concetti. Chiaramente, mutando vocabolario non si muta la realtà intesa come realtà fisica indipendente. Si muta invece la dimensione culturale e sociale delle nostre certezze, il nostro modo “gregario” di pensare e abitare il mondo e, in una parola, la nostra civiltà. Ho definito questa idea della conoscenza come post-illuministica in quanto credo che questo termine sintetizzi bene sia il carattere tardo romantico del pensiero di Nietzsche⁴², sia la concezione al tempo debole e analitica della verità di Davidson sia il pensiero liberale di Rorty. In effetti l’Illuminismo, sottolineando il carattere autonomo e spontaneo della ragione, è stato precursore sia del tardo romanticismo di Nietzsche sia delle stringenti analisi proprie della filosofia del linguaggio sia di una concezione liberale e politica del pensiero. Credo quindi di poter affermare che il pensiero illuministico ed in modo particolare quello kantiano rappresenti l’antico antenato comune che i tre autori discussi in questo contributo intendono evolvere e superare.

Bibliografia

Andresen, J. (2010), “Truth and Illusion beyond Falsification: Re-Reading *On Truth and Lie in the Extra-Moral sense*”, *Nietzsche-Studien*, Vol. 39, pp. 255-281.

Borsche, Gerratana, Venturelli (a cura di) (1994), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York.

⁴² Nietzsche (1882), pp. 247-250, aforisma 370.

- Clark, M. (1990), *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, New York.
- Crawford, C. (1988), *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Davidson, D. (1984), trad. it. a cura di R. Brigati, *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994.
- Ferraris, M. (2012), *Lasciar tracce: documentalità ed architettura*, Mimesis, Milano.
- Nehamas, A. (1985), *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge.
- Nietzsche, F. (1873), trad. it. di G. Colli, "Su verità e men-zogna in senso extramorale" in Nietzsche, F., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873, volume III tomo II delle Opere*, Adelphi, Milano 1973, pp. 93-101.
- Nietzsche, F. (1882), trad. it. e cura di G. Colli e M. Montinari, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1979.
- Nietzsche, F. (1886), trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977.
- Nietzsche, F. (1887), trad. it. di F. Masini, *Genealogia della Morale*, Adelphi, Milano 1984.
- Nietzsche, F. (1885-1887), trad. it. e cura di G. Colli e M. Montinari, *Frammenti Postumi 1885-1887, volume VIII tomo I delle Opere*, Adelphi, Milano 1975.
- Pippin, R. (1997), *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, R. (1989), trad. it. di G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Bari 1989.
- Rorty, R. (1991), trad. it. di B. Agnese, *Scritti filosofici II*, Laterza, Bari 1993.
- Rorty, R. (1998), *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Seddone, G. (2007), "Nominalismo e neopragmatismo", in Fornari, M.C. (ed.), pp. 365-380.
- Sedgwick, P. (2000), "The Future of Philosophy: Nietzsche, Rorty, and 'Post-Nietzscheanism'", *Nietzsche Studien*, Vol. 29, pp. 234-251.

Tomasello, M. (2009), *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge (MA).

Wittgenstein, L. (1953), trad. it. di R. Piovesan, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1983.

Abstract

In the book *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* Nietzsche highlights the power of the language in understanding the reality by creating it. Language is explained as a creative activity shaping truth and comprehension of the world whereas the principle of correspondence meaning-reality is considered as relict of the metaphysic. In this point there are many historic connections with the recent developments in the analytic philosophy. Rorty has the merit to have pointed out that Nietzsche shares many ideas with Davidson because both consider the truth as a human creative and linguistic act rather than a *adaequatio rei et intellectus*. In the article I intend particularly to deal with Nietzsche's and Davidson's theories about language, meaning, truth and interpretation and I will show the intrinsic bound between knowledge and culture.

Keywords: Nietzsche, Davidson, Rorty, truth, meaning

Bollettino Filosofico è indicizzata in: The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
ROAD
Jurn
EZB - Elektronische Zeitschriftenbibliothek

Pubblicata nel mese di novembre del 2014

www.bollettinofilosofico.unina.it

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double peer review