
G. R. G. MURE

Fuga dalla verità

Introduzione, traduzione e note
di
RITA MELILLO



LOFFREDO - NAPOLI

DEFINIZIONI

COLLANA DI STUDI FILOSOFICI
DIRETTA DA RAFFAELE FRANCHINI

9

Questo volume è stato pubblicato con un contributo de Ministero della Pubblica Istruzione (fondi per la ricerca scientifica 60%).

Proprietà letteraria riservata

Titolo dell'opera originale
Retreat from Truth, by G. R. G. Mure
Oxford Basil Blackwell, 1958.

Printed in Great Britain by Billing and Sons Limited,
Guildford and London.

Loffredo Editore S.p.A. – Via Consalvo, 99/h – Parco S. Luigi, is. D – 80126 Napoli

*Alla memoria
Del Prof. Raffaello Franchini,
per noi maestro esemplare
e modello di vita.*

INTRODUZIONE

Scriveva Benedetto Croce all'autore del presente libro nel 1950: << (...). Del suo libro ho potuto scrivere sommariamente, ma spero di potervi tornare sopra con più agio.

Per intanto, i due suoi volumi sono letti con grande diligenza e con stima grande da uno dei giovani più intelligenti che sono stati alunni del mio Istituto Storico, ed egli a suo tempo ne scriverà. Il suo nome è Raffaello Franchini. (...) >>¹.

Il Franchini ha, infatti, tradotto in italiano la prima opera di Mure su Hegel *An Introduction to Hegel*², assumendosi un oneroso impegno che, dobbiamo riconoscergli, ha portato a termine in maniera brillante, dando anche al lettore italiano la possibilità di apprezzare l'acume, la saggezza e la perspicacia di un pensatore che, in pieno secolo ventesimo, ha il coraggio e l'ardire di proclamarsi hegeliano e sostenere ancora il dettato dell'idealismo in quella che è considerata la culla per antonomasia dell'empirismo. Come testimoniano le lettere intercorse tra i due, il lavoro è proceduto con una notevole speditezza anche se i travagli di interpretazione, le incertezze e le difficoltà di rendere nella nostra lingua espressioni tipiche della lingua inglese hanno reso il compito particolarmente arduo.

¹ È l'unica lettera scritta da Croce a Mure il 18 dicembre del 1950.

² G.R.G.Mure, *An Introduction to Hegel*, Clarendon Press Oxford, 1940; trad. it. R. Franchini col titolo *Introduzione a Hegel*, Ricciardi Napoli, 1954.

Tradurre un'opera in un'altra lingua non è certamente semplice né facile. È indispensabile conoscere bene le due lingue, ma anche in buona misura il modo di vivere dei due popoli interessati: la lingua, infatti, non procede e avanza per proprio conto, bensì è una manifestazione del grado di maturazione dell'uomo e, pertanto, essa è sempre connessa col quotidiano, con la situazione concreta: è un intreccio complesso di pensiero, azione e comunicazione. Molti studiosi, non solo del nostro secolo, hanno preteso di creare una lingua perfetta, una lingua cioè valida e comprensibile per tutti e da tutti gli uomini della terra. Sinceramente, noi crediamo che ciò sia impossibile da realizzare e nemmeno auspicabile: significherebbe, infatti, l'annullamento delle diverse esperienze e l'appiattimento della cultura. L'uomo, invece, è l'essere storico *par excellence* e non può fare a meno della realtà socio-economica nella quale nasce e si sviluppa. La situazione nella quale egli si trova a nascere non dipende dal singolo, e contro di essa egli non può nulla, può, però, impegnarsi nella lotta inevitabile per volgere al positivo anche le circostanze più nefaste: non tutti vi riusciranno, non tutti nella medesima misura, ma tutti hanno il dovere, verso se stessi e gli altri, di confrontarsi col proprio destino, in quanto solo in tal modo possono riscattare la propria umanità. Non dobbiamo dimenticare che nel nostro passato trova la spiegazione il nostro presente, sono precisamente le radicate abitudini del passato che condizionano il nostro presente: con ciò non intendiamo affermare che il passato determini il presente, perché, secondo noi, l'essere umano non è predeterminabile e assoggettabile a regole precostituite. In questo senso l'uomo è naturalmente libero, nel senso che ha sempre di fronte a sé più di una strada da seguire: anche nelle condizioni più avverse, come quella di essere incatenato in una buia cella, egli può dannarsi in una lotta impari e sterile, o impegnarsi ad essere operativo almeno col pensiero.

Lavorare ad una traduzione richiede quasi un uguale dispendio di energia, per concentrazione, creatività e vitalità, che concepire e scrivere una propria opera: tradurre è, in qualche modo, ricreare. Noi speriamo di essere almeno riusciti a dare una chiara interpretazione della concezione filosofica del Mure, e a far trasparire la sua lucida spiegazione dello stato di decadenza che tutto pervade. Nostro intento è stato soprattutto di offrire al lettore italiano la possibilità di apprezzare l'umiltà, la semplicità, la chiarezza, nonché la ferma critica e l'*humour* che caratterizzano questo filosofo. Ci sarebbe molto dispiaciuto privarlo di questa felice creazione del pensiero umano, di cui Franchini scrive: « Non si può dire che la sostanza e le

conclusioni dell'indagine del Mure siano fatte per deluderci: intanto, è un bell'esempio di libertà spirituale che la stessa casa editrice presso cui escono le principali opere di Moore e di Wittgenstein ospiti un libro come questo, che ne rappresenta una serrata critica e in certi punti una totale negazione; e (...) a qualche nostro lettore (...) non mancherà di fare una certa impressione la severità perfino eccessiva con cui il rettore di un vecchio e glorioso College giudica i docenti attuali di Oxford (...) >>³.

Il risultato finale è stato reso possibile dall'insostituibile aiuto del prof. Franchini, il quale si è assunto l'onere di rileggere capitolo per capitolo tutto il lavoro ed i cui suggerimenti si sono rivelati davvero illuminanti. Inoltre, egli ci ha trasmesso la passione per gli studi, la tenacia della critica seria, l'amore per la verità e l'entusiasmo per la lotta necessaria alla sua affermazione. Dobbiamo, però, esprimere un'altrettanto profonda gratitudine per il compianto Professor Thomas Frank, docente di letteratura inglese presso l'Università di Napoli, il quale nonostante fosse afflitto dalla grave malattia che poi doveva portarlo alla scomparsa, ha fatto in modo da dedicare una parte del suo tempo a rivedere questa nostra traduzione, fornendoci l'opportunità di migliorarla notevolmente con i suoi preziosi e acuti ragguagli.

* * *

Attribuire un appellativo ad una persona è sempre limitativo, se non addirittura dispregiativo. Quasi sempre, infatti, l'appellativo non corrisponde alla realtà: la personalità che pretendiamo di definire con puntuale precisione non si lascia, invece, intrappolare dalla fitta rete delle parole, e più abile della più attenta e veloce trapezista, sfugge ad ogni tentativo di identificazione. Ogni volta che siamo sicuri di aver individuato le caratteristiche che contraddistinguono un pensatore, siamo subito dopo costretti ad ammettere di non aver tenuto in debito conto tratti della sua personalità che ne pongono in evidenza aspetti insospettati. Ma il nostro intelletto non può fare a meno di incasellare e classificare tutti i dati che provengono dalla realtà circostante, anche a costo di tralasciare elementi rilevanti, pena l'assoluta impossibilità di comunicazione ed il caos totale.

In questo ambito di considerazioni possiamo accettare la corrente definizione di G.R.G. Mure come di un neo-hegeliano britannico. Certo, questa è un'etichetta di insostituibile aiuto nell'economia

³ R. Franchini, *L'Oggetto della filosofia*, Napoli, 1967, p. 312.

dell'intelletto, in quanto ci permette di orientarci agevolmente nella gran messe di dati e di individuare subito a quale epoca storica il pensatore in esame appartiene. Ci sembra, però, errato attribuire il predominio ad un elemento e mutilare in tal modo la totalità, sia pure di un solo essere umano. Non dobbiamo dimenticare che le etichette sono soltanto degli strumenti: costituiscono una linea direttiva che guida il nostro percorso attraverso la molteplicità che altrimenti ci annienterebbe, ma non possono, nella maniera più assoluta, esaurire le tante e varie sfaccettature di un qualsiasi periodo della nostra storia, o le innumerevoli possibilità che sono nell'uomo. E non dimentichiamo che l'uomo è più nelle sue possibilità che nella sua realtà!

Mure, dicevamo, è un rappresentante dell'Idealismo assoluto in Gran Bretagna, e ciò è confermato dalla sua attività di studioso, dalla sua attività di insegnante di Colleges, dalla gran parte delle sue opere, ma allo stesso tempo è svariate altre cose, tra cui persino l'essere autore di due bellissime favole⁴ [4] scritte per conciliare il sonno alla figlia di sette anni: e ciò è quanto dire, perché scrivere questo tipo di storie e concepirle così bene fin nei minimi particolari, con una dovizia di personaggi, di luoghi, di intrighi (egli disegna persino una mappa per far meglio immaginare i luoghi dove si svolgono le due vicende), presuppone uno spirito giovane, una fantasia vivace ed un'immaginazione fervida. Egli ci ha enormemente sorpreso, in quanto prima di esaminare il materiale, eravamo convinti che fosse sicuramente di argomento filosofico. Mure non smentisce se stesso quale scrittore, in quanto abbiamo in esse ritrovato le stesse doti di chiarezza, di semplicità, e la sua capacità di rendere familiari anche le cose più straordinarie, così come i problemi filosofici più difficili, la capacità, insomma, di conquistare il lettore. Ciò è quanto succede anche nell'ultima sua opera in ordine di tempo *Idealist Epilogue* (1978), la quale ha un andamento tutto particolare, in quanto Mure ripropone i suoi convincimenti filosofici in forma di dialogo. un'opera fondamentale perché rappresenta l'unico tentativo, per altro molto ben riuscito, di porsi al centro delle proprie meditazioni e dare di sé un'immagine completa: è un vero e proprio romanzo filosofico-autobiografico del pensatore inglese! Ritroviamo in essa tutte quelle componenti che nelle altre opere si trovano sparse qua e là, e che hanno il vantaggio di essere qui riunite a ricomporre quel mosaico

⁴ G.R.G.Mure, *Josephine. A Fairy thriller*, University Press Oxford, London, New York, Toronto, 1937; *The Boots and Josephine*, Collins London, Glasgow, 1939.

che è la ricca personalità di Mure. Ritroviamo in essa, dunque, il suo amore per il pensiero di Platone, e di Aristotele; la sua profonda reverenza per Hegel; una nota autobiografica altrove del tutto assente; la sua posizione nei confronti di altri neo-hegeliani britannici che fermamente critica; il suo rifiuto costante e continuo per la filosofia contemporanea. Tutto ciò nell'alternarsi dell'Ego e dell'Alter Ego, che non sono altro che le due facce dell'io dell'autore, e che nel ritmo incalzante delle domande mettono a nudo la sua poliedrica personalità.

Gli elementi costanti nella sua attività di studioso, che costituiscono i suoi interessi primari, e sulla base dei quali egli formula le sue serrate critiche, sono l'amore per Platone ed Aristotele, la sua devozione a Hegel, la critica severa ma seria, cioè fondata su un attento studio, degli avversari. Possiamo facilmente rendercene conto appena scorriamo i titoli delle altre sue opere: *Aristotle* (1932), *An Introduction to Hegel* (1940) che era la sola finora tradotta in italiano, come si è detto, *A Study of Hegel's Logic* (1950), *Retreat from truth* (1958), *The Philosophy of Hegel* (1965).

E pensare che per pura combinazione Mure finisce con dei libri di filosofia tra le mani: infatti, è il primo incarico che gli si presenta quello di tutore (professore incaricato di seguire il lavoro degli studenti) in filosofia al Merton College, che lo aveva già avuto tra le sue mura quale alunno e lo avrà poi quale Rettore. Molto spesso succede che alcune scelte, che si riveleranno durature e addirittura decisive nella e per la nostra vita, vengono fatte per caso, o meglio interviene nel momento finale del processo decisionale quell'elemento tipicamente umano che definiamo l'imponderabile, e che ci rende particolarmente inadatti ad essere sottoposti alle rigide leggi statistiche, secondo le quali tutti gli uomini mangiano un pollo a testa, trascurando il fatto banale ma non troppo per chi rimane a stomaco vuoto, che vi è chi ne mangia due e chi nessuno. Con ciò non vogliamo assolutamente invalidare l'uso delle statistiche, della pianificazione, della programmazione in quanto l'impiego di tali tecniche si è rivelato di insostituibile vantaggio nel miglioramento delle condizioni economiche di un popolo, nel debellare le malattie, nel prevedere catastrofi, nel controllare le nascite, nel mutamento socio-politico e culturale. Quello che condanniamo e contrastiamo è un uso indiscriminato di esse che le ha fatte assurgere ad un livello di totale assuefazione delle menti da respingere tutto quanto non rientra in esse: e non va taciuto, invece, che per ciò che riguarda l'uomo, vi è molto poco materiale che può essere assoggettato a tali regole. Possiamo, infatti, sottoporre

a classificazione e quantificazione i suoi dati fisici, i suoi dati anagrafici, i tratti del suo carattere e di conseguenza un certo suo comportamento, ma per quanto possiamo aver studiato ed incasellato i suoi caratteri psico-fisici, l'uomo riuscirà sempre a sorprenderci con un atto imprevisto. Allora, ci appelliamo al caso o al miracolo! Ma quanto detto pone in evidenza una semplice verità, cioè, che l'uomo è *par excellence* un essere irripetibile. Del resto, è proprio tale unicità che fa dell'uomo quella grande meraviglia che egli rappresenta nella totalità dell'universo. Gli studi scientifici sulla genetica hanno dimostrato che ognuno di noi rappresenta un'unica possibilità su un milione: cioè, i geni pur avendo altre possibilità, si accoppiano in modo da dar luogo a quell'essere in particolare e non ad altri. Ecco perché anche due gemelli monozigoti, pur nelle tante somiglianze fisiche e caratteriali, manifesteranno sempre delle differenze che li renderanno oggetto di facile individuazione da parte degli altri. L'unicità dell'essere umano viene maggiormente evidenziata nelle acquisizioni e manifestazioni dell'attività teoretica. Ad esempio, la sua differenza specifica rispetto agli altri esseri viventi consiste nella sua capacità di un'astrazione di livello superiore, come viene di solito definita, cioè quel particolare tipo di attività che dà luogo alle varieguate espressioni del mondo culturale (il mondo 3, come direbbe Popper).

Tornando alle opere di Mure, abbiamo detto che la prima si intitola *Aristotle*. L'amore per la filosofia greca in lui nasce innanzitutto come frutto dell'abitudine dei *colleges* di Oxford ad insegnare i pensatori classici, e successivamente dalla constatazione che senza di essi, in particolare senza Platone ed Aristotele, molto probabilmente non si sarebbe potuto arrivare a quella poderosa sistematizzazione della filosofia contemporanea che è il pensiero di Hegel. Il filosofo inglese, infatti, pone costantemente in luce che vi sono elementi essenziali che questi sicuramente riprende dai pensatori greci, che per altro ha molto studiato, come testimoniano le sue *Lezioni sulla storia della filosofia*. Mure pone in chiaro come Aristotele rappresenti la compiutezza di Socrate e di Platone e insieme la chiave del pensiero filosofico d'occidente. Ma nell'avvicinarci a questi grandi del passato non dobbiamo considerare il platonismo e l'aristotelismo come nient'altro che il germe del sistema kantiano o hegeliano, perché questo significherebbe dimenticare che gli uomini non sono semplici movimenti. Secondo alcuni il comportamento del filosofo inglese è tendenzioso in quanto avrebbe tratteggiato la filosofia aristotelica a forti tinte idealistiche, ponendo troppo l'accento su alcuni aspetti del suo pensiero piuttosto che su altri, come

ad esempio la posizione preminente attribuita alla Sostanza ed al movimento. Ciò costituirebbe una forzatura dei limiti entro i quali è da situare la filosofia di Aristotele, ma quali sono questi giusti limiti? che cosa ha veramente detto Aristotele? quali cose sono una forzatura o aggiunte dell'interprete? L'ermeneutica, o arte dell'interpretazione, porta con sé quale naturale conseguenza la buona o la cattiva interpretazione in quanto dipende dal modo di porsi dell'interprete di fronte al pensatore antico o recente che sia: consiste nello stabilire un dialogo con il passato, ma è un dialogo che non ammette contropartita, è unidirezionale.

È preferibile la parola parlata, come Socrate ci ha insegnato, cioè un dialogo che è effettiva comunicazione e non sterile esercizio letterario o inutile monologo: perché vi sia comunicazione è necessario che vi sia un rapporto bidirezionale tra due o più interlocutori. La parola parlata dà la possibilità di avere un rapporto personale con l'interlocutore e, quindi, di controllare direttamente se ciò che si è detto è stato correttamente recepito o distorto, se si è stati abbastanza chiari o confusi, se si è trasmesso amore o odio: si ha la possibilità di misurare la potenza della parola orale. Tuttavia, la parola scritta ha anch'essa una valenza da non trascurare (*scripta manent*) e permette non solo di tramandare ai posteri le nostre acquisizioni nel campo dello scibile, ma anche di trasmetterle a tutti coloro che possono essere interessati, studiosi o meno che siano. Quindi, è stata una notevole conquista quella di essere riusciti a stamparla, una conquista che ha letteralmente e radicalmente stravolto la trasmissione della cultura nel mondo intero accelerandone i ritmi e la qualità, proprio come si è verificato da qualche decennio a questa parte con l'introduzione e l'utilizzazione del computer nel campo del sapere. Sebbene con tutte le difficoltà connesse con l'atto di decifrare che cosa l'autore esattamente intenda usando una determinata espressione e nonostante il pericolo non insolito di essere totalmente fuorviati dall'impiego di un particolare linguaggio, la parola scritta rimane il mezzo più sicuro di trasmissione del sapere.

Non crediamo che, nonostante i pericoli dell'interpretazione, Mure abbia operato delle volute distorsioni del pensiero di Aristotele, in quanto il materiale a nostra disposizione ci dà prova di uno studio attento e continuamente riportato alle fonti, che quanto meno testimonia un impegno sincero per il trionfo della verità. Egli, infatti, non trascura lo studio di altri personaggi di spicco del mondo greco per poter meglio inquadrare anche dal punto di vista storico il pensiero aristotelico; non trascura il confronto costante con Platone,

denunciando un rapporto di odio-amore tra i due grandi del passato; infine, non trascura nemmeno di offrire un quadro il più completo possibile degli sviluppi posteriori dell'aristotelismo in Occidente: a tale scopo gli è di insostituibile aiuto il lavoro svolto dallo studioso tedesco Jaeger e dai suoi allievi, i quali hanno operato un puntuale riscontro tra i commentatori delle opere di Aristotele e gli originali frammenti fornendo allo specialista un eccezionale strumento di indagine e al lettore comune dei risultati interessanti. Il risultato cui Mure perviene, al termine di tanto lavoro, è che il concetto di Sostanza e il concetto di movimento sono i punti maggiormente pregni di significato per uno sviluppo successivo: non a caso, infatti, sono quelli considerati da Hegel in maniera preponderante. Del resto, affermare ciò non significa, secondo noi, hegelianeggiare Aristotele o viceversa, bensì dimostrare la vitalità e la validità della filosofia del passato, la quale pulsa attiva nelle manifestazioni più recenti del pensiero, anche se in maniera sotterranea.

La medesima capacità di saper usare il materiale a disposizione Mure la dimostra anche nel momento in cui si avvicina alle opere di Hegel, ed anche in questo caso rivela un acume non comune. Infatti, è il primo studioso, a quanto ci risulta, che sa porre l'accento sull'importanza che hanno nello e per lo sviluppo del pensiero hegeliano le opere giovanili ed il periodo trascorso da Hegel a Tubinga. Proprio da tale esperienza deriva l'impostazione tipicamente religiosa che egli dà al suo problema filosofico: all'inizio egli lo considera come un problema che richiede una soluzione personale, non razionalmente spiegabile. Hegel in questo periodo crede ancora, senz'altro sotto l'influenza kantiana, che l'infinito non possa essere colto e conosciuto dal pensiero umano. In seguito muta i suoi rapporti nei confronti dell'infinito, in quanto perviene alla convinzione che il vero infinito non possa non essere conosciuto, ma la base religiosa rimane: senza la creazione, la caduta, la Redenzione e il mistero della Trinità non poteva nascere la filosofia di Hegel. Il Padre, egli dice, s'incarna nel Figlio che deve redimere l'umanità e per necessità deve soffrire e morire, ma per risorgere e riunirsi al Padre, con Cui è uno nella sostanza. In ciò è la spiegazione del movimento triadico e dialettico, ed a Mure bisogna riconoscere il merito di averlo messo in chiaro.

Allo studioso inglese, inoltre, va anche il merito di aver saputo spiegare in che senso vada intesa la negazione, non certamente come negazione della tesi che significherebbe annullarla, bensì come la sua mediazione. Il non-essere, infatti, non è la semplice negazione ed eliminazione dell'essere, bensì proprio la determinazione di esso: l'essere,

cioè, è individuato precisamente dalla negazione. L'affermazione sottintende la negazione: quando noi affermiamo "Questo è un libro!", intendiamo negare che sia un tavolo o il computer col quale stiamo lavorando o una qualsiasi altra cosa. Dunque, affermare l'essere sotto alcuni aspetti significa negarlo sotto altri, ed è proprio questo alternarsi tra positivo e negativo che è alla base del procedimento dialettico. Per Hegel, però, tale procedimento è un *Aufhebung*, cioè un superare ma nello stesso tempo un conservare il momento precedente. Pertanto, se ben si considera la posizione hegeliana, lo Spirito Assoluto non si potrà realizzare effettivamente in quanto non si libererà mai dal residuo empirico. Del resto, è per l'appunto tale attaccamento all'empirico che permette a Hegel di superare il vuoto formalismo della filosofia di Kant, il quale cerca di superare il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*, ma esso purtroppo rimane alla base del suo sistema: abbiamo la contrapposizione di soggetto ed oggetto, di forma e contenuto, di fenomeno e noumeno, di intelletto e ragione.

<< Hegel comprende la necessità di mostrare che i due regni della natura e dello spirito sono una sola cosa nonostante tutti i loro antagonismi, i quali anzi sono una manifestazione della loro unità. La libertà spettante all'uomo come essere razionale e morale non può più venire salvata col sollevarla in un altro mondo, fuori della portata della necessità fisica; è necessario mostrare che quella libertà attua se stessa dentro e attraverso il determinismo della natura (...).

Hegel fu costretto a porsi innanzi il problema della conciliazione degli opposti proprio per il suo voluto proposito di farla finita con ogni mezzo termine e con ogni sotterfugio.

Il dualismo ha per secoli agevolato l'opera della filosofia con una specie di libro a partita doppia o di divisione del lavoro, che evitava i contrasti e gli antagonismi più aspri. Anche nel kantismo, che pure porta i due mondi l'uno a fronte dell'altro, rimane fra questi un largo abisso. Per tener fermo il principio kantiano, secondo cui lo spirito consapevole ed autonomo è la realtà suprema, bisogna dimostrare che questo è capace di spiegare il mondo fenomenico; bisogna dimostrare che il determinismo della natura (...) è un mezzo precisamente per la realizzazione della vita superiore dell'uomo >>>⁵.

Il procedimento dialettico sembra a Hegel il metodo migliore, perché è il movimento della **cosa** stessa: proprio nella permanenza

⁵ E. Caird, *Hegel*, Edinburgo, 1883; trad. it. di Giulio Vitali, Palermo, 1911, pp. 124 e 126-27.

dell'empirico sta, secondo Mure, il limite e la grandezza della filosofia hegeliana; il limite, perché non può di conseguenza avere la pretesa di essere il non *plus ultra* e di assommare in sé il meglio di tutto il corso del pensiero fino a lui; la grandezza, perché lo porta a considerare il pensiero come discorsivo, ma anche intuitivo, e pertanto, sempre legato alla realtà in cui fiorisce tanto che esso non può saltare al di là della propria ombra. Soltanto rimanendo legati al grado dell'intelletto possiamo ritenere l'io legislatore della realtà, forma, quindi, e non anche contenuto: << Così lo Spirito Assoluto di Hegel è l'immanente attiva totalità di tutte le finite approssimazioni alla sua perfezione, e separato da esse non sarebbe niente >>⁶. Dal punto di vista hegeliano, in effetti, Kant << cerca di filosofare entro i limiti dell'intelletto >>⁷ [7], mentre è proprio elevandosi al grado superiore della ragione che si può evitare la divisione per l'unità e si può affermare l'Universale Concreto. Bisogna uscire dalle pastoie dell'intelletto se intendiamo superare le visioni unilaterali di vario tipo (ne è un esempio il neo-empirismo nelle sue varie forme) e pervenire ad un'unità di differenze. Del resto, solo su tale base empirica possono trovare una spiegazione ed una loro realtà tutte le manifestazioni dell'attività umana, come ad esempio lo Stato, la morale, l'arte, la storia. Lo Stato, infatti, anche se è un superamento delle particolarità per il trionfo delle esigenze della collettività, è pur sempre costituito di singoli individui che non possono essere eliminati senza annullare lo Stato stesso. L'individuale deve sussistere per garantire la vita all'universale. Il tempo e lo spazio non possono essere, dunque, mai completamente eliminati se l'esperienza umana deve costituire il nucleo del pensiero filosofico.

Nella sua corposa opera *A Study of Hegel's Logic* Mure non solo espone la logica hegeliana, ma ne mostra anche i difetti. Nell'intento, però, di chiarire le idee al lettore, pur scrivendo un'opera di alto valore filosofico egli si fa trascinare troppo dall'esigenza chiarificatrice sfociando in una prolissità che l'appesantisce, sminuendone le caratteristiche positive. Proprio per tale motivo Croce sostiene che non avrebbe mai intrapreso la stesura di un'opera che esamina punto per punto la teoria di Hegel, perché la verità ed i difetti sono così

⁶ G.R.G.Mure, << Thus Hegel's Absolute Spirit is the active immanent totality of all finite approximations to its own perfection, and apart from them it would be nothing >>. Da *Hegel: How, and how far, is philosophy possible?*, saggio pubblicato nel volume: F. Weiss ed., *Beyond Epistemology. New studies in the philosophy of Hegel*, Martinus Nijhoff - The Hague, 1975.

⁷ Ibidem.

strettamente connessi che è più facile e meno noioso esaminare le grandi verità ed i difetti separatamente. Dice, però, del Mure: << (...) l'opera che egli ha dedicato allo Hegel (...) mi sembra uno dei più seri prodotti degli studi hegeliani che in Inghilterra si ravvivano insieme con quelli che s'iniziarono in Italia (...). Io spero di poter ancora riparlare dell'opera sua con la serietà che merita >>⁸.

Tale citazione ci dà l'occasione di parlare dei rapporti tra Mure e Croce che sono molto intensi, anche se i due si sono scambiati una sola visita fatta da Mure al nostro, e una sola lettera (per l'appunto quella citata nella prefazione): ma noi intendiamo parlare dei rapporti spirituali, che al contrario sono stati davvero profondi e significativi, tanto che noi non esitiamo a definire Mure un crociano. Per la verità, egli ha accettato la nostra definizione di buon grado, anche se sostiene di non poter sottoscrivere interamente il dettato del pensiero di Croce, come risulta da alcune lettere che lo studioso ci ha inviato. Vi sono, tuttavia, dei punti fondamentali che il filosofo inglese condivide, come ad esempio la concezione crociana del linguaggio, la distinzione tra economia ed etica, la teorizzazione dell'arte come intuizione-espressione. In merito al linguaggio vi è davvero un totale consenso dei due studiosi che partono dall'accettazione della sua origine fantastica di vichiana memoria. Certamente, il linguaggio dell'adulto non è più quello del bambino, il quale si esprime maggiormente per immagini, mentre l'adulto adopera un linguaggio che procede per concetti. Ciò che è tipico della parola, al di là di qualsiasi altra caratterizzazione, è la situazione in cui è pronunciata, la "situazione segnica" come è stata definita: una parola, cioè, assume il suo significato determinato a seconda della persona che la pronuncia, a seconda del tempo, del modo, del luogo, dell'età, del livello socio-culturale, e così via.

A proposito della logica dei distinti, però, vi è inizialmente da parte di Mure un netto rifiuto: paventa una frantumazione dello Spirito, in quanto la ritiene una semplice classificazione empirica della vita spirituale. Successivamente, egli si convince della necessità e della verità di tale concezione, la quale si rivela addirittura garante dell'Universale Concreto. Bisognerebbe parlare a questo punto più distesamente del rapporto di unità-distinzione che regola la vita dello Spirito. Ma ciò significherebbe fare una digressione troppo lunga rispetto all'orizzonte e all'ottica del presente lavoro ⁹. Torniamo, quindi,

⁸ B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza Bari, 1952, p. 97.

⁹ Rimandiamo, pertanto, il lettore che volesse approfondire l'argomento alla nostra monografia *Tra hegelismo e neoempirismo. Saggio su G.R.G. Mure*, S.E.N. Napoli, 1986, nella quale, in appendice, egli troverà anche le lettere di Mure a Croce, a R. Franchini ed a noi. Riteniamo utile anche il nostro articolo, *Mure e Croce: affinità e divergenze di due filosofi*, su <<Riv. Studi Crociani>>, fasc. I, 1980.

ai punti di contatto. L'economico per Mure è soltanto il primo gradino dell'azione morale, che, invece, si proietta al di là del meramente individuale in una dimensione che non considera il bene come più per me e meno per gli altri (si ricordi la teoria aristotelica del bene divisibile), bensì come lo sforzo di ognuno per l'attuazione del bene della collettività: Mure, del resto, condivide a pieno la concezione aristotelica dello Stato come una comunità di comunità impegnate a rendere possibile la realizzazione del singolo nel rispetto dell'uguale diritto di ciascuno. Ciò richiede un sano equilibrio delle forze impegnate nel gioco del potere, così come nel campo della felicità del singolo entra in gioco l'equilibrio altrettanto sano tra i vizi e le virtù.

Non possiamo passare sotto silenzio le divergenze che dividono i due studiosi a proposito dell'arte. Mure è convinto che il nostro abbia ridotto la più nobile tra le attività umane sotto una dimensione pratica. Ma in nessun luogo delle sue opere Croce ha mai sostenuto una simile teoria. Non può proprio l'assertore della logica dei distinti affermare che l'arte sia da riporre nella sfera dell'utile. Ciò che appartiene a tale sfera è il prodotto esterno dell'attività estetica destinato alla comunicazione: si ha il trapasso dall'una all'altra sfera quando l'intuizione-espressione da immagine interiore ed individuale dell'artista diventa poesia, sinfonia, quadro, che può essere ammirato anche dagli altri, quando dall'arte propriamente detta passiamo alla tecnica. Il nostro pone l'accento sul momento ancora intimo dell'arte, mentre il filosofo inglese pone l'accento sul prodotto esterno.

Non possiamo qui dilungarci oltre, ma dal rapido sguardo gettato sui due studiosi emerge un rapporto vivo e profondo fino agli ultimi anni: possiamo affermare senza tema d'essere smentiti che Croce, nonostante i contrasti che pur vi sono, costituisce un punto fermo nella formazione e nell'affermazione del filosofo di Oxford.

tempo, ormai, di spendere qualche parola sull'opera che qui presentiamo, la quale pur non essendo la più vicina all'epoca in cui viviamo, rivela un'attualità sconcertante: essa, infatti, pur essendo stata pubblicata nel 1958, è di indiscussa validità ancora oggi. In essa l'autore si impegna in una serrata critica delle varie manifestazioni del neo-empirismo del nostro secolo rivelando insolite capacità riflessive sulla realtà che ci circonda. Studiando e riflettendo sulle

posizioni avverse alla sua, egli ci dà un'opera preziosa per la comprensione del mondo contemporaneo. Possiamo senz'altro sostenere che è un attento e acuto osservatore (come egli giustamente fa notare di Aristotele) non solo in campo strettamente filosofico. Non tarda, pertanto, a porre in evidenza che l'essere umano nella nostra epoca è un "*economic observer*" intento a soddisfare i suoi bisogni, che considera persino i suoi simili come strumenti se ciò si rivela necessario. È l'*homo homini lupus* di Hobbes. proprio tale considerazione di sé e tale valutazione dei propri simili che ha condotto, quale inevitabile conseguenza, al clima di decadenza nel quale tutto si è deteriorato, i rapporti umani innanzitutto, ma anche il mondo culturale e la filosofia in particolare.

Al fine di dimostrare che non è vittima di un'arbitraria fantasticheria, Mure porta avanti il suo progetto prendendo in esame il pensiero di alcuni tra i maggiori rappresentanti del neo-empirismo quali Russell, Wittgenstein, Ayer, Ryle, Carnap, offrendoci un quadro esauriente delle dottrine oggi dominanti. Ciò che salta subito agli occhi è che la filosofia si è unita in un indissolubile matrimonio con la scienza: pare che non si possa filosofare senza essere un matematico o, un fisico, o un chimico. Certamente, Mure non vuole rivendicare a sé il merito di negare il ruolo di primaria importanza che le scienze empiriche ricoprono nel mondo culturale contemporaneo, e non solo in esso, in quanto i loro assiomi vengono tradotti nella realtà. E non possiamo negare che la realtà che ci circonda sia notevolmente mutata dai tempi di Aristotele ai nostri giorni, e ciò, bisogna riconoscerlo, è avvenuto quasi esclusivamente grazie all'infaticabile opera degli scienziati dei vari campi del sapere. Se ciò non fosse accaduto, molto probabilmente oggi non avremmo annullato le distanze tra i vari punti della terra, non avremmo camminato sulla luna con tutte le conseguenze che nel campo scientifico ciò ha significato, non avremmo di gran lunga migliorato le condizioni di vita, non avremmo reso più dura la vita alla morte nel senso, intendiamo dire, che abbiamo debellato molte di quelle che erano malattie endemiche del passato, abbiamo raggiunto vette insospettate fino a pochi decenni addietro nel campo dell'informazione e dell'informatica, e potremmo continuare. Ma, così strenuamente impegnati per affermare la nostra supremazia sulla natura, abbiamo forse riposto in un cantuccio del nostro io i principi fondamentali, non i principi ultimi, si badi, bensì quei principi essenziali immutabili universali che sono alla base dell'Etica di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Possono cambiare, e di fatto cambiano, le regole a seconda del luogo e del tempo

trattazioni altamente scientifiche o pseudo tali: la sfera dell'emoività, infatti, è stata considerata nient'altro che frutto di un'alchimia che avviene nel nostro cervello, e pertanto esattamente misurabile e predeterminabile. L'essere umano è considerato, oggi più che mai, un oggetto osservabile per le scienze al pari di qualsiasi altro oggetto naturale. Secondo alcuni anche il nostro pensiero, forte o debole che sia, è un prodotto di tale alchimia delle linfe vitali, la qualità e la quantità delle quali determina il funzionamento della mente e, quindi, un modo di pensare piuttosto che un altro. Tale concezione dell'uomo, se da una parte lo porta con i piedi ben saldi sulla terra togliendolo alle visioni metafisiche totalizzanti o addirittura ai rapimenti mistici; se lo libera da paure remote allargando le sue conoscenze e competenze; se lo ha reso più freddo, efficiente e determinato nei suoi obiettivi conferendogli maggiore fiducia in se stesso; d'altro canto lo ha reso quasi una macchina di produzione, alienato e disadatto al mondo che si è costruito. Hegel parla dello Spirito in sé, fuori di sé, e in sé e per sé, ma dobbiamo dire sinceramente che quest'uomo ci sembra davvero "fuori di sé"!

Tale concezione, inoltre, ha avuto quale conseguenza inevitabile quella di dare la prevalenza all'economico (e non dobbiamo dimenticare che l'economia insieme con l'estetica sono ritenute dal XX secolo le scienze mondane per eccellenza) a scapito dell'etico. Non è difficile accorgersi di ciò, basta guardarsi intorno e avere la volontà di vedere per notare gli obbrobri commessi nel mondo della natura nonché in quello sociale: nel primo abbiamo determinato, per amore della ricchezza e dell'agio, squilibri difficilmente sanabili, soprattutto perché riteniamo che l'amore per il potere e la cupidigia difficilmente ricondurranò l'uomo all'antica saggezza; nell'assetto sociale, poi, gli squilibri sono di tale portata che l'uomo, considerato esclusivamente come un utensile tra gli altri, se e quando è inefficiente viene ritenuto inutile e del tutto dimenticato e abbandonato. Potremmo a questo punto continuare e riferire un lungo elenco di cose che non vanno e che sono testimonianza di un cattivo uso della nostra mente, ma l'elenco è così lungo che se lo facessimo rischieremmo di tediarne il lettore, che del resto se attento, come siamo convinti che sia, avrà già avuto modo di rilevare per proprio conto.

Sempre più numerosi sono, infatti, coloro che avvertono un crescente disagio per le condizioni nelle quali viviamo, le quali incominciano a destare preoccupazioni sia nei politici più critici, sia nei psicologi più seri, sia nei sociologi più attenti. Senza dubbio chi ha un minimo di buon senso non può esimersi dall'auspicare un mondo

davvero a misura d'uomo, nel quale non si arranchi per avere di più, bensì per dare senza nulla chiedere; un mondo basato non su quanto l'uomo riesce a produrre, bensì su come lo produce: basato, quindi, sulla qualità piuttosto che sulla quantità; un mondo basato sulla collaborazione dei suoi abitanti piuttosto che sulla lotta reciproca per il dominio sui mercati. Infine, si comincia a pensare da parte di alcuni che il mondo non è un grande mercato dove tutto e tutti sono in vendita, non una piattaforma di lancio per il predominio sul proprio simile, né un campo di lavoro dove viene ulteriormente umiliata la dignità umana, ma uno scenario stupendo per gli accadimenti, solo che l'uomo riesca a capovolgere al positivo quello che attualmente è un modo negativo di pensare. Non mancano coloro che invocano un ritorno rigoroso alle sacre scritture non solo bibliche, o coloro i quali si affidano a potenze più o meno occulte di vario genere: preferiamo non entrare nel merito di questa questione in quanto essa appartiene alla più intima *privacy* del singolo, e come tale degna del più alto rispetto. Del resto, secondo il nostro modesto parere, il mezzo più idoneo non è un intervento esterno, religioso o magico che sia, bensì l'impegno personale di ciascuno a modificare la nostra mente: non intendiamo dire che sia necessario possedere una mente nuova, la nostra mente va benissimo; è necessario un modo nuovo di usarla. Ciò che ci occorre, pertanto, è un nuovo processo formativo che renda la nostra mente più duttile, più creativa, più aperta al nuovo, più altruista. La chiave di volta dell'attuale situazione di stallo risiede in noi: "conosci te stesso" era scritto sul tempio di Delfi, ed è quanto mai valido, perché per mutare la situazione deve mutare il nostro modo di porci di fronte agli altri ed alla realtà che ci circonda. Il mutamento può essere operato, quindi, soltanto applicando nuove e diverse metodologie di lavoro, di *modus vivendi*, di organizzazione sociale, di rapporti internazionali, ma innanzitutto e soprattutto di formazione professionale, culturale, comportamentale, ma, ancor prima, umana. In altre parole, dobbiamo operare un'inversione di rotta, ed è proprio ciò che Mure ci invita a fare nel corso dell'opera qui tradotta, che già nel titolo ci ammonisce che ci siamo allontanati dalla verità smarrendo "la diritta via". Fa uopo, quindi, tornare sui nostri passi per rileggere la tabella segnaletica e poter imboccare la giusta strada, che è quella dei valori umani. Ci sembra, pertanto, superfluo insistere oltre sulla straordinaria attualità di quest'opera.

Questo ed altro ancora è detto nell'opera, ma dal momento che il nostro intento non è di stancare il lettore anzi tempo, bensì di smuovere la sua curiosità, quella sana curiosità che è alla base del

sapere, riteniamo opportuno fermarci a questo punto, ricordandoci anche che, come giustamente Mure ci fa osservare ¹⁰ [10], un'introduzione non ha come scopo di essere esaustiva ed esauriente: essa ha, bensì, lo scopo di preparare all'argomento.

Rita Melillo

¹⁰ G.R.G.Mure, *An Introduction to Hegel*, cit., dalla prefazione.

NOTIZIE BIO-BIBLIOGRAFICHE

Geoffrey Reginald Gilchrist Mure nacque l'8 aprile 1893 da Reginald James Mure, avvocato, e da Anne Charlotte Neave. Fu educato all'Eton College e al Merton College di Oxford, ma non riuscì a conseguire la laurea per l'irrompere della prima guerra mondiale. Egli vi partecipò con la Warwickshire Royal Horse Artillery dal 1914 al 1919 ricevendo varie medaglie: la Croce di Guerra, la MC e il Belgian Ordre de la Couronne.

Fu eletto membro del Merton College nell'ottobre del 1919 e divenne tutore ufficiale in filosofia (professore incaricato di seguire il lavoro degli allievi) tre anni più tardi. Nel 1947 venne eletto Rettore del College, quantunque egli non volesse accettare tale carica ritenendo, a torto, di non essere all'altezza del compito: e infatti il suo rettorato fu felice e ricco di risultati fecondi. Partecipò alla seconda guerra mondiale quale membro del War Office e dello SHAEF, ritirandosi col grado di tenente colonnello. Nel 1948 l'Università di St. Andrews gli conferì la laurea *ad honorem* in Giurisprudenza.

Mure si rivelò un ottimo maestro per le sue notevoli doti di comunicazione con i discepoli, ai quali faceva toccare con mano l'enorme difficoltà e la profonda bellezza morale della materia di studio.

Nel 1963 fu sciolto il suo matrimonio con Kathleen Mary Seton e l'anno successivo sposò la signora Josephine Browne.

Come si può notare da questa breve biografia, la sua vita di studente prima, e di professore poi, ha avuto come nucleo vitale Oxford, ma ciò non gli ha impedito di ritrarne il mondo degli studi in termini critici. Egli ci fa osservare che in quell'ambiente la filosofia greca ha avuto il sopravvento fin verso la fine del secolo scorso quando comincia a manifestarsi l'interesse per la filosofia germanica. Un ambiente alquanto ristretto, dunque, che certamente non può favorire la maturazione degli studenti, preparati per lo più in modo unilaterale e lacunoso.

Mure fortunatamente non rimane invischiato in tale ristrettezza di orizzonti, probabilmente perché in origine i suoi interessi sono tutt'altro che filosofici: egli racconta che si trova tra le mani le opere

di Hegel solo quando gli viene affidato, nel 1919, l'incarico di tutore in filosofia e tra il '29 ed il '37 quello di lettore universitario della stessa materia.

È morto il 24-5-1979 (a ottantasei anni) nel pieno possesso delle sue facoltà mentali, lavorando senza posa fino agli ultimi giorni.

Le sue opere sono, in ordine di tempo:

- 1- *Aristotle*, Oxford University Press New York,(1^a ed. 1932),1964.
- 2- *Oxford and philosophy*, su <<Philosophy>>, London, fasc. 12,1937.
- 3- *Josephine. A fairy thriller*, University Press Oxford, NewYork,Toronto, 1937.
- 4- *The Boots and Josephine*, Collins London, Glasgow, 1939.
- 5- *The organic State*, su <<Philosophy>>, London, fsc. 24, 1949.
- 6- *A Study of Hegel's Logic*, Oxford University Press, Amen House, London, 1950.
- 7- *Benedetto Croce e Oxford*, su <<Riv. di Filosofia>>, Torino, fasc.3, 1953.
- 8- *An Introduction to Hegel*, Clarendon Press Oxford, 1940; trad.it. R. Franchini, Ricciardi Napoli,1954.
- 9- *Hegel, Luther and the owl of Minerva*, su <<Philosophy>>, London,fasc. 41, 1966, pp. 127-39.
- 10- *Retreat from truth*, Basil Blackwell Oxford, 1958.
- 11- *F.H. Bradley*, su <<Encounter>>, January, 1961, pp 28-35.
- 12- *The Philosophy of Hegel*, Oxford Univerlity Press New York,1965.
- 13- *The Economic and the moral in the philosophy of B. Croce*, su<<Riv. Studi Crociani>>, fasc. II,1967,pp. 153-65.
- 14- *Hegel: How, and how far, is philosophy possible?*, da F. Weiss ed.: *beyond epistemology*, New studies in the philosophy of Hegel, Martinus Nijhoff-The Hague, 1975?.
- 15- *Idealist Epilogue*, Oxford University Press London, 1978.

Si ringrazia la casa editrice Basil Blackwell per il permesso alla traduzione in lingua italiana, gentilmente concesso.

G. R. G. Mure

FUGA DALLA VERITÀ

SEZIONE I

LE RADICI DELLA FILOSOFIA BRITANICA
CONTEMPORANEA

convinti d'aver combattuto dalla parte giusta, possono nutrire il sospetto che essi stessi siano inevitabilmente contagiati dal male che hanno cercato di combattere: se si perde la fiducia nell'essere umano non si può più credere neanche in se stessi. Quando Platone, nella *Repubblica*, descrive la genesi della tirannide, innanzitutto non parla né da storico né da profeta, ma piuttosto dimostra secondo una linea logica la possibilità della corruzione insita nella natura umana. E la tirannide di cui egli parla è soltanto quella di una singola città-Stato corrotta. Ma la stessa logica applicata al mondo moderno rende il 1984 di George Orwell così orribile da essere quasi illeggibile. L'auto-asservimento della specie umana può di fatto non accadere, ma quanto si è già verificato in Europa la rende una possibilità così reale che pensarci su non solo induce al terrore e alla nausea ma, secondo molte menti, a una sensazione di coinvolgimento senza speranza, forse persino di complicità. Vi sono delle tenebre dalle quali nemmeno il genio può emergere.

Il mio compito principale in questo libro è di verificare la vecchia ipotesi prendendo in esame alcuni rappresentanti della filosofia fiorita in questo paese durante la prima metà del ventesimo secolo, e sono sicuro che il loro pensiero mostrerà evidente l'influenza deformante della tensione economica, della conseguente frustrazione, e della sterilità spirituale dei tempi. D'altra parte, la filosofia britannica contemporanea è essenzialmente reazionaria. Essa non è altro che un intensificarsi di un atteggiamento filosofico - o, forse, piuttosto di un atteggiamento verso la filosofia - che ebbe il sopravvento in questo paese molto prima del ventesimo secolo. Non siamo mai stati buoni filosofi e, secondo me, i tempi difficili in cui viviamo hanno fatto peggiorare vecchie malattie piuttosto che produrre qualcosa di nuovo, buono o cattivo che sia. Dobbiamo, cioè, in questo caso studiare la precedente anamnesi del paziente prima di essere in grado di formulare una diagnosi. Tuttavia, prima di iniziare tale lavoro, getteremo un rapido sguardo alla più semplice situazione delle arti. Su di esse l'impatto della bufera economica è stato più diretto. In questo campo, al contrario, c'è molto che è nuovo ma anche cattivo. Parlerò in primo luogo e per la maggior parte di poesia, e poi un po', per un motivo diverso, di architettura. Ho scelto la poesia non soltanto perché è la più elevata delle arti: la nostra musica, come la nostra cucina, è sempre stata un affare di second'ordine, e per molto tempo non è stata per nulla originale; abbiamo avuto solo pochi grandi pittori, ma la poesia è stata la nostra suprema attività spirituale. Se non raggiungiamo buoni risultati in tale campo falliamo in

qualcosa che è soprattutto nostra. Inoltre, essendo la poesia più ampia negli scopi delle altre arti, è più di esse legata alle condizioni ambientali. Il poeta rende una testimonianza più sicura del mondo che lo circonda rispetto al compositore o al pittore: egli parla prima ancora di scrivere poesie, e per tutta la vita usa le parole per molteplici scopi oltre che per la creazione poetica. Costruisce la sua tecnica personale non solo attraverso lo studio cosciente di altri poeti ma anche, inconsapevolmente, nel rapporto quotidiano con i suoi simili. Le altre arti, sia nelle loro regole che nelle loro creazioni, sono più estranee all'uomo comune, molto più ristrette al loro campo specifico. Il compositore e il disegnatore difficilmente possono fare a meno di un lungo tirocinio tecnico che li porta a diretto contatto con i predecessori; per la poesia, invece, non esistono scuole. Considerati come materiali, note e colori sono relativamente costanti. Un nuovo uso di essi deriva, in larga misura, dallo studio di vecchi metodi: Renoir non scherzava quando disse ad un allievo, il quale affermava di voler trascorrere le vacanze a diretto contatto con la Natura, di trascorrerle invece nelle gallerie d'arte. Al contrario, il significato delle parole è sempre sottilmente sfuggente, e il più delle volte non sono i poeti ad operare i cambiamenti. Certamente, la poesia ha anche un suo sviluppo interno, e la propria reazione sul linguaggio corrente, ma il vento che gonfia le sue vele ed altera il suo corso spira da un mondo molto più ampio. Infine, ho scelto la poesia per l'opposta ragione che tale scambio più intenso tra il poeta ed il mondo fa dell'uomo comune un giudice più idoneo a giudicare tale espressione artistica piuttosto che la pittura e la musica.

L'uomo comune deve, certamente, giudicare con prudenza. Poche poesie contemporanee sono universalmente apprezzate, ma qualsiasi artista di genio sulle prime senz'altro scandalizza i critici, addirittura suscita la derisione, perché il suo lavoro poggia su di un'esperienza protesa oltre la comprensione dei suoi contemporanei: al primo impatto, le vecchie regole che egli trasgredisce sono più ovvie delle nuove che egli costruisce. C'è un fattore rivoluzionario e liberatorio in quasi tutti i progressi dell'arte, il quale nasconde l'elemento positivo all'occhio di chi è prevenuto. Quando un pittore o uno scultore sente che il tipo di disegno che ha regolato il lavoro dei suoi predecessori ha esaurito il suo valore e può produrre ora soltanto *clichés* e banalità, non ha altra scelta che lottare per una nuova formula. Ciò che egli desidera, consapevolmente o inconsapevolmente, è un nuovo disegno *di base*. Si potrebbe definire ciò un nuovo fondamento su cui costruire, ma più precisamente è un nuovo principio

da sviluppare, un nuovo tema da elaborare. Quasi sempre, pertanto, la sua nuova formula nasce innanzitutto come una semplificazione e non una complicazione della vecchia. A mio avviso, in ciò è l'origine (o una di esse) dell' "astrattismo" ed anche della popolare interpretazione di una formula nuova come semplice imperfezione. Un pubblico naturalisticamente orientato che non ha mai capito che il progresso della pittura e della scultura è sempre stato un movimento all'interno stesso dell'arte da un principio di disegno al successivo, facilmente scambia un nudo di Matisse o una figura sdraiata di Henry Moore per una infantile incapacità a copiare la reale forma delle cose, o, nel migliore dei casi, per una volontaria corruzione di stile alla quale (nelle sue forme esauste e degenerate) l'arte si è così pienamente abituata da considerarla naturale. Analogamente, è possibile supporre che il definitivo e inevitabile rifiuto della metrica tradizionale imponga al poeta contemporaneo di creare un determinato ritmo per ogni poesia, che un conservatore, nell'impossibilità di sottoporla ai vecchi canoni, quasi certamente giudicherà cattiva prosa. Senza dubbio, per poterla giudicare e valutare appieno, è necessario leggere una poesia moderna più volte di quanto non sia necessario per una poesia tradizionale, anche se questa a noi non fosse ancora nota.

Sono convinto, pertanto, che il lettore medio, sensibile ed imparziale, della poesia inglese trovi nella gran parte delle poesie scritte negli ultimi trent'anni qualcosa che confonde la sua testa e il suo cuore¹, e ciò, a mio avviso, non è dovuto ad una sua incapacità di afferrare un significato più profondo ed universale, per lui impenetrabile. Malauguratamente, la poesia d'oggi è contrassegnata non da una espansione, bensì da una restrizione d'orizzonte. Il poeta moderno lavora in un mondo che talvolta esaspera e infiamma la sua sensibilità, ma più spesso la soffoca e ne limita l'espressione. In generale, il suo canto non viene incoraggiato. I vecchi temi, le vecchie forme, e il vecchio crescendo o, almeno, il ritmo continuo non sono i suoi; non perché li abbia superati, ma perché le vecchie emozioni sono morte o, a stento, vive in lui. Al tempo della guerra civile spagnola il comunismo determinò qualche slancio emotivo, perché le circostanze consentivano al poeta di indossare un a maschera liberale; ma alla maggior parte dei poeti contemporanei il comunismo si è

¹ Non mi riferisco a poeti come De La Mare, Blunden, o Sassoon, che affondano le radici in una più vecchia tradizione. Essi sono la reazione all'età presente piuttosto che un suo prodotto.

rivelato una falsa aurora che non deve essere salutata con nessuna ode. Ora il futuro è una nuvola minacciosa e il passato non ha lasciato nessuna emozione gioiosa da ricordare in tranquillità*; non c'è nulla, persino nel freddo trionfo di una vittoriosa guerra mondiale, per la celebrazione epica. Il coraggio, militare e civile, ha raggiunto vette impensabili nella prima metà del secolo, ma la maggior parte di noi non si azzarderebbe a definire l'età presente "eroica". Probabilmente abbiamo vissuto il nostro momento migliore nel 1940, senonché, nel giorno della vittoria avevamo, nel nostro intimo, dimenticato, per cui il poeta moderno, anche quando tratta gli eterni temi lirici dell'amore e della natura, che costituiscono i suoi affetti privati, può difficilmente evitare il freddo paralizzante che si insinua furtivamente dal mondo esterno, raggelando la sua passione e la sua forza morale.

Definirei carattere distintivo della poesia moderna il suo "essere prematuro". A me pare, infatti, che il poeta del nostro tempo non lavori con intrepido fervore in piena auto-coscienza, ma che si rintani in un più intimo e meno elevato (cioè, meno sviluppato) sé: afferra e sfrutta la nascente immagine, persino, qualche volta, l'immagine poco più che fetale; non ha la forza creativa di portarla a maturazione, ed essa perviene a noi, come Richard Crookback* [**] (senza, però, la sua sinistra forza compensatrice), "Deforme, incompleta, mandata prematuramente in questo mondo vivente, appena un abbozzo ". Il ritmo incostante, le rudimentali divisioni metriche, il capriccio della rima sporadica, le assonanze, forse volute ma spesso difficilmente distinguibili da filastrocche casuali, lo schema amorfo della poesia dovuto alla pochezza di maiuscole e di punteggiatura: per la gran parte dei poeti moderni queste non sono affettazioni bensì la forma esteriore appropriata al loro contenuto. Queste sono le fasce che vestono la nidiata di immagini incomplete che sarebbero semplicemente ridicole se presentate nella prosodia e punteggiatura tradizionali. Se si desse ad un critico moderno una poesia moderna a lui sconosciuta, resa in prosa, e gli si chiedesse di dividere i versi correttamente, quale sarebbe la percentuale dei suoi successi?

A questo punto dovremmo forse chiederci in che senso particolare un buon poeta è un poeta maturo. La risposta sta nella relazione

* È opportuno attenersi qui ad una traduzione più fedele all'originale, in quanto indirettamente Mure si rifà all'espressione di Wordsworth: << emotion recollected in tranquillity >>(N.d.T).

* Trattasi di un personaggio tristemente famoso del *Riccardo III* di Shakespeare (N.d.T.).

tra immagine e linguaggio. La quale relazione non è per nulla semplice da analizzare, anche tenendo conto che l'immaginazione, intesa come "produrre immagini", è un'attività più elementare della lingua. Bisogna, però, ricordare che, in primo luogo, le immagini non sono confinate ad un significato specifico, né tanto meno a due, ma li comprendono tutti; che, in secondo luogo, non hanno mai soltanto funzione conoscitiva. Considerate soltanto come strumento del pensiero, sono un prodotto che appartiene ad una particolare specie del pensiero astratto². Nella reale esperienza, almeno per incominciare e prima che venga operata qualsiasi astrazione, vi è un fattore emozionale inseparabile dal fattore conoscitivo nella natura di qualsiasi immagine, e nell'esperienza estetica il fattore o momento emozionale è equipollente o addirittura dominante. L'atto poetico della visione in sostanza, così credo, non è altro che il maturarsi e trasformarsi in linguaggio del potere immaginativo in tale senso allargato. La parola non è mai sostituita dall'immagine. vero che la trasformazione della facoltà immaginativa per la stessa natura dell'esperienza umana non può mai essere completa: continuiamo a "produrre immagini" anche quando parliamo, ed anche il suono della parola, persino quando il linguaggio è puramente interiore, è in qualche misura aggiuntivo, e pertanto contingente, nei confronti dell'immagine matura. Ciononostante, la trasformazione, e non la sostituzione né l'aggiunta è il punto focale del passaggio del poeta dalle immagini al linguaggio³. Si può chiamare l'atto poetico "espressione", ma soltanto se il termine non fa alcuna allusione alla descrizione o traduzione in simboli del tutto nuovi di un originale che non subisce mutamenti durante il processo. Si può meglio chiamare "creazione", se si ricorda che nessuna creazione è *ex nihilo*. Il *nisus* del poeta, quindi, va verso questa consumazione delle immagini in parole, e i grandi poeti del passato sono stati in generale coloro che più di tutti l'hanno quasi raggiunta. Sono stati loro per la maggior parte che si sono avvicinati di più al successo nel portare l'immagine a maturazione e pertanto nell'annullare il distacco tra immaginazione e lingua, e nel sottomettere al loro unico scopo il suono esteriore delle parole. Shakespeare possiede questa quasi assoluta eloquenza:

² Vedi p. 228.

³ Perché la trasformazione è una parziale transizione da un'attività ad un'altra, o piuttosto un parziale sviluppo di un'attività in un'altra. fatale dimenticare che le immagini e le parole non sono strumenti che usiamo o materiali prefabbricati con cui costruiamo, ma fasi rispettivamente della facoltà immaginativa e del linguaggio.

And in the spiced Indian air by night
Full often hath she gossiped by my side,
And sat with me on Neptunè's yellow sands,
Marking the embarked traders on the flood;
When we have laughed to see the sails conceive
And grow big-bellied with the wanton wind;
Which she, with pretty and with swimming gait,
Following - her womb then rich with my young squire -
Would imitate, and sail upon the land
To fetch me trifles, and return again,
As from a voyage, rich with merchandise.

Spesso ella mi tenne compagnia all'aperto,
nelle fragranti sere indiane; spesso l'ebbi al mio fianco
sulle bionde arene di Nettuno, guardando i mercanti
salpar sui flutti: ridevamo entrambe
quando il vento lascivo inturgidire faceva la
vela come pregno grembo;
ed ella (in sen già ricca del mio paggio)
imitava col suo passo aggraziato
il dondolio di nave sottovento,
e veleggiar fingeva sulla terra,
sostando per raccogliere gingilli,
e poi tornava, come da viaggio,
ricca di mercanzie. *

Ho deliberatamente scelto un passo di bassa intensità emotiva, e questa piena maturazione dell'immagine in parole dal suono totalmente appropriato non è certamente l'unico motivo di grandezza in un poeta. Se così fosse, dovremmo accostare Pope ad Omero e Tennyson vicino a Sofocle. Senza dubbio la sfera d'azione e la qualità del informe mondo dell'emozione e dell'immaginazione che il poeta ha portato a maturazione è un fattore di più grande importanza quando ci accingiamo a giudicare la statura di una poesia finita. Ma quel mondo diventa mondo autentico solo quando l'immagine di fatto si trasforma in parola, e in tale maturazione sta, sebbene non tutta la

* I versi sono di W. Shakespeare, esattamente dal *Sogno d'una notte d'estate* (ii 1 124); traduzione di Giulia Celenza. Per l'edizione italiana ci siamo rifatti a M. Dal Pra (a cura di), *Tutte le Opere*, Sansoni Milano, 1964.

grandezza del poeta maturo, tuttavia la sua specifica e sostanziale funzione. Nel passato si è ritenuto, e non soltanto dai pedanti, che la lingua ha particolari principi di struttura che il poeta contribuisce a sviluppare, ma che non deve violare senza un'evidente giustificazione dell'idoneità della nuova frase se l'immagine deve essere portata a maturazione come dovrebbe. La grammatica e la sintassi semplicemente registrano questo sviluppo per fini pedagogici, ma se la registrazione (così si sarebbe dovuto pensare) fosse impossibile da conservare, l'eloquenza della lingua sarebbe morta sia in poesia che in prosa. I grandi poeti mettono in evidenza tale assunto. La loro piena e coerente eloquenza, la loro "maturità", nel significato che io ho dato alla parola, raramente viene meno, persino quando l'intensità e la portata dell'emozione sono immense. Il fatato cinguettio di Titania non è più eloquente della rabbia di Lear:

And thou, all-shaking thunder,
Smite flat the thick rotundity of the world!
Crack Nature's moulds, all germens spill at once,
That make ingrateful man.

E tu, o tuono che tutto scuoti,
schiaccia il ventre rotondo del mondo,
spezza lo stampo della natura,
spargi e disperdi tutte le sementi
che fanno l'uomo ingrato! *

Questi versi giganteschi toccano il limite sia dell'emozione, sia dell'immaginazione, e sia dell'espressione. Shakespeare nelle sue opere successive, come Beethoven nei suoi quartetti più tardi, può essere oscuro; ma è l'oscurità di una forza e di una concentrazione che quasi distruggono il mezzo espressivo - si sente la violenza di una tempesta. Ciò deriva da uno sviluppo che spinge e va più in là della maturità della sua prima poesia espressiva alla maniera dei classici, non da una difficoltà da adolescente nell'elaborare il linguaggio.

Si potrebbe forse affermare che il poeta moderno sta cercando di superare il distacco delle immagini dalle parole a un livello più

* Ancora versi di Shakespeare, dal *King Lear* (iii, sc. 2, vv. 6-9), a cura di G. Melchiorri, Mondadori Milano, 1979.

basso, e che questo, se non eloquenza shakespeariana, è nuovo e apprezzabile. Si potrebbe dire che sta usando il suo malleabile e imperfetto materiale per creare qualcosa di analogo al lavoro di un pittore volutamente non rappresentativo, e tale affermazione potrebbe essere suffragata col fare appello allo " sguardo innocente " del pittore e alla nozione corrente di astrattismo.

Non so se i poeti contemporanei abbiano nel fatto sollecitato l'analogia, ma tanto il loro comportamento lo lascia credere e sarebbe un'analogia di tale interesse quantunque falsa, che mi propongo di dedicare un po' di tempo a respingere tale affermazione, sia essa stata fatta oppure no.

Innanzitutto, gli stessi termini devono essere resi più precisi. Ogni artista contemporaneo sa, e gli artisti seri del passato implicitamente sostenevano, che un pittore deve possedere ciò che sin dai giorni dell'impressionismo è stato definito "lo sguardo innocente ". Qualcosa del genere è vero in qualsiasi arte, e non certo meno in poesia, e Benedetto Croce teorizza tale verità quando considera l'assenza di qualsiasi distinzione tra fatto e fantasia il carattere distintivo dell'arte nel senso di esperienza estetica. L'innocenza dello sguardo per un pittore significa capacità di eliminare dalla sua visione tutto ciò che è esteticamente irrilevante, in particolare la grande sofisticazione dell'intelletto, che l'uomo della strada comunemente crede appartenga a ciò che vede nella realtà. L'uomo comune usa talmente l'organo visivo a scopi pratici che ciò ne caratterizza la normale natura più di quanto egli si renda conto. Egli "vede" e riconosce questo libro su quello scaffale, o quell'utensile nel cassetto della cucina, come ciò che vuole; quest'albero che gli può servire come guida a quella casa dove deve fermarsi; questo o quell'ammasso di nuvole o sparizione del sole che lo mettono in guardia contro il temporale in arrivo. Se il suo oggetto non è familiare, almeno lo riconoscerà quale membro di una classe generale, e definirà "strano" o "originale" ciò che non potrà classificare immediatamente. I sentimenti che accompagnano il suo vedere pratico sono quelli naturalmente suscitati da ciò che è giudicato utile, inutile, dannoso, e così via. Tuttavia, egli può all'occorrenza guardare un albero, una casa, una nuvola, un tramonto, o qualsiasi altro oggetto visibile, e, con le diverse sensazioni appropriate alla percezione estetica, trovarvi non l'uso ma la bellezza. Ma egli continuerà per molto tempo a "vedere" il suo oggetto come gli apparve nel suo vedere pratico. Fino a questo punto gli elementi dell'oggetto saranno per lui particolari esempi di classi distinte e correlate per un interesse pratico. Se egli ora cerca di dipingere un

quadro per esprimere e soddisfare la sua piuttosto rudimentale emozione estetica, questo presenterà alcuni caratteri rivelatori. L'accento tenderà a cadere là dove la sua esperienza pratica ha abitualmente isolato e individuato un oggetto familiare. Tenterà di portare a termine uno schizzo per ognuno di essi, e per ogni parte "importante" che non sia chiaramente invisibile. Il suo rispetto per metà inconsapevole per queste limitazioni dovute al senso comune non solo renderà la sua composizione poco più che un aggregato, ma lo alletterà a inserirvi una gran quantità di cose che effettivamente non vede. Il segno più sicuro che la sua visione pratica persiste sarà la banalità dei colori, che saranno in gran parte quelli attraverso cui riconosce e classifica le cose quotidianamente. Il cielo sarà proprio blu, le nuvole bianche o grige, e la cassetta delle lettere rossa. Solo nei casi più ovvii egli noterà un riflesso di colore. Se tenta di completare il quadro a casa a memoria perché è venuto a piovere, le sue omissioni e le irrilevanti aggiunte si moltiplicheranno rapidamente.

Se un bravo pittore non dilettante, successivamente, trattasse ciò che ordinariamente definiremmo il medesimo soggetto, a vederlo la differenza sarebbe radicale. Il suo quadro si svilupperebbe secondo un principio totalmente differente. Un elemento, avente un'unità propria, potrebbe essere, se analizzato in termini pratici, un pezzo di tronco d'albero, una macchia di luce su un muro, eppure l'unità tra questo elemento ed una nuvola del cielo riposerebbe sull'analogia e il contrasto tra le loro forme. Le quali sarebbero forme non di oggetti familiari bensì di ciò che potremmo provvisoriamente definire effimeri *visibilia*. Inoltre, riposerebbe sull'analogia e il contrasto tra le loro tinte e i loro toni, che al di là dall'essere segni di riconoscimento rivendicherebbero perentoriamente un significato proprio. Certamente, il pittore di professione si servirebbe del colore per indicare solidità, e potrebbe porre una roccia accanto al suo riflesso nell'acqua. Ma in questo caso egli non opporrebbe al reale una forma meno reale, poiché la fattualità è irrilevante per lui. Il quadro nella sua interezza non sarebbe un aggregato di cose bensì una perfezione di masse e un'armonia di colori e toni ⁴. Questa descrizione è piena di lacune, ma soddisfa quasi appieno il nostro attuale scopo che è di chiarire il significato dell'espressione sguardo innocente del pittore. Con poco sforzo e poca conoscenza di ciò che si deve - e non si deve - cercare lo si può immediatamente trovare in tutta la buona

⁴ Un pittore che si ribella al "naturalismo" può di proposito cancellare, mentre dipinge, la visione pratica. Il verdetto popolare sarà allora di "distorsione".

pittura, e con un maggiore sforzo si può modificare il proprio modo di vedere in quella direzione.

L'innocenza dello sguardo, quindi, è un requisito primario di qualsiasi creazione artistica, ma è soltanto una condizione negativa e non offre scuse per il capriccio. Un pittore non può creare niente di apprezzabile da colori e forme visti o immaginati con la suddetta "innocenza" a meno che all'improvviso non ne venga fuori ed imponga loro ordine e fini. Il mondo dell'arte è bensì autonomo rispetto al mondo pratico, ma non è per tale motivo, anarchico. La prima fonte materiale di tutta l'arte è la sensazione in sé, e se la sensazione diventa immaginazione in autonomia dalle scienze pratiche essa non acquista per tale ragione nessun diritto ad essere incoerente. Ciò è vero sia per l'arte "astratta" che per quella "figurativa". La distinzione tra le due può generare confusione, perché gli artisti sono pervenuti all'astrazione per vie diverse e non sono stati sempre capaci di descrivere il percorso con chiarezza. Il punto cruciale da comprendere è che essa è una distinzione relativa, la quale non può mai verosimilmente diventare assoluta se la purezza d'animo è una condizione d'arte. Un'opera d'arte non è un facsimile, ed anche il quadro più strettamente figurativo, se davvero è un'opera d'arte, mostra un ordinamento di colore e di forma che non è "dato" nella nostra visione quotidiana, in gran parte pratica⁵. Analogamente l'organizzazione più astratta di forme e colori è non di meno rappresentativa nel senso che ha un'origine, tracciabile o meno, nella sensazione effettiva. Inoltre, si ricordi quanto segue. Può darsi che l'astrattismo sia stato una irrequieta e a volte una erratica o deliberatamente sensazionale reazione ad una travagliata prima metà del secolo; può darsi che le sue conquiste certe siano state meno numerose dei naufragi che coprono gli inesplorati mari che ha tentato di navigare; tuttavia, i migliori pittori astrattisti (contrariamente alla maggior parte dei poeti moderni) all'inizio della loro carriera si sono rivelati potenti e colti esponenti di stili più conservatori. Un nudo di Matisse o di Picasso non può essere giudicato senza pregiudizi se non da chi ha familiarità con la passata storia del nudo. Se i quadri più grandi sono ancora i capolavori più o meno figurativi del passato, ciò dipende dal fatto che le formule dell'arte astratta sono, come ho già detto, in gran parte

⁵ Sarebbe meglio dire " non immediatamente dato in Natura ", ma è difficile esprimersi in modo preciso su questo punto, in quanto sebbene la nostra quotidiana visione della Natura sia ampiamente pratica non è completamente così, e nel caso di persone abituate a vedere quadri e statue di solito l'arte per un certo verso condiziona il nostro modo di vedere.

semplificazioni, nuovi inizi che non sono ancora diventati principi di disegno capaci di comprendere ed ordinare qualsiasi contenuto, anche se vasto, dell'esperienza umana. Raramente nella storia dell'arte è stato stabilito un principio nuovo di portata realmente universale, ma non c'è ragione che non possa verificarsi ancora.

Pertanto, lo sguardo innocente dell'artista in generale e le sue creazioni più astratte in particolare non potrebbero offrire al poeta nessuna scusante per l'anarchia e il capriccio. Tuttavia, il difetto fondamentale, di tale analogia, nel quale penso il poeta moderno potrebbe indulgere è il seguente. Il carattere peculiare della pittura è l'espressione disegnata del colore e della forma, sia in quadri astratti che figurativi: il colore e la forma sono lo strumento specifico dell'arte del pittore. Lo strumento del poeta, al contrario, è il linguaggio, e in ciò consiste tutta la differenza. Senza dubbio, colore e forma, insomma il contenuto di tutti i sensi, costituiscono la materia dell'immaginazione poetica, sebbene l'atto imprescindibile della visione poetica sia il portare a compimento l'immaginazione attraverso il linguaggio. Se il poeta ferma il processo a mezza strada, la sua poesia non sarà più che un contenuto sensibile non espresso completamente in parole. Le parole possono elevare e sublimare l'immaginazione, ma il linguaggio ha le sue regole specifiche, le quali semplicemente cessano di operare se essa è trascinata in basso, ad un livello che, invece, deve trascendere, se intende aver ragione della sua esistenza. Il colore e la forma sviluppano la loro disciplina sotto il pennello del pittore, ma il linguaggio allo stadio primordiale può difficilmente avere una qualsiasi struttura⁶. Come pura sonorità musicale, una poesia moderna soddisferà molto meno di un'ode di Pindaro letta ad alta voce ad un uomo, ignorante del greco, ma con un orecchio sensibile; e l'elemento supra-sensoriale, che è più proprio della poesia più che di qualsiasi arte che abbia un senso specifico, vi entrerà solo per aumentare la confusione, perché apparirà ancora meno sviluppato dei colori, delle forme, e dei suoni. La suggestività è senza dubbio un elemento di maggiore rilevanza per una poesia che per un quadro, e il poeta ha probabilmente il diritto di richiedere al suo pubblico più partecipazione immaginativa che non il pittore. Tuttavia, il linguaggio immaturo della poesia contemporanea molto spesso semplicemente non riesce ad imprimersi in maniera duratura nella mente, non solo quando non ha senso, ma anche quando ce l'ha, perché il suo contenuto emozionale è troppo rozzo e confuso per

⁶ James Joyce nella prosa, almeno, ha dimostrato ciò.

ottenere un impatto efficace. Leggo la poesia moderna impaziente di avvertire la dolorosa nascita della capacità di sentire, immaginare, e creare in parole, sperando di poter infine essere abbagliato dalla " luce improvvisa e dall'impeto di una mente ardente " ed acclamare il trionfo che compensa le perdite subite in una lotta per un'ardita sperimentazione; ma quasi tutto ciò che leggo è mediocre⁷ . Con l'aiuto di ingegnose giustapposizioni surrealiste il poeta contemporaneo può a volte procurare uno shock dolcemente stimolante, ma di breve durata. Egli può presentare un chiaroscuro che guizza e seduce per un istante, ma è solo un'atmosfera che rapidamente si disperde perché non è un tutto. Quando Dylan Thomas scrive, c'è sempre qualcosa di chiaramente appassionante in lui. Egli può a volte, come in *Over Sir John's Hill*, creare una scena e un incidente ad effetto. Se, però, si pone la sua *Ballad of the Longlegged Bait* accanto a *The Ancient Mariner*, che essa forse molto vagamente ricorda, la seconda continua ad ardere nell'immaginazione al contrario della prima. La poesia di Coleridge, evidentemente, non è stata grande abbastanza da evitare di essere parodiata, ma c'è una qualsiasi poesia degli ultimi trent'anni capace di meritare questa alta distinzione seppur di secondo ordine? necessario aggiungere quanto segue. Dylan Thomas non imita quei moderni che usano espressioni del linguaggio colloquiale per dare ai propri versi un senso di autenticità. In termini di puro suono egli può essere ritmico, melodico, ed efficace. Ma allora non è proprio moderno: la sua efficacia vocale sembra quasi sempre rifarsi ai suoni dei più vecchi modelli di poesia a cui si richiama.

Questa poesia ha un' analogia nella prosa che le somiglia, probabilmente sua effettiva origine, in opere come *Ulysses*, in cui l'autore deliberatamente tenta di portare alla superficie i pensieri incompleti, le immagini, le emozioni dei suoi personaggi, persino le loro fuggevoli sensazioni corporee, prima che giungano a maturazione, oppure scompaiano sotto il vaglio critico della piena auto-consapevolezza. Il "flusso di coscienza" non è presentato da Joyce come uno sfondo che deve ampliare e spiegare l'azione - che è la normale tecnica

⁷ Sono stato allevato ad usare le parole, non la creta, ma mi colpisce il fatto che la scultura britannica offre lo spettacolo di una rivoluzione di gran lunga più vigorosa che la poesia. Essa ha i suoi insuccessi, ma i suoi successi fanno arrossire di vergogna il flaccido sentimentalismo del diciannovesimo secolo. I nostri scultori sono forse di temperamento più forte dei nostri poeti; ma la ragione molto probabilmente sta nel fatto che, come i pittori e i musicisti, essi sono educati meglio dei poeti nelle tecniche che deliberatamente rigettano.

del romanziere - ma per se stesso. Il "flusso di coscienza", la massa sfuggente delle idee e dei sentimenti più o meno contingentemente legati tra loro, spesso è stata valutata più del dovuto. Si è pensato che fosse governata da leggi di associazione, le quali hanno ricevuto l'onore di essere definite connessioni necessarie. Invece, la diversità tra sensazione ed immaginazione sotto il controllo puramente formale dell'intelligenza non può, come appare evidente a questo punto, possedere molta coerenza logica, e le leggi, sottoposte ad esame, rapidamente si rivelano per una indefinita molteplicità di semplice regole generali. Anche i livelli di coscienza più bassi sono stati visti a volte come il fulcro della divina ispirazione, in quanto dei creduloni hanno trovato eccitante ascrivere un'origine divina a visioni, sogni, e "impressioni", che sembra sorgano senza sforzo e senza una ragione apparente. In effetti, non c'è niente di particolare interesse nel grezzo materiale, come tale, dell'esperienza umana, e l'artista compie un grossolano errore di valutazione nel momento in cui erige tale materiale a posto d'onore nel suo lavoro. È particolarmente in errore quel romanziere che spera in tal guisa di fissare e spiegare i suoi personaggi. La chiave alla comprensione di un uomo non è il livello più basso della sua mente e nemmeno la sua sregolata meditazione: quando con ostinazione si insiste su tali elementi paradossalmente non si fa luce sull'uomo in questione, bensì su una tipologia. In *Ulysses* c'è una lunga fantasmagoria, in forma di dialogo, accentrata su un certo Mr. Bloom. Essa può fornire un quadro della bassa borghesia della Dublino dei primi del novecento, ma fornisce ben pochi elementi per creare Mr. Leopold Bloom come individuo.

Inoltre, per scrivere secondo tali canoni l'autore è costretto a scendere, con l'immaginazione, al livello d'esperienza di cui parla. Tale situazione non è necessariamente un grosso svantaggio per il romanziere, il quale può, se solo lo desidera, tornare ad una situazione di distacco dalle sue creature. Ma la mente del poeta è di gran lunga più soggiogata dalla materia che tratta, e se egli indebitamente ne esplora i livelli più bassi, se forza prematuramente il subliminale sulla soglia della coscienza, allora il prodotto poetico sarà insulso. E, sebbene questi parti minorati siano in generale dovuti a debolezza, c'è l'ulteriore pericolo che il poeta, che frequenta psicologi che non hanno l'esatta cognizione del loro lavoro, possa con fiducia considerare il livello più basso di se stesso come un tesoro di perfetti gioielli invece che come la miniera di grezzo materiale quale esso è. Può essere tentato a guardare giù anziché su, e di gridare, non: " O Musa

del Fuoco ", ma " O fruttuoso subconscio "⁸ . La maggior parte delle poesie contemporanee è costituita da frammenti di fantasia appena abbozzati, magro prodotto di un'esperienza veramente limitata. Poiché la paura e la frustrazione hanno (non sempre a livello cosciente) ristretto e limitato la sua esperienza, il poeta dei nostri giorni è spesso in cerca di evasione. Non abbandona la vita per l'Arcadia: egli avrebbe in dispregio una simile fuga; si ritira, invece, a penetrare, indebolendoli, i più interni recessi dello spirito: è questo, ormai, il suo lavoro quotidiano. Il compito della poesia è (o era) di trasformare tutte le esperienze, elevate o meno, in forma estetica, ma egli non riesce ad ergersi a tale levatura. Non può permettere alla sua affamata progenie di crescere. Data l'indeterminatezza di tale sentire, molta sua poesia, pur non cadendo nel puro verbalismo, non solo è affatto impossibile da esaminare criticamente, ma addirittura è comprensibile solo per quei pochi intimi che ne hanno seguito l'evoluzione. L'estimatore 'non iniziato' viene abbandonato a 'rabbaciare alla men peggio le parole per adeguarle al proprio pensiero'.

A questo punto mi si potrebbe ancora una volta ricordare dello sguardo innocente. Mi si potrebbe dire che la poesia, la quale non asserisce dei fatti, non ha mai un significato esattamente comunicabile.

⁸ La moda della psico-analisi ha certamente influenzato molto la narrativa contemporanea. Lo psicanalista può a volte scoprire e curare malattie che hanno le loro radici profonde nella psiche che essi distorcono e disintegrano, ma l'analisi profonda non è la suprema rivelazione della personalità umana. Quando si sta investigando sulle fondamenta di un palazzo in pericolo di crollo non si scopre il segreto della sua individualità architettonica. Analogamente, gli uomini ai loro livelli psichici più bassi differiscono molto poco l'uno dall'altro. Una cartella clinica freudiana colpisce il profano per la sua singolarità, in quanto egli non è abituato a vedere tali anomalie, ma le malattie mentali come quelle fisiche sono della specie piuttosto che dell'individuo. Né io trovo shockante o deludente sentirmi dire che nel subconscio siamo tutti piuttosto crudamente e noiosamente erotici. La specie probabilmente si estinguerebbe se non lo fossimo. Ciò che conta come fattore del carattere dell'individuo è il comportamento sessuale cosciente dell'uomo.

L'auto-cosciente affidamento dello scrittore moderno al sub conscio, in parte, nasce anche, io sospetto, da un certo falso ideale di spontaneità. Ogni atleta, ogni ballerino, ogni attore deve imparare che l'abilità a rilassare muscoli irrilevanti è una condizione necessaria per usare correttamente muscoli importanti, e spesso lo trova non meno difficile da imparare. Nella buona narrativa la libertà dalle trite convenzioni e da altre cattive abitudini, e da inibizioni che mutilano solamente, è un fattore analogo. Questo rilassamento è semplicemente negativo, una condizione necessaria ma non sufficiente per la creazione; quando, però, l'impulso a creare è debole esso può facilmente passare per l'intero atto creativo.

Concludendo mi arrischio ad offrire questo inizio per una moderna Ars Poetica, con una punteggiatura abbastanza normale per il principiante:

Ciò, per un certo verso, è vero, come abbiamo già visto. Essendo la poesia un'arte non conosce distinzione tra fantasia e fatto. L'*Adonais* di Shelley non asserisce o prova il suo panteismo più di quanto non asserisca o tenti di provare il suo dolore per la morte di Keats. Essa esprime e completa la sua emozione, trasformandola in qualcosa di nuovo e di unico. Nonostante ciò il mondo della poesia è razionale. *Adonais* nasce innanzitutto da un'esperienza ampiamente condivisa, e più ancora, l'immaginazione ha portato a piena maturazione l'intimità e la pura soggettività dello stato primordiale trasformandola in una struttura significativa, universale e auto-espressiva, sebbene non concettuale; una creatura radicalmente diversa dalla grezza immagine, o da un insieme di esse, correlate molto confusamente, che così spesso costituiscono l'unico argomento della poesia d'oggi. Vi sono versi nella stessa *Adonais* i quali offrono un quadro perfetto dell'irradiazione della matura poesia:

De profundis! Plop the irregular mesh of your net
down the deeps of the layered subconscious;
hoick the faint swimming images out,
multitudinous, inchoate, polymath,
polyglott, polymorph, polycromatic.
Chuck them to gasp in an alien element,
flap and flicker inhumanly scrambled,
touching by chance where they touch at all,
Don't believe them too young to be printed;
see in their writhing pure rhythm free-flowing,
scarcely sublime but profoundly subliminal.
Throw nothing back, it would simply be criminal:
F-b-r- and F-b-r will vastly prefer to
publish them just as they are.

De profundis! Getta la tua rete dalla maglia irregolare
giù nelle profonde propaggini del subconscio;
fa impigliare le evanescenti immagini fluttuanti,
numerose, incomplete, erudite,
poliglote, polimorfe, policromatiche.
Costringile a vivere in un altro elemento,
penzoloni e tremanti arraffano disumanamente,
toccandosi per caso seppure si toccano.
Non ritenerle troppo giovani per la stampa;
considera il loro contorcersi puro ritmo libero,
per nulla sublime ma profondamente subliminale.
Non rigettare niente, sarebbe semplicemente criminale:
F-b-r & F-b-r preferiranno senz'altro
pubblicarle così come sono.

(Faber & Faber è la casa editrice che pubblicò molta della sua poesia degli anni 30 e 40. N.d.T.).

The quick Dreams,
The passion-winged Ministers of thought,
Who were his flocks, whom near the living streams
Of his young spirit he fed, and whom he taught
The love which was its music, wander not,-
Wander no more, from kindling brain to brain.

I veloci Sogni,
Passionali Ministri del pensiero,
Che erano il suo gregge, che egli vicino ai vivi ruscelli
Del suo giovane spirito nutrì, e a cui insegnò
L'amore che ne fu la musica, non errano,-
Non errano più, infiammando una mente dopo l'altra.

I sogni del poeta moderno non sono per lo più veloci o alati di passione; e in essi c'è poco amore o musicalità. Pertanto, essi non errano né infiammano molte menti prima di morire. Anche quando la fede del poeta sopravvive alla frustrazione e alla paralisi del mondo, nessuna tromba miltoniana squilla per intimidirci con un'indubbia allegoria, e nessuna mistica dolcezza alla George Herbert vien data per intenerire i cuori duri. senz'altro significativo che in un'età atea ed infelice il nostro poeta più influente sia un uomo di fede, e la *Terra Desolata* di T. S. Eliot ne è un bel commento. Ma è grande poesia? Quando Eliot biasima il peccato noi veniamo puniti con una irritante satira, dietro la quale egli a stento nasconde la sua nausea e la sua disperazione, mentre indica, con un certo distacco, la strada della salvezza. Si noti che tutto, eccetto un accidentale e netto colpo di spada, è detto con l'aria di chi parla " di cose dubbie dal significato incerto ". Il modo di esprimersi di Eliot sembra impedito dalla stessa paralisi che vuole combattere.

L'effetto della visione economica sull'architettura britannica è stato significativamente differente nella forma, perché l'architettura non può essere separata dall'elemento pratico⁹. La tradizione ha voluto una costruzione che unisse bellezza ed utilità. Nell'architettura che riesce ad unirle, il rapporto tra le due è sottile e difficile da analizzare. Almeno, però, si può con sicurezza affermare che, quando un architetto non riesce a saldarle, il suo disegno e la sua decorazione si rivelano artificiosi e sovrapposti; fanno pensare ad un qualcosa imposto dall'esterno e non ad una forma naturale; la costruzione non

⁹ La frase di Goethe, "musica congelata", fu infelice.

appare bella ma abbellita. La dottrina del "funzionalismo", qualora sottolinei semplicemente che un edificio non può essere bello se non adempie efficientemente al suo scopo pratico, giunge come un salutare correttivo della bellezza estrinseca. È un'affermazione simile a quella secondo cui un uomo del tutto inefficiente non può avere una moralità. Tuttavia, il principio che ora sembra guidare l'architettura in questo paese è il suo contrario: se un edificio adempie efficientemente al suo scopo pratico è eo ipso bello. Ciò è falso quanto affermare che se un uomo è efficiente è eo ipso morale. Una condizione sine qua non è scambiata per una condizione indispensabile. L'errore del funzionalismo così inteso giace nell'interpretazione meramente economica della funzione. Una casa, o un palazzo, o un hotel, deve soddisfare i bisogni degli occupanti offrendo riparo, conforto, e comodità domestiche; ma gli occupanti non sono soltanto creature con interessi pratici, ed esso non è pienamente funzionale a meno che non sia uno sviluppo e un'espressione della personalità umana in un ambiente adatto, e sia palesemente tale sia per coloro che vi abitano sia per i passanti¹⁰. Se gli elevati costi limitano la costruzione entro ristretti confini di necessità economica, tanto peggio, ma è assurdo fare una virtù di tale necessità e pervertire un principio estetico esaltando l'architettura a cassettoni.

Se ora torniamo al nostro principale tema filosofico, il nostro compito, come ho già accennato¹¹, diventa più complesso. La filosofia britannica contemporanea è essenzialmente empirista o positivista¹², ma in forma meno intensa e radicale di quanto lo fu nel suo periodo classico e rappresentativo. Gli stimoli che determinarono e mantennero l'empirismo nel diciassettesimo e diciottesimo secolo non furono la frustrazione e la paura dovute a calamità e tensione economica; piuttosto essi furono sollecitati dal richiamare in causa vecchi valori politici, conseguenza del conflitto religioso e dell'indebolimento generale del dogma teologico precedenti all'evoluzione paritetica della matematica e della scienza naturale. La medesima tendenza empirista continuò ben salda anche nel diciannovesimo secolo: la si ritrova, infatti, nel nominalismo di Guglielmo di Occam, molto prima, quindi, di qualsiasi indebolimento del dogma cristiano.

¹⁰ Come lo è, per esempio, il Dorchester Hotel in Park Lane, uno dei pochi gioielli del ventesimo secolo a Londra. Il lato orientale di Berkeley Square offre un tetro contrasto.

¹¹ Vedi p. 33

¹² Uso i termini qui del tutto liberamente e genericamente.

Per dirla con un recente scrittore francese, " un empiriste sommeille chez tout Anglais "¹³ .

La risposta per la quale propendo, e che cercherò di difendere nel corso di questo libro, è la seguente. un fatto inconfutabile che l'uomo inglese - ed anche lo scozzese del sud - è essenzialmente un uomo pratico. Persino la nostra pittura, la nostra scultura, e la nostra architettura, sebbene non il meglio della nostra poesia, sono state caratterizzate, fino al ventesimo secolo, più spesso di quanto si creda da una certa sobria praticità di approccio. Che vi sia una qualche connessione tra empirismo e predisposizione pratica nessuno potrebbe negarlo, ed io mostrerò nel prossimo capitolo che essa è ancora più solida di quanto comunemente si supponga, così solida, infatti, che l'empirismo può essere considerato filosofico solo per una sorta di cortesia che forse è ormai tempo di trasgredire. Vi sono fiammate minori di empirismo in tutte le età ed in tutti i luoghi sin dagli esordi dell'umano filosofare. Tuttavia, quando finalmente nel nostro paese si configurò una speculazione originale destinata a continuare, doveva per forza di cose, se la mia teoria è esatta, colorarsi fortemente di empirismo. Inoltre, era da attendersi che, se la guerra prima calda poi fredda ci aveva inevitabilmente condotto a distruzioni materiali, e spirituali ci aveva sommerso, quasi totalmente, nella lotta per l'esistenza, l'impeto empirista del nostro pensare filosofico sarebbe stato doppiamente rafforzato. In tali condizioni si è facilmente, e persino inconsapevolmente, portati a credere che non è dato altro mondo se non quello economicamente ordinato ai fini dell'azione: tale convinzione è il fiore all'occhiello dell'empirismo. Posso affermare senza ombra di dubbio che la prima guerra mondiale ha dato l'avvio a tale processo.

Il nostro primo compito, quindi, sarà di considerare la connessione generale tra empirismo ed attività pratica, e a ciò tra breve passeremo non senza un commento finale sull'epoca in cui viviamo. Mentre la poesia avvizzisce¹⁴ , la scienza naturale e la matematica fioriscono. Chimici e fisici, anche i più impreparati, non corrono il

¹³ Pucelle: L'idealisme en Angleterre.

¹⁴ Ho detto che la nostra poesia migliore non ha sfumature pratiche. Ciò è vero anche della peggiore. La poesia contemporanea è semplicemente stata soffocata dal diretto impatto con tempi difficili. C'è, d'altra parte, un'evidente relazione tra (a) i grandi poeti britannici ed i pensatori idealisti britannici del diciannovesimo secolo, e (b) i poeti "augustei" e gli empiristi classici. Leggendo Pope non si può mai dimenticare il creatore del verso, il tecnico estremamente ingegnoso.

rischio di non trovare impiego. L'aggettivo "scientifico" è usato più massicciamente e più efficacemente, negli avvisi commerciali ed in altre forme di propaganda, di quanto lo sia mai stato. Nel prossimo capitolo ci impegneremo a delineare una conclusione.

CAPITOLO II

IL FONDAMENTO DELL'AZIONE ECONOMICA

Mi sono impegnato ad esaminare e difendere la tesi secondo cui l'empirismo e l'attività pratica sono tra loro intimamente connessi e, in particolare, che l'empirismo, consapevole o meno delle sue origini, si basa sull'affermazione che non c'è mondo se non quello che l'agente economico ravvisa ai fini dell'azione.

Per rendere chiara tale tesi, bisogna tracciare due distinzioni nell'attività pratica. La prima e più familiare è la differenza tra eticità e utilità o, come Benedetto Croce la definiva, attività economica. In secondo luogo, dobbiamo distinguere e considerare per se stesso quell'accertamento del fatto che è il *sine qua non* di ogni azione efficiente ed una parte essenziale dell'attività economica.

La differenza tra azione economica ed azione morale è tanto profonda quanto l'essere umano può concepire, e sebbene Thomas Hobbes non sia stato l'unico a considerare l'uomo quasi come una creatura puramente economica, la vita di nessun uomo, nemmeno un breve periodo di essa, si è rivelata mai soltanto attività economica. In quanto segue¹ l'espressione " agente economico " sarà un'astrazione. Essa non sarà riferita all'uomo primitivo o civilizzato nella sua totalità, ma all'uomo per quel tanto di egoismo che è in lui, e che guida i suoi sforzi a conservare, potenziare, e godere la sua vita come individuo singolo. Di conseguenza, mi sforzerò di ascrivergli solo quelle particolari qualità di cui ha bisogno per desiderare, ravvisare, e per seguire il suo scopo. Tuttavia, è facile distorcere e travisare un elemento provvisoriamente astratto da un complesso, ed io sono più che sicuro di non riuscire a conservare l'agente economico sempre al centro dell'attenzione.

In particolare ciò che l'agente economico mira a conseguire è

¹ Il mio debito verso Croce sarà evidente, anche se non mi sento di accettare una buona parte della sua dottrina. Platone e Aristotele avevano già messo in evidenza il contrasto, e avevano posto la relazione tra azione economica e azione morale in termini notevolmente più precisi.

ciò che Aristotele definì un " bene divisibile ", più ce n'è per lui meno ce n'è per gli altri. Suo fine è il suo fine privato, se coopera con gli altri uomini e a prima vista sembra perseguire un fine comune, in realtà egli persegue un fine che è semplicemente congiunto con il loro: la coincidenza del vantaggio che rende la sua cooperazione una questione di prudenza, è per l'agente economico puramente contingente². Una tradizione, che abbiamo accettato nel Capitolo I come generalmente vera, considera l'attività economica quale caratteristica dominante dell'uomo primitivo ancora impegnato nella lotta per l'esistenza³. Comunemente si è pensato che qualcosa del genere, il suo equivalente ad un livello più istintivo, caratterizzasse i bruti animali, e questa analogia è di colpo suggerita quando Croce usa la parola *vitalità* per esprimere il momento economico dello spirito.

Nell'uomo civilizzato l'azione economica trova espressioni in numerose modalità man mano che il modello di vita che desidera conservare e potenziare muta e progredisce. Normalmente essa non scompare mai, pur asservendosi ad attività di altro genere, attività morali, le quali ne trasformano la natura in quanto il loro fine, pur non trascurando il fine dell'agente, non è più soltanto il suo⁴; e fino a che non è così trasformata ma continua a voler dominare invece di servire, il suo egoismo fino a questo momento ingenuo e amorale diventa immoralità. Ecco, dunque, delineata la nostra prima distinzione. È abbastanza familiare, ma non è sempre ben compresa. Nell'*astratto* agente economico, che persegue il suo fine individuale, non c'è niente di morale o immorale in ciò che fa. Il solo giudizio di valore che può essere applicato alle sue azioni è estrinseco: è l'efficienza. Possiamo solo chiederci: Servono o no al suo scopo? Ma non è vero il contrario, e una gran parte di cattiva teoria è originata dalla convinzione errata che invece lo sia. La domanda se l'azione di un agente morale sia moralmente buona o cattiva non esclude quella

² Non c'è differenza tra azione di un gregge di animali selvaggi o di tedeschi, perchè in tale azione l'agente è il gregge- sotto-ilsuo-capo piuttosto che i membri del gregge come individui.

³ Probabilmente il carattere economico dei popoli primitivi è stato esagerato, ma ciò non riguarda il presente argomento.

⁴ Agire moralmente non è normalmente sacrificare, nè considerare indifferenti i fini economici privati del singolo. È integrare questi in un fine che è nello stesso tempo più ampio e più elevato. La moralità può comportare un sacrificio economico del singolo in una situazione data, e l'abilità ad affrontarlo con risolutezza quando l'occasione lo richiede è un presupposto della vita morale, ma se si eguagliano le due cose non si lascia niente su cui costruire la vita morale.

della sua efficienza o inefficienza: la contiene. L'azione economica non presuppone l'azione morale, ma questa presuppone, invece, l'azione economica; non si può, infatti, volere e compiere un'azione morale senza volere e compiere, come elemento integrante di essa⁵, un'azione economica, ed è semplicemente tanto falso supporre che non faccia differenza per la moralità di un'azione se essa sia efficiente o inefficiente quanto giudicare della sua moralità soltanto dai risultati. Questo è il motivo per cui l'inferno è lastricato di buone intenzioni. Seguire questa vecchia argomentazione, tuttavia, ci porterebbe molto lontano. Di tanto in tanto saremo costretti a riprenderla, ma voglio sperare che il mio modo di delineare la distinzione sia servito a chiarire quanto sia astratto concepire un'attività solamente economica.

L'agente economico ha emozioni. Egli si propone e desidera un fine idealmente immaginato. Se, però, ha intenzione di realizzarlo, cioè di agire efficientemente, deve assumere un'attitudine più propriamente razionale. Prima di scegliere i mezzi più adatti al suo scopo, deve conoscere la reale situazione nella misura in cui è rilevante per il suo scopo; deve rendersi conto di come stanno le cose; deve guardarsi intorno prima di spiccare il salto. Inizialmente il fine desiderato deciderà in che limiti la situazione sia rilevante, e guiderà la scelta dei mezzi; ma potrà effettivamente riscuotere successo solo se l'agente economico vi si concentrerà con l'intelletto come su un bersaglio, anziché considerarlo, dando sfogo all'emozione, oggetto del suo amore e del suo desiderio. Il desiderio, cioè, deve essere soltanto l'antecedente dell'imperativo ipotetico. Nella situazione reale e rilevante l'agente economico sceglierà e s'impegnerà in questa o quell'azione, ritenendola in termini economici utile o dannosa, o indifferente. I colori e le forme delle cose e le altre loro qualità fisiche avranno un significato per lui solo in quanto indicative di questi generali caratteri economici. Siccome è una creatura profondamente economica, egli non considererà le cose come aventi un qualche valore intrinseco, ma esclusivamente come mezzi e non come fini. Per esempio, non avrà una percezione estetica di esse; ma poiché sono ricche di significato solo per i suoi fini economici, la percezione che ne avrà sarà carica di sentimenti di speranza e di paura, di fiducia e di sfiducia. Tuttavia, il suo successo nell'azione dipende dal suo sangue freddo, e perciò ancora una volta egli deve spogliarsi dell'emozione. La situazione che si trova di fronte è contingente, ed è essa che

⁵ Senza il quale non sarebbe nemmeno un'azione.

costituisce il bruto fatto. Probabilmente può essere cambiata, non senza prima essere conosciuta per quella che è. È la realtà che egli ignora a suo rischio⁶. Non deve colorirla né con i suoi terrori e ripugnanze né con il desiderio. Egli perverrà al successo col conoscere l'aspetto economico delle cose, non col sentirle con il sentimento. Se lo consideriamo in quest'attività conoscitiva completamente disinteressata e facciamo una seconda astrazione, lo possiamo chiamare "l'osservatore economico".

Abbiamo incontrato l'osservatore economico precedentemente. Era impersonato dall'aspirante artista il cui quadro si è rivelato più un rudimentale schizzo che un'opera d'arte⁷, e questo fallimento artistico ci introduce opportunamente nel mondo dell'osservatore economico. In tale mondo gli elementi più importanti sono le "cose" particolari che egli sceglie o, più precisamente, costruisce selettivamente, in un contesto individuato dalla rilevanza per un dato fine economico. Tali cose, sebbene siano dei particolari, presentano una interna diversificazione di qualità e relazioni. Se, tuttavia, esaminiamo il mondo dell'osservatore economico nella sua interezza e generalità, ci accorgiamo che le cose di cui è costituito, qualunque sia la loro analisi interna, sono per lui tutte elementi di classi. Come abbiamo visto nel caso dell'aspirante artista, egli riconosce le cose quali elementi di classi che ha già fissato almeno provvisoriamente. La classificazione è, infatti, un elemento costante della sua attività. Pertanto, la sua situazione immediatamente rilevante ha sin dall'inizio un contesto più ampio, ed è facile capire che in un certo senso questo contesto più ampio è illimitato. Può costruire una classe di cose con un limitato numero noto o ignoto di membri, per esempio, le stelle dell'Orsa Maggiore, o le stelle della Via Lattea. Ma una classe finita è sempre scelta da lui in una classe più ampia, la quale contiene membri possibili e reali, e una simile classe è indefinita se non infinita. Senza classi contenenti membri possibili e reali l'osservatore economico non sarebbe in grado di riconoscere un solo nuovo elemento, e a fortiori la sua valutazione della situazione non potrebbe mai costituire una base sicura per predire delle probabilità, poichè essa non potrebbe garantire che il futuro somigli in qualche misura al passato, né che un verbo coniugato al futuro abbia un qualche significato.

⁶ La realtà come Mr. Bertrand Russell la concepisce quando scrive: "Il sentimento della realtà è un sentimento simile al rispetto: innanzitutto appartiene a ciò che può agire su di noi senza la nostra volontaria cooperazione". *Analysis of Mind*, 1921, p. 186.

⁷ Vedi le pp. 40-41.

Innanzitutto, l'osservatore economico classifica le cose in quanto cose. Egli le classifica, per esprimerci in un linguaggio più sofisticato, prendendo come caratteristica della classe quelle qualità che si rivelano sicuramente come le proprietà fondamentali di una cosa, cioè quelle qualità la cui presenza in una nuova circostanza permetterà certamente di riconoscere quella cosa. Ma egli può senz'altro, e spesso deve, classificare le cose prendendo in considerazione una sola qualità, o una singola relazione nella quale sono interessate. Essere oggetti in un certo modo simili l'uno all'altro è la sola qualificazione richiesta per essere membri di una medesima classe⁸ [8]. Inoltre, le sue cose, sebbene abbiano una certa persistenza, cambiano in qualità e relazione, e ciò significa che anche se inizialmente può limitarsi a classificare le cose in quanto tali, egli deve tuttavia, se ha intenzione di predire delle probabilità, anche classificarle rispetto agli eventi che le riguardano; può, persino, trovare conveniente di astrarre da esse e di classificare gli eventi semplicemente come modi del divenire. Quando si rende conto che gli eventi, per avere un'utilità pratica, devono essere appresi in una serie causale, allora è semplice capire quanto il suo mondo sia illimitato. Filosofi di un certo tipo possono risalire alle cause prime, ma la serie causale quale si presenta all'osservatore economico è essenzialmente un indefinito regresso nel passato e un indefinito progresso nel futuro. Egli ne apprende quel tanto che gli occorre.

Questo rudimentale schema può suggerire che il mondo dell'osservatore economico sia una semplice irradiazione illimitata e monotona dei membri di una classe da un centro di attenzione percettiva. Vedremo che non è affatto così indeterminato, ma vedremo anche che in esso l'elemento determinante l'ordine e il sistema è sempre relativamente particolare. C'è sempre un illimitato "limite" a cui egli non può dare ordine e sistema. Intanto questo schema deve essere esteso e arricchito di contenuto.

Un mondo "irradiante da un centro di attenzione percettiva" ha un'aureola di soggettivismo, persino di solipsismo. Suona come la visione di un Robinson Crusoe spogliato di qualsiasi passata esperienza di altri esseri umani e completamente incapace di riconoscere il significato dell'orma dell'Uomo Venerdì. Ma né l'agente economico

⁸ Non c'è alcun principio logico che vieti di costruire una classe senza membri. Una classe finita non è una specie di casella di volume limitato, e una classe nulla non è un contenitore contratto fino al punto di sparire. Le classi non sono le cose ma classi di cose, e le classi contengono altre classi in un senso del tutto differente da come contengono le cose.

né l'osservatore economico sono così astratti. Sono entrambi consapevoli sia delle persone sia delle cose, e, sebbene dobbiamo ancora indagare la natura di tale consapevolezza, una sua evidente conseguenza è che l'osservatore economico considera il suo mondo oggettivo come comune a se stesso e agli altri. Né egli classifica a casaccio. Può se vuole costituire una classe dovunque trova due oggetti simili, ma il suo scopo ultimo nel classificare è di fare utili inferenze. Può fare ciò solo sulla base della relazione tra le qualità che costituiscono il carattere intensivo delle sue classi. Queste ultime devono, pertanto, avere un certo ordine, e la stessa parola "classificazione" lo implica. Il suo metodo generale di ordinare le classi è quello che nasce spontaneamente dal fatto che il suo mondo si irradia da un centro di attenzione percettiva diretta su particolari oggetti concreti. Il suo schema si espanderà dal concreto all'astratto, diminuendo la complessità dell'intensità man mano che la classe diventa più ampia e il numero dei suoi membri più grande. L'ordinamento della Natura in generi e specie è il prodotto più familiare del suo metodo, ed egualmente familiare è il fatto che l'indefinita molteplicità e diversità degli individui particolari rende difficile una classificazione esauriente in *infimae species*. Per classificare le cose l'osservatore economico è costretto a scegliere alcune loro proprietà come definitorie e a trattarne altre come relativamente accidentali. Anche così, può spesso evitare la confusione nello stabilire l'ordine delle classi solo decidendo quale di due possibili *fundamenta divisionis* sarà nella pratica più efficace. La stessa natura della sua percezione vieta al suo mondo l'unità della classificazione secondo un singolo ordine; del resto, lo scopo che si è prefisso non lo richiede. Tutto ciò che gli occorre sono ordinamenti parziali provvisori ma utili entro un contesto che si estende indefinitamente.

Per inferire e predire, l'osservatore economico deve fare di più che classificare e ordinare classi. Deve *connettere* i caratteri che le cose o gli eventi presentano in un sistema in cui possono essere operate nuove connessioni. Tale sistema ha un'unità più aderente di un ordine di classi. Per esempio, il concetto di essere umano ha una maggiore coerenza rispetto al concetto di ordine dei mammiferi. È un'unità di elementi reciprocamente determinantesi, e nel suo ambito le relazioni sono per la maggior parte interne ai loro termini; mentre in ogni ordine di classi le relazioni di classe a classe e di membro a membro sono puramente esterne. Un simile sistema non è, certamente, un tutto perfettamente coerente, un'unità di differenze pienamente e chiaramente intelligibile, ed ogni connessione di qualità in

esso è soggetta a verifica nell'esperienza della cosa o dell'evento particolare; ma poiché l'osservatore economico è impegnato nell'azione, una situazione particolare e cose ed eventi particolari rimangono nel sistema sempre il centro del suo mondo. Prese a parte dalla verifica empirica, decisione che egli accetta come data senza fondamento ma indispensabile, le connessioni nel suo sistema sono ipotetiche e i caratteri connessi sono indefiniti, indeterminati, ma semplicemente determinabili, come le classi. Tuttavia, persino la connessione ipotetica dei caratteri è più concreta dell'inclusione o della coordinazione; è connessione di universali, non ordinamento di classi. Penso che parlare di "universali" al plurale è logico nel tentativo di descrivere il pensiero empirico dell'osservatore economico, ma tale pluralità è sintomatica del fatto che il suo orizzonte è limitato da un fine pratico, e persino lui ha un barlume dell'universale come più che una pluralità di universali. Più precisamente, gli universali diventano una pluralità solo se separati dal sistema e se considerati quali carattere intensivo delle classi. Le qualità connesse in sistemi sono meglio descritte come l'universale che si differenzia o, se prendiamo in prestito la terminologia delle classi, che si specifica in una individualità che non è singolarità. Poiché il sistema è un'unità coerente e non una classe di classi, è esso stesso l'universale; o, in altre parole, l'universale non è una classe, perché esso è identità nella differenza. Ma nel mondo dell'osservatore economico un sistema è ancora uno tra gli altri e non connessi sistemi, ed è ancora qualcosa di ipotetico e astratto che egli deve considerare come completato da, o realizzato nella (è difficile dire quale dei due) particolare situazione di fatto dalla cosa o evento reale. I due fattori rimangono irconciliati: la cosa o l'evento particolare scimmietta l'individualità del sistema, mentre l'universale è rotto nella pluralità degli universali che riflette la semplice molteplicità delle singole cose o eventi empiricamente sperimentati.

Per esemplificare il sistema nel mondo dell'osservatore economico mi sono rifatto al concetto di essere umano, e apparirà evidente che abbiamo visto l'osservatore economico da empirista diventare scienziato. Sarà evidente anche che mi sono servito di un esempio opportuno, forse il più propizio, per sostenere la mia opinione che nel sistema l'universale è, persino per l'osservatore economico, più che una classe o una classe di classi. Una volta era davvero comune tra i filosofi definire ogni sistema di elementi strettamente connessi un "tutto organico", ma non dobbiamo esagerare il limite entro cui l'osservatore economico riconosce il sistema come identità di differenze.

Nelle scienze più astratte della fisiologia il sistema è un'unità meno concreta e si avvicina molto di più ad una mera successione di classi. Probabilmente in matematica l'universale svanisce nella classe, ma c'è una controversia a tale proposito che va al di là del nostro attuale interesse. In ogni caso il progresso scientifico pone perfettamente in evidenza che l'osservatore economico tende sempre di più a semplificare la sua indagine nella direzione dell'ordinamento in classi e della matematica. Il biologo cerca aiuto al chimico, il chimico al fisico, e il fisico si rivela quasi un matematico. La decisione in favore di questa continua oscillazione verso l'astrazione è dell'osservatore economico e di nessun altro. Se individuando la situazione rilevante più semplicemente egli può con maggior facilità trovare ciò che sta cercando, se in questo modo può più velocemente e accuratamente predire l'evento e più efficacemente servire l'azione, egli allora sta guardando con più fiducia il suo mondo. Per l'osservatore economico ciò che vale la pena conoscere è ciò che è reale, e non qualcosa che ha del valore in sé. Lamentare che il biologo perde qualcosa quando tratta l'organismo in termini meccanici invece che teleologici va oltre lo scopo, a meno che non si possa dimostrare che ciò che egli perde è una migliore opportunità di successo nella predizione e nell'azione.

Chiaramente la domanda se la coincidenza della scienza con l'osservazione economica sia completa o parziale, necessaria o accidentale, sta diventando urgente, ma prima di rispondere faremo bene a ritornare per un momento alla nostra prima astrazione, all'agente economico dal quale abbiamo costruito l'osservatore economico.

L'azione economica trova la sua base - se posso usare la parola senza pregiudizi - nel sentire, che non è base solo della conoscenza. Non è semplice darne una spiegazione, tuttavia, prima facie si può definire come una immediatezza di sensuoso sentire che si sdoppia in un fattore o momento appetitivo ed uno conoscitivo. In un primo momento, questi sono difficilmente distinti l'uno dall'altro in un'esperienza la quale è ancora prevalentemente esperienza di piacere e di dolore in quanto non si è ancora elevata oltre l'immediato sentire. Nel parlare a questo punto di un processo di sviluppo non penso soltanto alla storica transizione dall'esperienza infantile a quella adulta, o dall'esperienza di un esemplare più primitivo ad uno meno di uomo economico. Penso, innanzitutto, a quel particolare senso di passaggio e sviluppo (che ha persino del misterioso) da un modo d'esperienza all'altro, di cui, se riflettiamo, possiamo essere tutti

consapevoli in quasi ogni momento della nostra vita da svegli, e persino nel passaggio dal sonno alla veglia. Per esempio, formuliamo un giudizio sulla base della percezione, e se riflettiamo su di esso ci accorgiamo che prima di giudicare abbiamo percepito, e che prima di percepire abbiamo sentito. Agiamo, e sappiamo che prima di agire abbiamo sofferto quella tensione tra la situazione reale e quella immaginaria chiamata desiderio, e che prima di desiderare consapevolmente abbiamo semplicemente sentito la pena di un conflitto indeterminato. In ognuno di questi processi c'è una transizione da un modo d'esperienza ad un altro meno primordiale, e c'è anche un passaggio ad un nuovo contenuto. Tuttavia, il primo modo persiste nel secondo non interamente superato da esso, ed il contenuto sperimentato nel precedente modo, anche se si sviluppa diventando il contenuto del successivo, non viene assorbito del tutto. Questo è il motivo per cui ho avuto qualche esitazione nell'usare la parola "base" per esprimere la relazione tra il sensibile e l'intelligibile nella sfera dell'attività economica.

Nel sentire e nel desiderare⁹, nell'immaginare una situazione meramente ideale, e nell'atto del volere in cui egli identifica se stesso con il suo fine ideale, l'agente economico fa esperienze diverse nel genere dall'attività conoscitiva presa per sé sola; come osservatore economico egli si pone di fronte quella situazione veramente rilevante che deve conoscere per poter agire efficientemente. Il contenuto della sua attività conoscitiva è un oggetto che egli distingue da se stesso. È un fatto puramente oggettivo che può aiutarlo o ostacolarlo. Può essere in grado di mutarlo, ma non è parte della sua persona. D'altra parte, il suo sentire, desiderare, immaginare, e il suo volere sono esperienze, Erlebnisse, di gran lunga più intimamente sue. Sono il godimento, come si esprime Alexander, di un contenuto che è sempre, sebbene a diversi livelli, Selbstgefühl, sentimento di sé. Dello stesso tipo è la sua esperienza nell'esercizio di quelle abilità non razionali le quali sono legate a capacità fisiche e giocano un ruolo vitale nell'azione economica. Tra le due, probabilmente, giace quella deliberazione (tra fini e mezzi) che è tipica dell'attività pratica.

⁹ Non ho intenzione di suggerire che il sentire sia un modo specifico dell'esperienza, come è, per esempio, l'emozione del desiderio. Esso è, piuttosto, una fase di cui l'esperienza non si libera mai completamente, nemmeno nella conoscenza di un oggetto. È la "base" dell'esperienza considerata geneticamente, ma persiste ancora sia nel sentimento estetico sia in quello economico che si basano sulla senso-percezione, sia certamente e in modo cospicuo nel desiderio stesso. Vedi oltre su questo topic difficile terminologicamente, pp. 63 e seg.(?).

Tale differenza di genere nel campo dell'attività economica va, tuttavia, soggetta ad un chiarimento che si rivela di grandissima importanza man mano che il fine dell'osservatore economico si espande: essa non implica una distinzione di contenuto esattamente rigida. L'agente economico necessariamente opera una certa distinzione nell'ambito del proprio io. Il suo corpo può diventare un oggetto per lui e di fatto lo usa in qualche modo come uno strumento. Tuttavia, lo considera come una parte di se stesso in certo modo intermedia tra (a) una periferia di oggetti del tutto isolati e separati da lui, e (b) un centro sensoriale che egli definisce mente. Egli considera quest'ultimo come il permanente nucleo più interno di sé, ma (e questo è il punto importante) la sua continua cosapevolezza della particolare auto-identità non impedisce un costante spostamento del limite tra sé e non sé, un'alternante contrazione ed espansione di se stesso appena cambia la situazione pratica, la quale spesso lo porta a esternare come oggetti fisici alcuni elementi del suo corpo che erano stati soggettivi e "interni"¹⁰. Mentre li usa, può persino considerare la penna con cui scrive, la spada con cui combatte, o la dentiera con cui morde, come parti o estensioni di se stesso, ma come semplici oggetti fisici separati quando li mette da parte¹¹. Vedremo in seguito che in virtù di tale fluttuazione tra sé e non-sé diventa possibile per l'osservatore economico in un certo senso trattare persino la mente stessa come un oggetto¹².

Ancora una volta è tempo di astrarre l'osservatore economico dall'agente economico nel quale lo abbiamo riposto. Il mondo dell'agente economico, come abbiamo visto, si allarga man mano che i suoi scopi si espandono. Un'azione, come tutto in quel mondo, incluso l'agente stesso, è innanzitutto un particolare. Tuttavia, una serie di azioni particolari che portano alla realizzazione di un fine particolare ha sempre in un certo grado, e in un grado maggiore man mano che la civilizzazione aumenta, un aspetto universale. Le azioni sono connesse in un piano che subito si estende oltre il fine immediato,

¹⁰ È pericoloso dimenticare che questi termini, necessariamente, sono metafisici. Nel "mondo esterno" le cose sono fuori o dentro l'una all'altra nello spazio, ma il mondo esterno è esterno al sé solo nel senso che per il sé è un non-sé, e solo per la stessa metafora un elemento del sé può essere chiamato "interno". Quando percepisco le cose materiali spazialmente esterne al mio corpo faccio esperienza, in termini economici, sia di esse sia del mio corpo come oggetti nello spazio.

¹¹ L'atteggiamento di una donna verso(a) i vestiti che indossa e (b) i vestiti della moda dell'anno precedente in cui "non vorrebbe vedersi neanche morta" è analogo.

¹² Vedi pp. 106-107

e numerose serie di azioni con differente inizio possono convergere allo stesso fine. In tal modo l'agente acquista, attraverso l'esperienza, regole generali dell'azione, regole di ciò che il gergo moderno definisce "sapere come". D'altra parte, la situazione reale deve, dall'esatto momento in cui può essere definita una situazione, avere un qualche contesto al di là di ciò che l'osservatore economico percepisce, e il suo "sapere come" subito si espande in un'accumulazione di conoscenza che non è immediatamente necessaria per l'azione ma che facilmente si può in vario modo rivelare necessaria per l'azione futura. Né tutto questo accumulo di informazioni è un semplice catalogo di fatti particolari. Gli elementi più importanti di esso devono, come il grano per l'immagazzinamento deve essere ben asciugato per poter essere conservato, essere classificati e ridotti a regole generali. Un'adeguata divisione di lavoro immediatamente separa il raccoglitore ed il ricercatore con molta precisione dall'utente. Appena tale divisione economica è fatta, il raccoglitore in uno speciale campo, individuato dal fine dell'uomo, subito si accorge di aver bisogno dell'aiuto di ricercatori che mirano al generale, e non c'è nessun limite teoretico per controllare l'attività della ricerca in estensione o direzione. Parlando della classificazione e del sistema abbiamo visto a grandi linee la struttura del mondo oggettivo che questa indagine incondizionata della situazione economica ha fatto emergere. Ma a questo punto l'esigenza di una struttura, che finora è stata molto vaga e indeterminata, richiede una risposta improrogabile.

Ritengo che la spiegazione che Kant fornisce, nella prima Critica, del mondo come il possibile oggetto della conoscenza umana costituisca una risposta molto primitiva, ammesso che decidiamo di ignorare alcune delle sue ambiguità e di ricordare che è filosofica, mentre l'uomo economico, sia come agente sia come osservatore, non è un filosofo. Kant riflette sulle implicazioni ultime di ciò che considera conoscenza, sulle implicazioni metafisiche della sua possibilità; ma simili interrogativi sono completamente estranei all'uomo economico, in quanto la loro risposta non potrebbe assolutamente far sentire il proprio effetto sull'azione.

Kant sostiene che le esperienze dell'uomo, per quanto particolari nella loro enfasi e per quanto diverse e varie possono essere, sono per lui un'unità in quanto sono per lui una e tutte le sue esperienze. Tale identità di auto-coscienza non unifica solamente gli oggetti di cui effettivamente e direttamente fa esperienza: essa li unifica insieme con qualsiasi oggetto possibile di cui potrebbe avere esperienza. Essa gli garantisce, cioè, un unitario mondo oggettivo di possibile

esperienza. È un'unità di appercezione, insieme soggettiva e oggettiva, e senza di essa l'uomo non potrebbe essere consapevole né di se stesso come singolo ego persistente né di alcun coerente mondo oggettivo.

Kant sostiene che tale unità appercettiva si sviluppa in un sistema di elementi che sono nello stesso tempo forme della conoscenza umana e caratteri strutturali del mondo di possibile esperienza dell'uomo. Esse sono le forme dello spazio e del tempo, ed anche, in ogni caso, le prime nove categorie schematizzate, le quali progressivamente determinano qualunque oggetto possibile di conoscenza come estensivo ed intensivo, sostanza e accidente, causa ed effetto, e interazione delle sostanze attraverso gli accidenti.

Bisogna notare che l'unità appercettiva di Kant impartisce il suo carattere peculiare alle forme, le quali più o meno sistematicamente sono uno sviluppo di essa. Il mondo oggettivo, invece, è un'unità solo di possibile esperienza, ed è un'unità solo perché ogni elemento di esso è l'oggetto possibile di un identico soggetto esperiente. Pertanto, sebbene soggetto e oggetto sono termini strettamente correlativi, l'unità appercettiva non costituisce il mondo oggettivo come un sistematico tutto di individui. Essa lascia una molteplicità del tutto indefinita di possibili oggetti d'esperienza uniti solo nel senso che tutti possono rientrare nel campo di un identico soggetto esperiente. E le forme dello spazio e del tempo e le categorie, sebbene determinino ancora ulteriormente la natura e le relazioni dei possibili oggetti d'esperienza, non pongono limiti all'indefinita molteplicità di tali oggetti e in nessun modo determinano i veri caratteri specifici che gli oggetti posseggono nella realtà. Gli elementi particolari del mondo oggettivo, a parte i loro caratteri spazio- temporali e categoriali, sono dati nell'esperienza come contingenti, non come auto-condizionati ma come determinati ab extra da una indefinita serie di condizioni. E l'universale che essi concretizzano è un concetto-classe, il quale non dice il numero dei suoi membri fondamentalmente identici, perché è un concetto che appartiene soltanto al mondo della possibile esperienza.

Questo mondo kantiano, che è per Kant il possibile e l'unico possibile oggetto della conoscenza umana nel senso specifico di conoscenza, è quasi esattamente, io credo, la situazione generalizzata che l'osservatore economico deve comprendere in questo o quel dettaglio rilevante se vuole agire efficientemente, ammesso che teniamo in debito conto il progresso della scienza naturale dal tempo di Kant in poi, e ammesso che ignoriamo le inferenze filosofiche che Kant ha

tratto dalla sua analisi della conoscenza umana. Per Kant questo mondo oggettivo della conoscenza umana è un mondo fenomenico, un mondo di apparenze che implicano un mondo reale ma sconosciuto di cose in sé. Ma per l'osservatore economico nessuna distinzione del genere esiste. Egli oppone l'apparente al reale solo nei limiti del mondo kantiano dell'apparenza, e per lui il reale è ciò che non smentisce il proprio evidente significato economico. Kant sostiene che l'unità appercettiva, le categorie, e le forme dello spazio e del tempo sono a priori, poiché esse sono condizioni della reale possibilità di un'esperienza coerente e perciò non deducibili dall'esperienza. L'osservatore economico certamente accetta queste, o qualcosa di simile, come caratteri strutturali del suo mondo; ma egli semplicemente le accetta, e ex hypothesi non potrebbe sollevare alcuna domanda riguardo o alla loro origine psicologica o al fondamento logico in base al quale esse devono essere accettate - non può essere né un kantiano né un radicale empirista - in quanto le risposte a tali domande non possono avere alcun peso sull'azione. Il kantiano mondo oggettivo è permeato di contingenza perché non è realtà auto-condizionantesi bensì fenomeno. Non è più che un contesto di una possibile esperienza irradiante indefinitamente da un centro che è l'essere umano quale generalizzato soggetto d'esperienza. L'osservatore economico, d'altra parte, è convinto che il mondo che si estende al di là dei suoi centri percettivi esiste così come esiste la parte che egli percepisce qui ed ora. Egli pensa che sia un mondo aperto a tutti, che possa essere dovunque il possibile oggetto della sua esperienza o di qualsiasi altro uomo, ed è pur tuttavia reale indipendentemente dall'essere o meno percepito. Questo "ingenuo realismo", come è stato dispregiativamente definito qualora abbia pretese filosofiche, può anche non quadrare logicamente con i suoi concetti di classe e sistema, ma l'osservatore economico certamente lo accetta, e non è semplicemente un adeguato ma un indispensabile presupposto per l'azione economica. Comunque, con tali riserve il kantiano mondo oggettivo corrisponde alla situazione estesa e generalizzata dell'osservatore economico dei tempi di Kant.

Kant considerò la matematica e la fisica come la conoscenza per eccellenza. Uno degli scopi principali della Critica della Ragion Pura è di dimostrarne la possibilità. Il gatto la cui lotta è stata a lungo evidente per il lettore è ora fuori dal sacco. Anche se ho descritto fedelmente come si sviluppa la conoscenza economica, ciò non di meno lo scienziato "puro" e il matematico "puro" non sono teorici disinteressati dei cui risultati (raggiunti in campi completamente

diversi) l'osservatore economico si serve appena si rivela necessario, ma pensatori - seppure essi sono capaci di dimenticarlo - che sono essi stessi impegnati nel campo dell'osservazione economica. La scienza coinciderà con l'operosità dell'osservatore economico non ma . La differenza tra lo scienziato e l'osservatore economico come l'ho descritto inizialmente poggerà semplicemente su un'inevitabile divisione di lavoro che innanzitutto separa il collezionista dall'utente dell'informazione, e in secondo luogo produce nuovi tipi di collezionisti man mano che l'esplorazione e la collezione procedono sempre più oltre qualsiasi bisogno immediato di utile informazione. In un completo stato di guerra, che rivela l'agente economico molto più compiutamente di qualsiasi società primitiva, questa espansione centrifuga dalla situazione immediatamente rilevante è bruscamente rovesciata. Una forza militare in servizio attivo, se si fa astrazione da qualsiasi scopo morale che la possa ispirare, è quasi esattamente l'agente economico in grande. Il suo genio militare lo esemplifica perfettamente. Allo scoppio di una guerra l'ufficiale del genio ed il tecnico esperto nel campo sono rinforzati da un nutrito scaglione di retroguardia costituito da "teoristi" richiamati ad una situazione direttamente rilevante da occupazioni che a prima vista, ma io credo, solo a prima vista, sembrano di genere del tutto differente dai doveri militari ora ad essi sovrapposti. Un professore di fisica, avendo teorizzato la matematica di un avvitemento in picchiata, impara a volare e controlla i suoi risultati di persona, e persino il matematico "puro" può arrivare a capire che non c'è niente del suo lavoro del tempo di pace che non possa trovare un possibile impiego militare; presumibilmente c'è una data nella storia in cui la cessazione permanente della ricerca nella matematica pura precluderebbe indirettamente la possibilità di tutti i moderni mezzi più sofisticati di guerra. Ciononostante, trattando la scienza e la matematica come non più di una parte dell'avventura pratica dell'uomo, mi sono messo in una posizione tale da suscitare nei circoli ortodossi l'equivalente più vicino all'odierno orrore blasfemo contro lo Spirito Santo. Sembrerà una scioccante e antiquata confusione della scienza e della matematica con la tecnologia, e persino Platone, si dirà, sapeva di più, almeno nel campo della matematica. Cercherò di riassumere l'accusa in due connesse domande retoriche. Non è ridicolo e fazioso sostenere che la scienza e la matematica rivelano il mondo semplicemente come la reale o possibile arena dell'umana battaglia economica, particolarmente nel caso della matematica pura, la quale contiene soltanto proposizioni a *priori* ed è perfettamente

identica alla logica formale? Non sono riuscito a mettere in evidenza la ovvia passione dei grandi scienziati e dei grandi matematici, persino dei mediocri scienziati e matematici, nella ricerca della verità per se stessa? Alla prima domanda, almeno per quanto riguarda la scienza, si potrebbe rispondere che da quando il geocentrico meccanismo celeste di Aristotele si è dissolto davanti al telescopio di Galileo, e da quando la scienza ha rigettato l'idea della creazione come " un diapason che termina, completandosi, nell'uomo ", l'universo inorganico nel sottomettere i suoi segreti ad un'osservazione scientifica più sottile non ha rivelato alcuna *raison d'être* sua propria¹³. I cieli stellati, eccetto che per l'occhio estetico, sono diventati sempre più fiochi, progressivamente con sempre meno punti luminosi. Lo sforzo di eliminare l'orgoglio di parte e di esplorare senza pregiudizi - se la scienza è questo - non ha prodotto nessun barlume di una metropoli.

Il secondo interrogativo sembra dar voce ad una obiezione più degna di rispetto. La risposta è cruciale. L'intera posizione per cui mi batto poggia su di essa. Nessuna verità può avere valore di per sé a meno che non sia la verità su (o, meglio, di) ciò che ha valore in sé. Ad eccezione di quei campi in cui la conoscenza si trasforma in potere, perché un uomo dovrebbe desiderare appassionatamente di studiare ciò in cui niente è intrinsecamente migliore o peggiore di una qualsiasi altra cosa? " Cieca del bene e del male, incurante della distruzione, onnipotente la materia procede sulla sua inflessibile strada ", scrisse il giovane Bertrand Russell¹⁴ e, spogliata della personificazione retorica, essa ancora oggi si rivela un'ottima affermazione del punto di vista scientifico. Esplorare un simile mondo materiale, eccetto che per utilizzarlo quando è possibile ed evitarlo quando si presenta inesorabilmente minaccioso, sembrerebbe una perdita di tempo del tutto irrazionale. E se la materia è priva di valore intrinseco, ancora più chiaramente lo è il mondo della matematica pura.

Perché, allora, si crede che la scienza e la matematica possono essere fini di per sé? Prenderemo ora in considerazione due o tre possibili risposte a tale interrogativo.

La prima può essere facilmente eliminata. La soluzione di un problema scientifico o matematico qualche volta è definita "bella",

¹³ Nè potrebbe, poichè ex hypothesi ciò non ha alcun valore intrinseco per la scienza. Da quando la scienza si è definitivamente separata dalla filosofia e ha trovato la sua funzione propria, lo scienziato ha rivelato la causalità meccanica, o almeno una sequenza virtualmente costante, ma non ha mai tentato di mostrarne le ragioni.

¹⁴ *Philosophical Essays*, 1910, p. 70.

poiché si crede che essa dia all'autore e ai colleghi che lo apprezzano soddisfazione estetica. Io credo che "bello" in un simile contesto non significa niente di più specifico che "ammirevole come eccellente nel suo genere", ma anche se soluzioni chiare di problemi scientifici e matematici hanno un valore estetico e pertanto un valore intrinseco, questo non è, e lo sottolineo, il valore intrinseco che appartiene alla conoscenza, e solo come momentanei artisti il matematico e lo scienziato possono apprezzarlo. Al geometra, come Aristotele fece notare, non interessa il fatto che il cerchio sia la più bella delle figure piane. Sono convinto che pochi scienziati e matematici fermerebbero il loro interesse su questo punto.

Scambiare i mezzi per fini è la più comune infermità dell'uomo impegnato, ed in verità se non si fosse mai così delusi, se non si potesse dimenticare che lo sforzo pratico non ha un fine, difficilmente la vita sarebbe tollerabile. Come è naturale, allora, che ricercatori così lontani dall'immediato interesse dell'azione pratica dovrebbero arrivare a sentire il loro compito come qualcosa di intrinsecamente soddisfacente. Io credo, tuttavia, che questa risposta non sia più che parziale, sebbene possa benissimo rispondere a verità il fatto che, come la via migliore per raggiungere la felicità sia spesso il non perseguirla consapevolmente, così lo scienziato che ignori l'utilità nella sua ricerca possa rivelarsi alla fine il più utile.

Nessuno metterebbe in dubbio l'alta integrità intellettuale dei più grandi scienziati, né la loro profonda convinzione che l'indagine scientifica dovrebbe essere libera da qualsiasi interferenza o direzione autoritaria. Né si può mettere in dubbio che il progresso della scienza sia legato a questa fede nella libertà. Tuttavia, dalla premessa che la scienza non deve nessun'alleanza a nessun tipo di dittatore alcuni scienziati possono aver concluso, falsamente ritengo, che la scienza sia autonoma nel senso che la sua natura non sia determinata da nessuna relazione alla pratica. Ma la convinzione che la scienza dovrebbe essere libera dalla religione o dalla politica è una convinzione morale. L'uomo di scienza ne è capace in quanto è un uomo e non semplicemente un osservatore economico altamente specializzato e rarefatto. Essa sorge perché egli sa che la scienza nelle mani di uomini morali può servire un fine morale. Un tale uomo di scienza ha deciso che, sebbene la scienza in se stessa sia del tutto amorale, tuttavia sia moralmente giusto che l'uomo acquisti tutto il potere possibile, e moralmente sbagliato che smetta di indagare per godere dei profitti. Se effettivamente ha ragione, o se gli Erewhonians di Samuel Butler sapevano meglio, è del tutto fuori luogo. La sua decisione

che bisognerebbe assumersene il rischio è morale, e incidentalmente rende molto chiara la connessione tra scienza e pratica. Ciononostante, è più che probabile che gli uomini di scienza traggano la falsa conclusione di cui ho parlato. Almeno è un errore meno pericoloso della convinzione che la migliore speranza di evitare i pericoli di quest'età atomica e immorale giace nel progresso delle scienze psicologiche e cosiddette "sociali" pari passu con le naturali¹⁵.

C'è un'altra risposta che ha più peso, ed esaminarla può anche aiutare a definire più positivamente la mia stessa posizione, che finora deve essere sembrata in qualche modo negativa. La prendo, almeno la prima parte di essa, dalle labbra di un vero scienziato. << La conoscenza isolata ottenuta da un gruppo di specialisti in un campo ristretto >>, scrive il Professor Schrodinger, << non ha in se stessa nessun valore di sorta, ma solo nella sua sintesi con tutta la rimanente conoscenza, e solo per quel tanto che realmente contribuisce in questa sintesi tendente a rispondere alla domanda ; Chi siamo noi? >>¹⁶. Se, come io presumo, "tutto il resto della conoscenza" non deve essere confinato esclusivamente alla conoscenza scientifica e matematica, questa affermazione non è scientifica bensì filosofica. Ciò porta alla conclusione che (a) alcuni scienziati, i quali sono consapevoli di fare filosofia (ogni uomo maturo può dare espressione al bisogno filosofico), si sono resi conto che sebbene la scienza e la matematica per se sostengono una considerazione puramente economica del mondo, tuttavia, *in sintesi con altra conoscenza* esse danno il loro contributo ad una veduta filosofica; ma che (b) altri scienziati sono stati condotti dalla loro incompleta comprensione

¹⁵ Uomini di scienza molto insigni hanno sostenuto tale punto di vista, dimenticando che le scienze psicologiche e sociali, se esse davvero sono scienze, sono per se tanto amorali quanto le loro sorelle naturali o la matematica, tanto utile base di informazione per il lavaggio del cervello e l'asservimento della mente degli uomini alla propaganda quanto per la promozione della salute psichica e sociale. *Mein Kampf* e *Das Kapital* sono piene di buoni consigli per chi s'interessa di scienze sociali. Se è moralmente giusto che l'uomo si assuma il rischio di acquisire tutto il potere possibile, allora le scienze psicologiche e sociali, se possono rendere possibile la predizione e l'azione, hanno la stessa pretesa sulla nostra attenzione delle altre scienze; ma ritenere che esse per excellence ci possono insegnare auto-controllo e forza interiore, saggezza e compassione, o fornirci un sostituto sintetico egualmente efficace è la più stupida confusione dell'economico col morale. È semplicemente tragico, sebbene la storia offra molti paralleli, vedere la scienza, che nel diciassettesimo, diciottesimo, e diciannovesimo secolo era il più potente mezzo contro l'oscurantismo e la tirannide, diventare la superstizione dominante del ventesimo.

¹⁶ *Science and Humanism*, Cambridge, 1951. Il Professor Schrodinger non sta qui per nulla trattando il valore della scienza.

della situazione di fatto a ritenere che la scienza e la matematica per se possono avere un valore intrinseco. Mi piacerebbe interpretare ed elaborare l'osservazione del Professor Schrodinger come segue. Se l'assenza del valore nel mondo della scienza naturale fosse una semplice assenza, il mondo naturale ci sarebbe totalmente estraneo. Non potremmo conoscerlo per servircene, e un contatto puramente teoretico con esso sarebbe non solo inutile ma anche impossibile, perché la Natura (e in verità l'uomo stesso) sarebbe inintelligibile all'uomo. Tuttavia, la Natura è di fatto ciò da cui l'uomo si sviluppa, ed egli stesso rimane sempre in qualche misura naturale: senza tale base di identità con la Natura egli non potrebbe distinguersi e contrastarsi alla Natura - è una condizione necessaria sebbene non sufficiente della sua comprensione di entrambi i termini - e non potrebbe usare la Natura come mezzo, sia come nutrimento o come strumento. La Natura come oggetto dell'osservazione economico- scientifica non manca di valore, ma di valore intrinseco. Essa possiede essenzialmente un valore strumentale, ed è un fatto notevole, sebbene costantemente messo alla prova, che la parola "valore" significa innanzitutto valore economico, valore di valuta, ed è stata elevata a significare "bontà" in un senso generale, in quanto il "bene" tendeva ad acquistare un significato puramente etico.

Pertanto, l'assenza di valore nel mondo della scienza naturale e della matematica non è una semplice assenza ma un'assenza preta di significato, è una privazione. È per contrasto con un mondo di valori intrinseci, e per contrasto basato, come un contrasto che ha significato deve essere, su una parziale identità, che il mondo della scienza e della matematica acquista interesse teoretico per l'uomo. L'interesse che ha per noi il contrasto tra la situazione reale ed il fine economico non realizzato che la presuppone, è pratico; ma se esso è visto come un primo stadio nel contrasto tra il mondo della matematica e della fisica, di valore puramente estrinseco, e l'intero sistema dei valori umani, l'interesse diventa teoretico e la conoscenza ottenuta apprezzabile di per sé. Ma allora l'interesse diventa filosofico e non semplicemente scientifico. Il pericolo diventa gravemente minaccioso solo quando un uomo di scienza che fa filosofia, o un filosofo idolatore della scienza, sostiene che questo interesse può essere soddisfatto solo nell'ambito dell'orizzonte scientifico ed entro i limiti del metodo scientifico; quando, cioè, egli è dominato dalla concezione economica delle cose, che è propria della scienza ma non della filosofia.

Abbiamo scoperto che l'intelligibilità e dell'uomo e della Natura

si basa sulla loro parziale identità come su una condizione necessaria ma non sufficiente. Il senso in cui il loro contrasto è basato su una privazione e non su una semplice assenza di valore nella Natura può probabilmente diventare più chiaro se ora esaminiamo oltre questa intelligibilità, se consideriamo di nuovo quali sono i termini in cui lo scienziato comprende la Natura.

Nel mondo oggettivo della matematica e della scienza naturale niente è in se stesso migliore o peggiore, ma c'è, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, qualche connessione sistematica. Indagare la precisa natura non è qui di primaria importanza. Logici, ed anche matematici e scienziati di professione, quando qualche problema insolubile li costringe di nuovo a riflettere sui loro metodi, possono discutere se gli eventi nel mondo della fisica obbediscono a rigide leggi di causalità meccanica o solo a leggi statistiche di probabilità; possono chiedersi se la massa di verità matematiche si susseguono in una sequenza deduttiva da poche premesse evidenti, o se, in ultima analisi, tali premesse debbano sostenersi a vicenda se devono a turno sostenere le conclusioni da esse derivate; ma in ogni caso vi devono essere principi, tipi di sistemi e leggi o regole di comportamento, per illuminare e rendere intelligibile il mondo della scienza naturale e della matematica, sebbene tali principi non illuminano il loro mondo in termini di valore intrinseco.

È mia convinzione che questa semplice intelligibilità della Natura, che ha una condizione necessaria ma non sufficiente nella fondamentale identità di Natura e uomo, abbia un'altra e più importante origine. Secondo la mia ipotesi, la luce gettata sui loro oggetti dalle leggi e dai tipi di sistemi è una luce presa in prestito. Ho il sospetto che lo scienziato, persino il matematico, comprende i suoi propri principi perché comprende certi altri principi, i quali regolano una materia che può essere migliore o peggiore.

Si potrebbe obiettare che come osservatore economico lo scienziato non avrebbe potuto avere alcun indizio di un simile principio. Ma l'osservatore economico, che abbiamo tratto per astrazione dall'agente economico, è soltanto l'agente economico in una determinata capacità d'osservazione. Prima che l'osservatore economico possa essere astratto, l'agente economico deve aver sviluppato questa capacità, in se stesso e deve aver forgiato, per così dire, gli strumenti intellettivi che come osservatore economico userà; ed i principi a cui mi riferisco sono del tutto familiari all'agente economico. Si consideri, per esempio, il principio della causalità nella scienza. Ci è stato proposto dai pensatori in molti modi, ma sarebbe intelligibile in

qualsiasi modo se noi non avessimo nessuna esperienza di volizione? Senza dubbio né il volere dell'uomo né il comportamento causale nel mondo della scienza è pienamente intelligibile, ma sicuramente non sarebbe affatto comprensibile la causalità nella scienza eccetto che come volizione incompleta; o meglio, come contrastante negativamente con la volizione e allo stesso tempo come una parziale astrazione dalla, o privazione della, volizione. Senza questa esperienza di volere i suoi fini particolari l'agente economico non potrebbe attribuire alcun valido significato all'accadere delle cose nel contesto rilevante per la sua azione. Ai livelli più bassi della scala, ho la sensazione che il comportamento probabile o statistico, che a volte è attribuito agli elettroni, sia un analogo privativo simile a modelli di maggiore efficacia causale come quella accettata da Newton e Kant, e può darsi che l'ordine matematico rifletta vagamente successioni statistiche, ed anche successioni causali intimamente connesse. In tutti questi casi il termine più alto, più concreto, spiega (filosoficamente) il termine più basso e più astratto piuttosto che viceversa, sebbene la relazione non sia, almeno per l'umana conoscenza, del tutto asimmetrica. Anche il termine più basso getta luce sul più alto quando sono presi insieme, ed è compito del filosofo di considerarli insieme e, capovolgendo la direzione del pensiero scientifico, che va verso una sempre maggiore semplicità e astrazione, adoprarsi per portare alla luce la relazione reciproca. Questa relazione non riguarda lo scienziato e il matematico come tali. Essi operano la loro astrazione nel preciso momento in cui sembra rendere possibile un'efficiente predizione e controllo; si servono di essa fino a che soddisfa il loro scopo scientifico, altrimenti astraggono e semplificano di nuovo. Può anche darsi sia vero che la scienza incominciò con il decadimento di un primitivo antropomorfismo che semplicemente fallì nel distinguere tra i due termini della relazione.

Tale critica della scienza e della matematica al momento attuale può non convincere - in particolare si può dire che ho trattato la loro mutua relazione vagamente ed ambiguamente - ma mi ha permesso, spero, almeno di chiarire la mia tesi. Avevo detto che per l'empirismo non c'è alcun mondo se non quello che l'agente pratico ravvisa ai fini dell'azione. Ho ora definito più precisamente questo mondo come il mondo dell'osservatore economico, con cui ho identificato il matematico e l'uomo di scienza. Nei capitoli seguenti cercherò di dimostrare che la tesi per cui mi batto è sempre più chiaramente testimoniata se esaminiamo le effettive dottrine empiriche in un ordine più o meno storico.

APPENDICE

IL VALORE E LE MODERNE TEORIE FISICHE

Secondo un'affermazione sostenuta in campi molto disparati da quando l'atomo "materiale" di Newton si è frantumato nell'erratico turbinio degli elettroni, e la fisica classica ha ceduto il passo di fronte alla teoria della relatività dei quanti, e dell'indeterminazione, l'universo scientifico è diventato più spirituale, e pertanto, io suppongo, molto più adatto a rivendicare il valore intrinseco. È stato suggerito che i "materialisti", i quali credono in un universo senza mente, sono delusi perché la loro concezione è basata su principi scientifici del tutto antiquati. Spesso si afferma a sostegno di ciò che molti insigni uomini di scienza sono lontani dall'essere materialisti.

La convinzione che le scoperte della fisica del ventesimo secolo siano un colpo di fortuna per l'anti-materialismo pone interrogativi inquietanti, che richiedono una discussione prima di poter decidere se vi sia del vero. In breve l'argomento è che, se lo spazio e il tempo sono relativi l'uno all'altro e all'osservatore, allora il mondo della scienza è molto più soggettivo di quanto precedentemente si pensasse; che, se il trasferimento dell'energia è non un continuo passaggio ma un intermittente saltare di quanta separati, e se la traiettoria dell'elettrone è così indeterminata da essere imprevedibile entro limiti irriducibili, allora c'è un carattere casuale nel comportamento dei più elementari costituenti delle cose che le caratterizza come meno "materiali", più individuali, più spontanee, e così ancora, forse, più "soggettive", dei monotoni e imperturbabili, anche se elastici, atomi di Newton.

Il concetto che la materia, pesante, solida, e dura al tatto, sia un elemento basilare e l'antitesi della mente o spirito è molto vecchio e molto vago. È parte di un'universale valutazione umana della Natura in termini di sensibilità, che ci fornisce anche il linguaggio per esprimere quasi tutti gli altri tipi di giudizio di valore. Non potremmo fare degli apprezzamenti se non potessimo applicare metaforicamente termini come "rozzo" e "fine", "basso" e "alto", "scuro" e

"luminoso", ecc. Su questa stessa scala sono situati in tutte le teologie allegoricamente Paradiso e Inferno. È ridicolo ma la scala graduata della materia persiste nella popolare concezione di un fantasma visibile e qualche volta udibile, ma troppo "spirituale" per essere toccato. Si vede, in modo splendido, nell'esaltazione di Cleopatra:

I am fire and air; my other elements
I give to baser life,

Io sono fuoco e aria; i miei altri elementi
Io li do alla vita più bassa,

versi che ci ricordano che Aristotele è stato il primo pensatore che ha cercato di esprimere questa universale valutazione come una struttura sistematica, e che una parte di quella struttura è la sua scala dei cinque elementi: terra, acqua, aria, fuoco, etere.

Indugiare un pò sul concetto della Natura di Aristotele può non essere una perdita di tempo. Come scienza esso è antiquato, non come filosofia. Nella serie di elementi di Aristotele ogni termine è meno rozzo e tangibile, e meno pesante, del precedente. Ognuno ha un movimento sempre più regolare del termine precedente; e anche se questo moto è ad ogni stadio passivo piuttosto che spontaneo, perché è tutto impartito dal Primo Motore, tuttavia ad ogni stadio successivo viene impartito più direttamente e così si avvicina di più all'eterna e perfettamente regolare rotazione delle sfere eteree, sulle quali il Primo Motore agisce direttamente. Così i limiti della scala di elementi sono (a) rozza e relativamente solida terra, che ha poco moto ed estremamente passivo, e (b) l'eterno etere rotante. È una scala di valori, e il principio è che la finezza è meglio della rozzezza e il movimento erratico meglio della imperturbabilità, ma che il moto circolare è meglio del moto erratico senza meta.

Tale scala di valori, che ascende all'etere e al Primo Motore, in un certo senso si biforca. I primi quattro elementi, terra, acqua, aria e fuoco, rivelano un'incessante trasformazione, il cui carattere ciclico riflette la sua causa prossima, cioè la rotazione delle sfere eteree. Ma qualche volta questo processo si arresta, ed allora si verificano, e rimangono per un certo periodo stabili, delle complesse combinazioni dei quattro elementi, che sono gli organismi. Pertanto, a questo punto di arresto una nuova e in qualche misura differente scala di valori inizia; infatti, gli organismi esistono in tre gradi, vegetale, animale, e umano, e questi non sono solo tre nuovi gradi della materia nel

significato in cui ho finora usato "materia": è un punto che rende necessaria una breve digressione.

"Materia" per Aristotele significa, non imperturbabili atomi impenetrabili, ma semplicemente ciò di cui ogni cosa è fatta - la sua sostanza, i suoi materiali, i suoi costituenti - come opposti alla sua forma; e la sua forma è la formula combinatoria, il piano strutturale o la funzione, che ordina i suoi elementi costitutivi e le conferisce la sua specifica natura. Pertanto, forma e materia sono termini strettamente correlativi. Non c'è una materia universale positiva e reale. Infatti, se si analizza una cosa molto complessa in forma e materia, il fattore-materia che risulta dalla prima analisi di nuovo sosterrà l'analisi in termini di forma e materia, e così via finché si raggiunge (ma teoreticamente e come un semplice ideale limite negativo all'analisi) la "materia prima", la quale non è atomi o elettroni ma il completamente negativo e indeterminato. Se, tuttavia, la si guarda nell'altro modo come la materia di cui sono fatte tutte le cose, la si può chiamare il mero potenziale. Ogni cosa complessa è essenzialmente caratterizzata e definita dalla sua forma finale, cioè, dal fattore-forma che emerge per primo nell'analisi: i gradi più elementari sono concepiti da Aristotele come assorbiti e uniti nella forma finale. Così la forma finale essenziale dei vegetali è la funzione vitale di riprodurre la propria specie, e in essa sono assorbite e contenute le funzioni subordinate di assimilare il nutrimento e di crescere. Un'ulteriore analisi rivelerebbe a questo punto gradi di struttura fisica che risalgono fino alla combinazione dei quattro elementi in una determinata proporzione. Analogamente, se ora saliamo uno scalino più sù, le funzioni vitali che hanno definito i vegetali sono ciò che ad un'analisi superficiale si rivela come materia quando prendiamo in considerazione l'organismo animale, di cui la forma finale è costituita dalla duplice funzione del senso e dell'appetizione. Infatti, un animale mangia, cresce, e si riproduce, ma in esso queste funzioni delle piante sono modificate e subordinate entro un'unità funzionale superiore. E, ancora, la funzione senso-appetitiva di un bruto animale, con l'insieme delle altre forme subordinate, è modificata come materia servente la funzione razionale che definisce l'essere umano.

Se esaminiamo questo intero sistema graduale di valori, emergono delle osservazioni del tutto ovvie. Nella fisica di Aristotele c'è una certa quantità di mito e molte false ipotesi, ma la sua biologia e psicologia (che io ho certamente molto semplificato) hanno retto la prova del tempo molto meglio delle sue antiquate dottrine fisiche. D'altra parte, parlare di Aristotele come un fisico, un biologo, e uno

psicologo è dire sia più sia meno della verità. In Aristotele la distinzione tra la filosofia, che tratta per excellence dei valori, e la scienza naturale, nella quale i valori sono ignorati, è ancora lontana dall'essere completa. Con genio incomparabile egli ha delineato rozzi confini che le scienze dovrebbero rispettare, ed, infatti, egli spesso pensa scientificamente; ma allo stesso tempo, e senza una chiara e consapevole distinzione, costruisce una filosofia della Natura, e pertanto pensa in termini di valore. Tenendo presente l'età in cui visse, fu un osservatore del "fatto" tanto fedele e imparziale quanto ogni successivo uomo di scienza, ma le sue corporee, o "materiali", forme sono sempre cause finali.

Non è difficile tracciare schematicamente per la parte scientifica il processo di differenziazione che ha gradualmente separato la scienza naturale dalla filosofia della Natura. Le branche della scienza naturale, come incominciano ad emergere in Aristotele, ancora differiscono come termini in una serie graduale di valori. Dal suo punto di vista, l'attività razionale, o almeno semi-razionale, dell'uomo, il comportamento cosciente degli altri animali, e la semplice vita nutritiva e riproduttiva delle piante necessitano di tre differenti scienze speciali, perché il valore intrinseco dell'oggetto trattato appartiene in ogni caso a livelli differenti. Al di sotto della vita delle piante, i gradi di complessità che Aristotele riconosce nella pura combinazione fisica lo conducono ad un'ulteriore distinzione di livelli, che rozzamente anticipano la differenza tra chimica e fisica. Ma la costante tendenza della scienza da Aristotele in poi è stata di ignorare il valore come irrilevante e concentrarsi strettamente sull'osservazione del fatto rilevante direttamente o indirettamente per l'azione. A tal fine la scienza ha gradatamente semplificato con l'analisi il materiale lasciato in eredità da Aristotele, e pian piano ha tralasciato i concetti implicanti valore. Per esempio, il medico sostiene oggi, come ha sempre sostenuto da molto prima del tempo di Ippocrate, che la salute nell'organismo umano è intrinsecamente un bene. La medicina, tuttavia, è un'arte e non una scienza, e i medici sono per tradizione della loro professione agenti tanto morali quanto economici: essi considerano il dovere di guarire come qualcosa più che un'obbligazione dovuta a contratto. Ma il fisiologo ed altri operatori biologici, ai quali il medico si affida per informazione, si sono resi conto che indizi per un'utile diagnosi sono scoperti più facilmente considerando l'organismo, non come un sistema funzionante teleologicamente, bensì come una specie di meccanismo. L'analisi astratta procede velocemente sulla sua strada scientifica. Il biologo indossa gli occhiali del chimico, perché essi,

per così dire, riflettono certi raggi di luce che egli considera ora inutili e perciò irrilevanti. Il chimico per ragioni analoghe diventa più un fisico, e il fisico più matematico. In questa continua dissipazione del valore la distinzione di una scienza da un'altra, vista da Aristotele come rigida, diventa sempre più labile. Solo il successo nella predizione e nella pratica può essere una verifica della validità di tale processo, sebbene sia convinto che si possa senz'altro affermarne la stabilità nell'intero arco della storia della scienza. In verità, è ovvio che la differenza caratterizzante la scienza sia tale regresso nell'analisi piuttosto che qualsiasi carattere del suo oggetto. Appare del tutto evidente che il biologo che lavora ancora con un'ipotesi teleologica usa un vecchio paio di occhiali che è meno efficiente degli occhiali più scuri di chi vede solo meccanicismo. Probabilmente egli si comporta così per difendere, a torto, un credo extra-professionale, che crede di non rispettare se indossa gli occhiali da meccanico¹. Se così, egli dimentica che la propria scelta degli strumenti ottici dipende da ciò che si vuol vedere e perché, e che ciò che si vede attraverso di essi può essere altamente utile sebbene non completo. Il bene e il male possono essere sia conosciuti che goduti e sofferti, ma non dall'osservatore economico.

Che il regresso analitico e astrattivo della scienza non sia stato mai debellato fornisce un solido baluardo contro qualsiasi improvvisa emergenza di nuovi valori nel corso della scoperta scientifica. Inoltre, se sosteniamo, sebbene non tutti gli scienziati abbiano in effetti volontà di farlo, che le teorie fisiche più nuove sono solo provvisorie ipotesi di lavoro che utilmente colmano una temporanea lacuna nella nostra informazione sulle condizioni che realmente governano il comportamento degli elettroni, non di meno non c'è niente di molto più spirituale, o buono, o generalmente edificante, nel soggettivo e casuale di quanto ci sia nel rigidamente determinato. L'opposto punto di vista sembra poggiare su una confusione del libero volere nell'uomo con la semplice libertà negativa del capriccio arbitrario, e anche se dobbiamo riconoscere il capriccio migliore della passiva imperturbabilità, appare ovviamente ottimistico considerare il

¹ L'organismo si comporta per qualche verso così chiaramente in modo teleologico che la controversia che impegnò Kant tanto molestamente nella Critica del Giudizio è ancora viva. Un eminente zoologo una volta mi ha detto di nutrire molta simpatia per il vitalismo. " Ma, disse, non posso fare niente con esso in laboratorio ". Analogamente, tutti sanno molto bene che causa ed effetto sono qualcosa di più di una sequenza molto frequente, ma nelle scienze fisiche l'affermazione che non lo siano chiaramente dà risultati migliori.

comportamento statisticamente calcolato degli elettroni come un pre- conscio analogo all'umano capriccio. Se c'è qualche verità nel modo di vedere "spirituale" della fisica contemporanea che è all'origine di questo esame, deve essere verità filosofica e non scientifica, e può valere la pena di provarla contro la scala dei valori naturali di Aristotele.

Innanzitutto dobbiamo notare che, sebbene Aristotele tenti di graduare la Natura in termini di approssimazione alla mente, nessuno dei suoi elementi, nemmeno l'etere, è concepito da lui come in se stesso "mentale" o "spirituale". Se comprendiamo la Natura filosoficamente come una privazione in virtù della nostra parziale identità con essa, allora non dubito, come non dubitava Aristotele, che dobbiamo in qualità di filosofi in qualche modo graduare persino la Natura inanimata in termini di approssimazione alla mente²; ma il concetto di un universo fisico costituito di una specie di materia mentale sarebbe sembrato ad Aristotele tanto mal concepito quanto il fluido *Nous* di Anassagora³. In secondo luogo, gli erratici progenitori dell'elettrone possono essere comparati col moto in parte casuale degli elementi aristotelici intermedi tra la terra e l'etere, e su questa base di paragone sono almeno superiori al solido atomo newtoniano, così come acqua, aria e fuoco erano considerati da Aristotele superiori alla terra. Ma dobbiamo allora ricordare che *sotto* i quattro elementi, come materia che l'analisi rivela in essi, vengono, secondo Aristotele, le due paia contrarie di qualità primitive, o piuttosto *qualia*, cioè il caldo ed il freddo, l'umido e l'asciutto. Queste sono troppo prive di forma, troppo semplicemente materiali nel significato aristotelico di materia, per essere, come gli elementi sono, corpi sostanziali con qualità e relazioni. Si potrebbe pensare, almeno per tale rispetto, che esse assomiglino all'elettrone, che non è tanto un corpo caricato di elettricità quanto in se stesso una carica elettrica, non tanto una particella quanto una parte di un complesso ondulatorio. Probabilmente non conviene insistere su tale analogia, ma ammesso che regga, la moderna struttura fisica infra-microscopica sembra essere qualcosa meno determinata della danza degli atomi newtoniani, e pertanto meno e non più "mentale" o "spirituale".

² E non con Croce considerare la Natura come un economico pseudo-concetto privo di qualsiasi significato filosofico.

³ Nel "monismo neutrale" di Mr. Bertrand Russell, di cui discuteremo in seguito, c'è forse un pizzico dello stesso fraintendimento.

CAPITOLO III

L'ETA' CLASSICA DELL'EMPIRISMO BRITANNICO

Finora ho unito liberamente i termini "empirismo" e "positivismo" per esprimere un atteggiamento vagamente filosofico, o quanto meno con implicazioni filosofiche. Platone, prefigurando con precisione disarmante lo schermo televisivo nella ben nota similitudine della Repubblica VII, lo descrive in maniera allegorica ma con sorprendente accuratezza. Egli dice: «Si supponga che i prigionieri abbiano tra di loro un sistema di onori e di lodi, che vengano dati dei premi all'uomo più abile ad individuare gli oggetti in movimento e che si ricorda meglio quale di solito venga primo, quale secondo, e quali insieme, e che molto efficacemente potrebbe congetturare quale di essi più probabilmente verrà in futuro...»¹. Si può notare in queste parole un esempio di osservatore economico. Si ricorderà che i prigionieri, incatenati per le gambe ed il collo, non possono vedere niente se non le ombre proiettate sul muro della caverna di fronte a loro dall'invisibile fuoco dietro di essi, ombre di se stessi e degli altri, e ombre di immagini umane e animali e una varietà di artefatti che i passanti reggono al di sopra del livello di un muro che attraversa la caverna tra il fuoco e le spalle dei prigionieri; e che i prigionieri ascoltano solo gli echi delle voci dei passanti, che (insieme, chiaramente, con i suoni delle loro stesse voci) essi attribuiscono alle ombre antropoidi sul muro di fronte a loro.

L'*Oxford English Dictionary* spiega l'empirismo filosofico come "la teoria che considera l'esperienza come l'unica fonte di conoscenza". Definisce il "positivismo", un nome inventato da Comte circa un centinaio di anni fa, come "un sistema di filosofia che riconosce soltanto fatti positivi e fenomeni osservabili, con le loro relazioni oggettive e le leggi che le determinano, abbandonando qualsiasi indagine sulla causa o sull'origine ultima". Ancora una volta incontriamo l'osservatore economico.

¹ *Repubblica*, 516 C e D.

Platone non è gentile verso i suoi trogloditi. Per lui essi rappresentano l'uomo comune (ad ogni modo il comune cittadino) dell'Atene di allora, e Platone tende a sottovalutare, mentre noi tendiamo a sopravvalutare, l'uomo comune. Se vi sono filosofi tra gli osservatori incatenati nella caverna essi sono i sofisti, i quali per profitto insegnano ai loro allievi come ottenere successo economico, e basano la morale su un fondamento materialistico. Platone non tiene in nessun conto il fatto che prevedere il futuro sulla base di condizioni che di solito si sono verificate in passato sia l'unico modo in cui l'azione economica può procedere, sia che il suo ultimo fine morale sia buono o cattivo. Tuttavia, egli non è molto interessato nell'azione economica, nonostante la sua acuta analisi di τέχνη nella Repubblica I; la trovava banale. L'abitante della caverna è sensuale, disonesto, e litigioso. Cupidigia e auto-indulgenza l'hanno incatenato con i pesi del divenire e abbassato lo sguardo dell'occhio della sua anima al punto che non può vedere altro che il suo pallido mondo di ombre. Soltanto una dolorosa e, in un primo momento, violenta conversione alla luce sotto la guida della filosofia potrebbe elevarlo ad una vera visione della realtà e del valore. Sono costretto a sostenere che la conclusione logica dell'empirismo come filosofia è il diniego di qualsiasi valore se non il godimento delle persone e dei mezzi, ma Platone, parlando a questo punto come moralista - e per giunta in una certa misura come un moralista puritano - è duro con il comune troglodite. Il periodo classico dell'empirismo in questo paese incomincia in un'atmosfera più rispettabile. I suoi promotori non sono per nulla come i cinici sofisti di Platone. Essi sono genuinamente interessati alla mente dell'uomo semplice, che ritengono sia molto simile alla loro, e quando le loro dottrine li conducono irresistibilmente all'edonismo teoretico, in tutta onestà fanno del loro meglio per conferire ad esso una decente aria di moralità.

John Locke è stato spesso definito il padre dell'Empirismo Britannico. C'è molto nella filosofia di Locke che non è compatibile con l'empirismo², ma la sua paternità non può essere messa in dubbio, sebbene Francis Bacon e Thomas Hobbes sono nomi importanti nel pedigree e Occam potrebbe essere riconosciuto come un primordiale progenitore della razza. Nell'elemento empirico del suo pensiero la

² Le opere dei pensatori sono più ricche e insieme meno consistenti di quanto qualsiasi sommario delle loro dottrine possa mostrare. Illustrerò in questo capitolo le teorie classiche del diciassettesimo e diciottesimo secolo, ma se attribuisco una posizione a Locke o Hume non pretendo che essi stiano necessariamente entro i limiti che io riesco ad individuare.

predisposizione pratica di Locke è molto evidente. Che la sola fonte della conoscenza sia l'esperienza è precisamente il presupposto dell'agente economico quando egli si trasforma in osservatore economico per accertare la configurazione dell'ambiente in modo da agire efficientemente. Il programma di Locke all'inizio dell'Essay sembra molto simile ad un esame di tale situazione. Il proposito di indagare i poteri della propria conoscenza - trattare la propria mente, cioè, come uno strumento probabilmente più efficiente se ne conosciamo il funzionamento - chiaramente rivela l'atteggiamento dell'osservatore economico³. Locke stesso non crede che tutta la conoscenza sia semplicemente di valore utilitaristico, ma una volta giunti a concepire la mente come essenzialmente uno strumento e la filosofia essenzialmente come un'indagine di come funziona, tale implicazione è difficilmente evitabile.

Locke è un individualista e lo è pure l'agente economico. Ciò che esiste, la mente di un uomo e qualsiasi cosa di cui è consapevole, sono per lui particolari, singoli individui. Gli unici materiali di conoscenza che l'esperienza, secondo Locke, fornisce sono le idee semplici attraverso cui le cose esistenti sono conosciute. Egli sostiene, inoltre, che le idee semplici hanno non soltanto convinzione ma anche una certezza intuitiva che è l'esatto equivalente della conoscenza, ed egli è convinto di ciò perché la mente nell'apprendere questi semplici dati è passiva nel senso che non li costruisce o li modifica ma li accetta volente o nolente come sono⁴ [4]. Questo è schematicamente anche il presupposto dell'osservatore economico, se non calchiamo troppo la parola "semplice". Un pensatore non completamente sposato all'empirismo potrebbe chiedere se è realmente possibile scoprire e isolare un semplice dato puro da qualsiasi giudizio, sia esso un dato del senso esterno o di ciò che Locke qualche volta chiama "senso interno", cioè riflessione sulle stesse operazioni della mente. Egli potrebbe essere indotto a pensare che, dopo attento esame, ogni semplice dato riveli non solo di possedere diversità interna ma anche di essere il prodotto dell'analisi e selezione entro un contesto più ampio con cui è in relazione e da cui il suo carattere è in qualche misura determinato. Tuttavia, l'osservatore economico - e ciò significa tutti noi per larga parte della nostra vita - indubbiamente afferma che ogni qual volta egli inizia un'indagine sui fatti

³ Vedi p. 62.

⁴ Ciò è vero nelle idee semplici di Locke sia delle qualità primarie che secondarie.

inizia con qualche dato certo perchè gli va incontro lo voglia o no. Persino se vede un miraggio o soffre una pena che avverte localizzata nel piede amputato da molto tempo, è sicuro di aver visto o sentito qualcosa che la illusoria natura della totale esperienza non falsifica: i "sense data" in cui alcuni moderni empiristi ancora credono sono stati escogitati per spiegare questo veridico residuo nel senso, questo carattere comune a tutti i contenuti del senso in virtù del quale essi infallibilmente presentano qualcosa. E, per di più, l'osservatore economico non è sensibile a qualsiasi ammonimento, da parte di un filosofo, che il suo semplice dato esaminato può rivelarsi internamente diverso (e pertanto sintetico) e allo stesso tempo un prodotto dell'analisi e selezione in rapporto a un contesto determinante. Un simile esame è al di là del suo scopo. Egli semplicemente insisterà che il suo dato iniziale è particolare, ed è infallibile a meno che erroneamente includa più del dovuto. Si basa innanzitutto sui sensi, ed affermerà che il "questo-qui- ed-ora" della percezione sensoriale gli fornisce un certo inizio particolare per l'osservazione del fatto che un'azione avveduta richiede. Quando Locke o qualsiasi altro empirista tenta di costruire l'esperienza dai semplici dati, la domanda che si pone è: Che cosa rende un dato semplice? La risposta implicita, ma non sempre asserita, per l'empirista è, al di là della matematica, la risposta che l'osservatore economico deve dare, se lo possiamo per il momento considerare sufficientemente sofisticato da capire la domanda. Deve rispondere che è il più piccolo o qualitativamente il più semplice elemento che un uomo può in linea di principio percepire entro un "questo-qui-ed-ora" che la sua attenzione ha pienamente isolato. Questa è la risposta dell'uomo pratico per il quale i dati sono dati solo se possono avere rilievo per l'azione. Così l'osservatore economico in principio pone un limite più basso all'analisi, sebbene non possa in nessun modo definirlo con precisione. Se è un matematico ammetterà che la matematica deve servirsi del concetto della divisibilità all'infinito, ma non concluderà necessariamente che, per esempio, un punto geometrico sia un semplice dato d'esperienza. Questo, io credo, è il motivo per cui gli empiristi da Locke ai contemporanei esponenti delle teorie dei sense-data come il Professor H. Price sembrano pensare che nessun particolare problema è sollevato da domande come: Che cosa rende un'idea semplice? o, Che cosa è un sense-datum? Nè c'era alcun bisogno che Hume nell'interesse di un consistente empirismo sfidasse i matematici e affermasse che lo spazio è costituito di punti.

Locke deriva dall'esperienza una gran quantità di cose che

l'esperienza nel suo significato più proprio non può sostenere. Per esempio, egli crede nella possibilità di costruire un sistema etico esattamente dimostrabile come la geometria (almeno non è edonista) anche se fa ben poco per costruirlo; e crede che la prova dell'esistenza di Dio sia la più certa di tutte le dimostrazioni. Ma a parte tali escursioni in un regno superiore ai valori utilitaristi, la base empirista del suo sistema subito rivela le proprie interne inconsistenze. Dovrò soffermarmi su alcune di esse e, con delle apologie, raccontare di nuovo una vecchia e familiare storia, ma lo farò perché dobbiamo evidenziare la graduale coincidenza dell'empirismo e dell'atteggiamento economico, e spero che questo speciale rapporto conferirà al racconto un certo nuovo interesse. Tuttavia, dobbiamo in primo luogo evidenziare un'affermazione di Locke che i suoi immediati eredi non misero per nulla in dubbio.

Locke, come ho detto, mostra l'atteggiamento economico affermando dall'esordio dell'Essay che la conoscenza è uno strumento che ci conviene esaminare in modo da poter in seguito usarlo più efficientemente. Da questo punto di vista la mente umana diventa essa stessa una parte della reale situazione da esplorare e sfruttare nell'interesse dell'azione. Essa diventa un oggetto di fronte all'indagatore proprio allo stesso modo di una qualsiasi cosa nel mondo "esterno" che egli ritiene sia utile. Ciò suscita un problema. Uno strumento presuppone un utente da cui è distinto. Ma se dobbiamo evitare un indefinito regresso, allora la mente deve essere pensata sia come strumento che come utente. La mente di Locke, nel tentativo di perseguire l'indagine che egli propone nell'Essay, deve insieme auto-esplorarsi e auto-sfruttarsi. In un senso limitato ciò può essere possibile; io credo che lo sia, e dovremo ritornare sull'argomento⁵. Ma un'indagine basata su tale affermazione non può mai toccare la piena natura della mente. Le operazioni di essa sono più che regolato funzionamento di uno strumento, e se nonostante ciò scegliamo di astrarre e considerarle come niente di più da se stesse non ci forniranno nessun adeguato fondamento di inferenza per una mente guida.

Locke è solo vagamente consapevole della difficoltà. Per lui l'idea semplice è una percezione e una rappresentazione, proprio come l'idea cartesiana è un modo della mente e un esse objectivum. Ma Locke concepisce l'idea semplice della riflessione, attraverso cui arriviamo a conoscere le operazioni della mente, come strettamente analoga all'idea semplice con cui perveniamo alla conoscenza delle cose

⁵ Vedi pp. 104-105.

esterne. Il suo uso di "idea interiore" come sinonimo di "idea della riflessione" lo dimostra chiaramente. Siamo proprio sulla strada di trattare la mente neanche come uno strumento ma come una semplice corrente humeiana di percezioni.

Storicamente, il primo serio attacco al sistema di Locke fu diretto al suo mondo esterno. Se le idee sono l'oggetto diretto della mente non possiamo fornire nessun fondamento per asserire che esse sono o rappresentazioni o effetti di qualcosa che non è un'idea. Nè per intuizione, come Locke sostiene, nè per inferenza possiamo conoscere una relazione tra due termini se ex hypothesi uno di essi non è e non è mai stato presente alla mente. Questo, grossolanamente parlando, è il colpo più grosso inferto da Berkeley a Locke, ma Berkeley è anche responsabile di un ulteriore avanzamento nello sviluppo del puro empirismo. Nel complesso Locke concepisce sia il mondo delle idee che il mondo delle cose reali che esso riflette come consistenti di complessi di composti risultanti da aggregazioni di elementi semplici, ma la sua dottrina non è fondamentalmente salda. Proscrive le idee di relazione, e ritiene necessario accettare un'idea di sostanza come un substratum che sostenga le diverse qualità delle cose materiali, sebbene sia molto imbarazzato dal fatto che nell'analisi di una cosa materiale non riesce a trovare, nè sotto nè sopra le idee semplici di qualità sensibili, alcun contenuto residuo corrispondente a questo misterioso substratum. La fonte della nostra idea di sostanza è qualcosa di reale, ma non riusciamo a dire cosa. Tutto ciò che distintamente percepiamo è, nel caso di una cosa materiale, le sue varie qualità, nel caso della mente, che Locke vede anch'essa come una sostanza forse materiale, forse immateriale, le sue varie operazioni. Egli ha pure sostenuto che da un'operazione di astrazione sulle idee semplici la mente potrebbe giungere a concepire quelle idee universali che riflettono i comuni caratteri delle cose e rendono la deduzione possibile; tuttavia, si deve osservare che egli non considera le idee universali come corrispondenti a nessuna cosa reale, poichè secondo lui ogni cosa reale è un particolare.

Berkeley prontamente abbandona tutti questi che sono in Locke residui di una precedente tradizione speculativa, eccetto il concetto di sostanza mentale. Per lui un'idea non ha alcun'esistenza come modo della mente; essa è essenzialmente passiva, sensuosa, e particolare. È, infatti, un'immagine mentale, sebbene certamente non un'immagine nel senso di una copia rappresentante un originale non-ideale; e una cosa sensibile per Berkeley non è un complesso di qualità inerenti in una sostanza di base ma un costante aggregato di

idee nella mente. Un'idea può essere un simbolo di altre idee simili (sebbene Berkeley non spieghi come) e così può essere usata nel ragionamento, ma un'astratta idea generale, come per esempio, un triangolo che non è nè equilatero, nè scaleno, nè isoscele, è un'assurdità.

Che Berkeley superi le aporie di Locke ricorrendo a fattori tutt'altro che empirici - il concetto di relazione, il concetto di spirito, la spiegazione del nostro mondo ideale con la presenza di idee archetipe nella mente di Dio - tutto ciò è irrilevante per lo sviluppo dell'empirismo. Appartiene alla campagna di Berkeley contro il materialismo di Hobbes. Non è conciliabile con l'empirismo di Berkeley, e niente di esso rientra negli scopi dell'osservatore economico. È tempo di passare a Hume, la figura dominante dell'empirismo del diciottesimo secolo e l'eroe - ammesso che essi lo meritino - dei filosofi empiristi del ventesimo secolo.

Se esaminiamo da sola la critica di Hume all'empirismo di Locke, probabilmente concluderemo che, se è fondata, l'intera posizione di Locke è distrutta, e forse non saremo contrari alla tradizione secondo cui Hume stesso perviene ad una posizione di totale scetticismo. Propongo di esaminare brevemente la situazione e poi chiederci se effettivamente si raggiungono quelle conclusioni.

Hume è un individualista ancora più risoluto di Locke; egli è ancora più deciso del suo predecessore a costituire un universo di singolari atomici, elementi semplici che costituiscono una barriera all'ulteriore analisi. Non ha alcun interesse per la teologia di Berkeley nè per i suoi concetti mai chiaramente spiegati, ma abbraccia la convinzione di Berkeley che l'idea è una singola immagine mentale che può in qualche modo nel ragionamento essere simbolo di altre idee simili. Rifiuta insieme con Berkeley la sostanza materiale di Locke, e per giunta abbandona la sostanza mentale. Accetta il punto di vista di Berkeley secondo cui le dottrine di Locke e quella delle rappresentazioni e della relazione causale tra le idee e le cose non reggono. Egli restringe ulteriormente il significato della parola "idea" col distinguere tra singole immediate "impressioni" che percepiamo e "idee" che sono la forma in cui queste impressioni permangono nella memoria e nell'immaginazione, ed egli insiste che non c'è alcuna idea che non sia originata da una precedente impressione. Accetta la distinzione di Locke tra idee della riflessione e idee della sensazione, ma riduce le prime⁶ ad uno stato secondario. Le operazioni della

⁶ Eccetto le passioni.

mente sono messe in funzione dalle impressioni della sensazione, e desumono il loro contenuto dalle impressioni e idee della sensazione. Di conseguenza Hume giunge di fatto a considerare le impressioni e le idee della sensazione come, in poche parole, gli unici oggetti delle impressioni e delle idee della riflessione[6]. Fondandosi sul fatto che non ne abbiamo alcuna impressione, egli nega che possediamo una conoscenza della mente come sostanza base delle sue operazioni più che di una sostanza base delle qualità di una cosa materiale. La causalità muore con la sostanza. Non abbiamo alcuna impressione di connessione necessaria tra successive impressioni e idee, e pertanto nessuna conoscenza di una tale relazione.

Con la scomparsa della sostanza materiale e immateriale e della connessione necessaria, e nell'assenza di qualsiasi positiva garanzia che qualcosa di reale provoca o corrisponde alle nostre impressioni, sembra come se l'esperienza sia stata ridotta a non più che una successione di impressioni e di idee particolari senza alcun riferimento al di là di se stesse e nessuna mente per unificarle in una qualsiasi coerenza. L'empirismo sembra saltato in aria e lo "storico semplice metodo" di Locke pare finito nell'assurdità. In tale vena T. H. Green e i vecchi testi tendono a trattare la completa riduzione operata da Hume del pensare a memoria, la sua sostituzione della semplice soggettiva sicurezza alla certezza che Locke ha reso l'equivalente del conoscere, e la sua sottoscrizione all'abitudine di credere nella mente, nelle cose esterne, e nella connessione necessaria, come semplici confessioni di bancarotta, semplici spiegazioni naturalistiche da non considerare filosofia seria. Questa tradizionale valutazione dell'empirismo da Locke a Hume mi ricorda sempre il magico aspirapolvere. Alcuni anni fa, quando gli aspirapolvere erano un'affascinante novità, Punch pubblicò una brillante storiella raccontata per immagini che si succedevano più o meno come segue. Nella prima, il proprietario della casa, affascinato ma scettico, sta in piedi contemplando la sua nuova macchina appena comprata. Nella seconda, ha raccolto una notevole quantità di polvere. Poi, aspirando superbamente e molto più in là dei suoi noti poteri, l'aspiratore aspira il tappeto e vari pezzi del mobilio. L'incantato padrone si precipita nella strada e con facilità aspira alcuni veicoli ed uno squadrone di cavalleria. Infine, con il volto acceso dall'eterna curiosità del genere umano da Pandora all'apprendista stregone, fa capolino sull'orlo dell'imbuto e viene lui stesso risucchiato.

In questa antiquata descrizione dell'argomento, che porta alla conclusione secondo cui Hume ha significato filosoficamente niente

di più di una sveglia che ha svegliato Kant dal sonno dommatico, c'è molta verità ma non tutta la verità. Senza dubbio Hume ha terminato la sua indagine da scettico rispetto alle richieste fatte per la mente umana da filosofi non empiristi e persino dalla più modesta teoria di Locke dei suoi poteri, e a volte le sue conclusioni gli hanno causato qualche ansietà. Ma mentre ha negato la conoscenza, Hume non ha ridicolizzato il credere. Se ha continuato o meno a credere nel valore del filosofare, non ha suggerito che lui o qualsiasi altro uomo dovrebbe abbandonare la credenza in un reale mondo coerente perchè non può essere conosciuto. C'è un altro lato del quadro. Il residuo del sistema lockeiano mescolato da Hume col naturalismo presenta, se rendiamo chiaro un punto che mai Hume, io credo, afferma del tutto esplicitamente, una descrizione molto accettabile del mondo dell'agente economico, della situazione generale come appare e deve apparire all'osservatore economico quando la esamina prima di agire. Il punto è il seguente. La riduzione di Hume della conoscenza a credenza, della scienza a induzione, e delle conclusioni della scienza (persino in ultima analisi quelle della matematica) a probabilità, diventa insignificante a meno che la causa ultima del credere sia considerata non la vivacità o la forza dell'abitudine ma il successo o il fallimento pratico⁷. Se è separato dal riferimento alla pratica, come i suoi critici tradizionali Kant incluso tendono a fare, allora il naturalismo di Hume realmente è aperto alla tradizionale *reductio ad absurdum*; poichè allora presenta le operazioni della conoscenza come nulla più che un processo di eventi. Ma per non dire niente del pensiero che appartiene alla conoscenza, nemmeno la credenza può essere un semplice processo di eventi. Una volta che il presupposto economico di Hume è reso esplicito, la sua teoria della conoscenza diventa una descrizione intelligibile della situazione conoscitiva come la vede l'agente economico.

Se, come io suppongo, la filosofia nel pieno significato della parola è una critica di questo o quel modo d'esperienza da un livello superiore, una critica che mostra il livello inferiore come una privazione e non una semplice assenza del superiore, allora l'empirismo di Hume non è, nel pieno significato, filosofico bensì anti-filosofico. Tuttavia, gli dobbiamo molto. Possiamo pensare la sua natura - quella in verità di tutti i pensatori empiristi - "sottomessa/ A ciò in cui lavora, come la mano dei tintori"; tuttavia, Hume fornisce un'indispensabile introduzione a un criticismo pienamente filosofico

⁷ Questa dottrina non è pragmatismo; vedi pp. 101-102.

dell'azione economica. Quando sostiene il volgare contro i filosofi, egli stesso giunge vicino a pensare che sostituendo la credenza alla conoscenza egli sta facendo un filosofo dell'agente economico. La sua attitudine alla filosofia raggiunge la propria conclusione logica nei principi del senso comune di Reid, i primitivi giudizi presenti nella coscienza di tutti gli uomini, come, per esempio, che l'essere pensante esiste e che ogni evento ha una causa. Secondo Reid, questi sono i fondamenti di ogni certezza, ma sono indimostrabili e la filosofia non può fare altro che seguirli come fatti.

Come descrizione dell'attitudine economica la teoria humeiana della conoscenza può ancora essere aperta alla critica, ma impareremo di più se ora ci volgiamo a considerare i limiti della filosofia empirista, che diventano molto evidenti appena i suoi esponenti tentano di avvicinarsi ai valori al di là del campo dell'agente economico.

Il coraggioso sforzo di Locke per conservare la dimostrabilità dell'etica era ovviamente predestinato al fallimento. L'atteggiamento logico dell'empirismo verso l'etica è un piatto diniego della moralità. È la posizione adottata dal Trasimaco di Platone in difesa della sua definizione di giustizia come l'interesse del più forte e successivamente migliorata ed estesa per la salvezza dell'argomento da Glaucone e Adimanto. Il Barone von Holbach nel suo *Système de la Nature*, che pubblicò nel 1770 non con il suo nome, la spinse spietatamente su una base di materialismo. Ma raramente si trova un empirista che apertamente indaga la moralità come un'illusione e che semplicemente sostituisce un resoconto della condotta umana in termini di valore economico, descrivendola, cioè, come motivata da puro interesse personale, come la ricerca da parte degli individui del godimento individuale. Quando qualcuno lo fa, fa un lavoro stupido. Ciò che è molto più interessante è vedere un brillante empirista come David Hume lottare per incorporare il mondo morale in quello economico e tuttavia conservarlo come morale.

Nel primo libro del *Treatise* la credenza è stata sostituita al sapere, e l'umana conoscenza, se non è stata del tutto ridotta a immaginazione, ha avuto le ali severamente tarpate. Hume ha confinato i suoi scopi alla dimostrazione in matematica e al giudizio e al probabile ragionamento nella sfera delle cose di fatto. Scopriamo, pertanto, senza sorpresa, quando Hume viene ad assolvere alla promessa del titolo di tentare di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento nella morale, che la moralità è piuttosto sentita che giudicata, e che la ragione non ha alcuna influenza sull'azione salvo che come serva delle passioni.

Chiaramente siamo di fatto ancora nel mondo economico e non nel morale. La ragione al servizio delle passioni è la ragione che investiga l'orizzonte terrestre in preparazione dell'azione economica e che calcola i mezzi al fine economico della piacevole auto-conservazione e auto-espansione. Certamente la ragione non fa niente per determinare tale fine. L'impulso egoistico è un presupposto di tutto il comportamento umano. Se lo si astrae dalla morale che lo presuppone ma non ne è presupposta, il fine a cui è diretto è più come uno di due poli opposti in tensione che come un fine del volere razionale. Il volere nell'azione è uno sviluppo consapevole sia del suo oggetto che dell'agente stesso, ma il bisogno egoistico consuma il proprio oggetto e lascia l'ego qualitativamente immutato. L'agente economico non è determinato al suo fine da qualcosa esterna alla sua natura, nè sceglie liberamente il suo fine: egli semplicemente trova i suoi appetiti dentro di lui. La scelta dei mezzi per il fine economico è senza dubbio, almeno nell'uomo, qualcosa di più che una risposta automatica all'appetito. È un rudimentale volere. L'agente può ricavare dai suoi mezzi uno strumento che può quasi diventare una parte di se stesso, e i suoi atti possono svilupparne l'efficienza. Ma solo al livello morale, dove il volere è libero e razionale, l'azione economica può modificare la qualità di un uomo; ciò si verifica, tuttavia, perchè l'azione è allora non solo economica ma anche morale. Nel puro e astratto agente economico sicuramente la ragione è e non può non essere l'ancella delle passioni.

La descrizione che Hume dà del volere sembra a prima vista incredibilmente severa. Diventa chiara, tuttavia, appena si nota che, inconsapevolmente, o consapevole solo a metà, sta lavorando esclusivamente nei limiti del mondo economico. Egli ci dice nel *Treatise* Libro II, Parte III, Sezione I che la volontà, sebbene non effettivamente una passione, è un effetto immediato del piacere e del dolore, che sono per Hume sinonimi di bene e male. Non può, egli sostiene, essere ancora definita come l'impressione interna che consapevolmente avvertiamo quando intenzionalmente produciamo nuovi movimenti fisici e percezioni mentali. Si proclama allora determinista, prendendosi cura di ricordarci ancora una volta che noi non abbiamo nessuna intuizione della connessione tra eventi di ogni specie, e che la "necessità" è in realtà soltanto il sentimento di una transizione mentale tra idee costantemente unite che è diventata abituale. Che lui sia determinista non è impressionante. A parte la sua affermazione che la ragione non può causare l'azione, il suo argomento consiste nel sostenere ingenuamente che il determinismo è la sola alternativa

al libero arbitrio e nel porre facilmente in ridicolo quest'ultimo. Non pensa mai di formulare la domanda chiave, cioè se il sentimento che abbiamo nel far sorgere qualcosa di nuovo, o nel credere di produrre qualcosa di nuovo⁸ sia sempre lo stesso di grado e di qualità. Mi eccito; essendo un tossicomane del tabacco, mi accendo una sigaretta "automaticamente"; mangio quando muoio di fame e afferro il cibo; compio un dovere professionale di routine; vinco una V. C.* in un impulso di pura pazzia; raggiungo una meta con un'azione decisa e calcolata; prendo una decisione dopo un attento esame in un momento di calma. Da caso a caso il mio potere di scelta e, molto più importante, il mio senso di complicità, con cui voglio dire il mio sentimento che il mio atto esprime me stesso e che pertanto io ne sono responsabile, aumentano insieme su una irregolare scala ascendente. Questa, pace a Hume, è l'esperienza sia dell'uomo volgare che del colto. Ci può essere qualcosa di oscuro in tale unione di un senso di complicità con un senso di scelta, ma è variazione nel grado in cui sperimentiamo questi sentimenti unificati (e anche variazione della loro qualità) che ci convince che la libertà è l'essenza del volere, e che il nostro volere, sebbene mai completamente, è sempre in qualche misura libero. Nel sostenere che noi falsamente crediamo che in una data occasione avremmo potuto scegliere diversamente Hume nasconde l'impossibilità di fare l'esperimento. Non è allora molto più credibile di quanto lo sia quando dice che a volte noi confondiamo una calma e abituale passione per ragione. Lo facciamo? Perché dovremmo? Se, tuttavia, Hume sta di fatto lavorando per metà inconsapevolmente su presupposti che lo confinano alla sfera dell'azione economica, dove l'appetito può essere forte e l'abilità consumata ma il volere è appena sviluppato, allora il suo modo di considerare il volere è accettabile.

L'asservimento della volontà al sentimento e della ragione a schiavitù non lascia se non le passioni per formare la base e la sovrastruttura di un sistema etico. Si è tentati di dichiarare Hume un fallimento e procedere oltre. Ma per due ragioni non è per nulla così semplice mettere da parte il Teatise. Innanzitutto, Hume è un discreto se non addirittura eroico uomo morale. Non può fare a meno di colpire il pedante e il puritano, ma non è cinico. È sinceramente convinto che sia un bene - moralmente un bene - per gli uomini

⁸ La frase "far sorgere" forse suggerisce che Hume pensi ad un atto di volontà come qualcosa simile ad un'eruzione.

* Croce di guerra della Regina Vittoria (N.d.T.)

vivere felicemente insieme in accordo reciproco, e crede che basare la loro abilità nel realizzare tale fine su un sentimento naturale rafforzi, piuttosto che minare o deprezzare, la moralità. La sua logica è incerta sin dall'inizio ma il suo scopo è onesto. Egli lamenta che tutti gli autori di sistemi morali passano bruscamente e senza spiegazioni da "è" e "non è" a "deve" e "non deve", e propone di superare la difficoltà facendo derivare l'obbligo morale dall'obbligo naturale basato sul sentimento naturale. Tuttavia, non si può mettere in dubbio che alla lettura egli sembri completamente sincero nel tentativo di rafforzare l'imperativo categorico basandolo su quello ipotetico. In qualche modo si guadagna credibilità, come Eudoxo, il quale nel sostenere che il piacere sia il bene supremo, fu ritenuto persuasivo dal popolo perché impressionato dalla notevole sobrietà delle sue abitudini.

In secondo luogo, Hume è credibile in quanto la moralità, sebbene non sia semplice sentimento naturale, ha in se stessa il sentimento naturale trasceso. Concepire l'attività morale come niente di più che le conclusioni intellettuali che si trasformano in azione non è meno assurdo che considerarla come non più che sentimento naturale. In verità, Hume cerca effettivamente di mediare questi due impossibili punti di vista. Egli distingue due specie di passioni. Delle nostre originarie impressioni alcune sono sensazioni di piacere e di dolore avvertite nel corpo, e da esse direttamente sorgono alcune impressioni della riflessione. Queste sono passioni del primo tipo, propriamente dolore e gioia, speranza e paura, disperazione e sicurezza. Il secondo tipo di passioni è indiretto. Esse non sorgono senza una causa che va oltre questi dolori e piaceri. Normalmente, se seguo Hume, l'impressione di quest'ulteriore causa si trasforma in un'idea, ma se l'idea è sufficientemente vivida ed intensa diventa di nuovo un'impressione - tutte le passioni sono impressioni. L'orgoglio, per esempio, è causato in questa maniera indiretta da qualche qualità che io posseggo, l'amore da qualche qualità in un'altra persona. Nel Treatise Hume elenca queste passioni indirette come "orgoglio, umiltà, ambizione, vanità, amore, odio, invidia, pietà, malizia, generosità, e le loro derivazioni". Questo elenco include passioni o sentimenti che sono chiaramente non egoistici. L'agente economico non è generoso né pietoso, né sente l'amore salvo che come un appetito.

A questo punto inizia lo sforzo di Hume per raggiungere il mondo morale. Egli basa la moralità su questi sentimenti non-egoistici, e subito aggiunge ad essi un innato sentimento di simpatia. Sentiamo dire che è naturale per l'uomo sentire i piaceri e dolori

degli altri uomini come suoi propri, ed egli avverte una peculiare sorta di piacere nel contemplare azioni che portano al piacere, sia esso piacere suo o quello di altri uomini. Giudicare un uomo virtuoso è approvare un carattere da cui tali azioni sono prodotte, e ciò significa sentire il suddetto peculiare piacere. Nel Treatise Hume afferma che soltanto i miei personali piaceri possono provocare una passione dentro di me, e che la simpatia trasforma i piaceri degli altri uomini in effettivi piaceri miei. Nella Enquiry egli attribuisce all'uomo il sentimento di "benevolenza", o "umanità", che è direttamente suscitato dal piacere e dal dolore per qualcun altro, ed egli fa di ciò la base della moralità. Con essa egli prepara la strada anche ai suoi successori in campo etico, gli utilitaristi, ponendo grande attenzione sull'utilità come la qualità per cui approviamo le azioni (o piuttosto gli agenti che le compiono), la loro utilità, cioè, nel promuovere il piacere degli individui o società.

La teoria è capziosa. Hume descrive ciò che effettivamente si verifica. Vi è negli uomini una naturale simpatia con i dolori e i piaceri reciproci. È strano ritrovare in Hume, l'individualista che costruisce il mondo aggregando singolari atomici, tale eccezione in favore dell'umana moralità - non meno strano di sentire che un'idea singola può fare giustizia di un universale semplicemente diventando un simbolo; tuttavia, è stimolante. Simpatia e benevolenza, inoltre, realmente esercitano un'influenza nell'agente morale procurandogli piacere, o almeno scampo dal più grave dolore di sbagliare; e senza dubbio rendono anche l'approvazione morale piacevole. Contro ogni teoria che decreta un essenziale divorzio tra il dovere ed il piacere Hume è convincente. Ma questi sentimenti naturali, semplicemente qua sentimenti, non fanno dell'uomo nè un agente morale nè un giudice morale. Nell'azione morale essi sono trasformati da, o forse meglio trasformati in e come, volere razionale - è così facile dimenticare che il volere nell'azione trasforma sia il proprio oggetto che l'agente - e nessuno senza un'ombra di moralità può pronunciare un giudizio morale. Ignorare questa differenza di grado è ignorare la vera essenza di un atto morale. La "benevolenza", l'"umiltà", persino la "simpatia", sulla bocca di un uomo civilizzato, sono parole che significano già sentimenti morali, non sentimenti naturali che meccanicamente ci determinano all'azione. Hume non ha diritto di chiamarli in aiuto.

La confusione e il fallimento della dottrina etica di Hume diventano ovvii se rimaniamo sconcertati dalla sua insidiosa anche se semplicistica importazione di contrabbando dal mondo morale.

Senza di esso non solo il suo passaggio dall'"è" al "deve" diventa nullo e vuoto, ma anche la sua teoria del giudizio morale perde tutto il significato, perchè il piacere di approvazione, il piacere di agire moralmente, e il piacere offerto allo spettatore dall'azione morale di qualcun altro si rivelano tutti esattamente gli stessi. Infatti, "virtuoso" e "vizioso" sono, secondo Hume, termini che esprimono nulla più che il piacere o il dolore di un uomo che contempla le azioni degli altri uomini e deduce da esse il loro carattere. Tuttavia, il giudice morale di Hume deriva il suo piacere di approvazione da una tendenza negli altri uomini a promuovere il piacere indifferentemente in se stessi o negli altri. È questa una teoria soggettiva o oggettiva di giudizio morale? Di solito è ritenuta soggettiva, ma Hume rende la domanda insignificante usando "simpatia" e "benevolenza" per identificare (a) il piacere che un uomo promuove, (b) il piacere che egli avverte nel promuoverlo, e (c) il piacere che qualcun altro sente guardando. Ignorando la differenza di livelli egli intende obliterare tutte le distinzioni, ed il suo bel quadro del mondo morale svanisce in una piatta monocromia di sentimento naturale.

La natura dell'influenza di Hume sui suoi successori fornisce un'ulteriore evidenza che i suoi presupposti sono effettivamente da ascrivere alla sfera dell'economia. Si potrebbe quasi affermare che il suo amico Adam Smith, sebbene fondi la sua teoria del sentimento morale sulla "simpatia" di Hume, abbia inventato l'homo economicus, e che i filosofi radicali realmente abbiano etichettato i loro sistemi etici col titolo economico di utilitarismo.

Gli utilitaristi sono comunemente definiti edonisti. Possiamo definire Hume un edonista? E se riteniamo che lo sia, possiamo veramente dire che, come confina la conoscenza dell'uomo all'attività cognitiva dell'agente economico, così con consistenza logica egli eguaglia il bene morale dell'uomo con il piacere dell'uomo qua agente economico? La risposta alle due domande è, secondo me, affermativa, ma l'edonismo è un argomento ambiguo. Parlare del sentimento è sempre difficile: sembra così positivo, eppure difficilmente si riesce a parlarne eccetto che come di qualcos'altro. Non dovrei trattare qui dell'edonismo, ma nutro la speranza che una discussione dell'argomento possa indirettamente gettare luce sul perchè un pensatore empirista così raramente si renda conto di confinare se stesso ex hypothesi alla sfera economica.

In un passo dell'Etica Nicomachea Aristotele identifica il piacere con l'attività non impedita. In un altro e più familiare passo egli dice che è un ulteriore perfezionamento dell'attività che sopravviene su

di essa come il rossore sulle guance della giovinezza. Egli insiste che il carattere del piacere è determinato dal carattere dell'attività cui appartiene.

Cito queste affermazioni perchè ancora mi sembrano più solide di qualsiasi altra cosa detta sul piacere da allora. Da tali premesse seguono certe conseguenze. O che un'attività e il piacere che ne deriva siano identici o che siano necessariamente uniti, tutti noi in un senso perseguiamo il piacere, dal momento che tutti noi perseguiamo l'attività. Dunque, il piacere e il dolore non possono per se fornire alcun criterio di moralità: questo deve essere ricercato nel carattere dell'attività. Ma segue anche che nessun uomo può fare del puro piacere il suo fine, in quanto il piacere salvo che qualificato da qualche attività non presenta caratteristiche cui mirare; in verità, il piacere astratto dal riferimento alla presenza o assenza di impedimento non è neanche in termini precisi piacere opposto al dolore. Perciò, il tentativo di Bentham di basare un calcolo edonistico sulla differenza puramente quantitativa nel sentimento del piacere impone il più entusiastico argomento voluttuario che egli non riesce a portare a termine. Considerare fine supremo dell'uomo l'ammontare più grande possibile di puro sentimento del piacere è egualmente un'assurdità, anche se si afferma che è o deve essere il suo fine supremo, ed esaminando bene non si è in grado di chiarire cosa si intenda dire. È ancora un'assurdità si aggiunga o meno, richiamandosi alla simpatia di Hume, che non importa di chi è il piacere, ammesso che ve ne sia quanto più è possibile.

Segue che l'epicureo, se la parola ha un significato, non è il ricercatore del puro piacere ma l'uomo che persegue certe attività piacevoli che gli altri uomini non perseguono, o le persegue più di quanto facciano gli altri. Sembra che seguirebbe anche che non vi può essere edonismo teoretico di sorta. Poichè se si accetta la differenza qualitativa tra un piacere e l'altro e lo si basa interamente sulla qualità dell'attività, si è fatto di più che sostituire l'attività piacevole con il puro piacere come fine dell'azione: poichè l'attività dà al piacere il suo intero carattere, si è reso fine agognato semplicemente l'attività e non il piacere. Almeno si è giunti vicino a criticare il piacere dell'esistenza.

Qual è, allora, realmente la relazione - se la parola può essere qui presa a comprendere l'identità - tra un'attività intelligibilmente descrivibile e il sentimento del piacere che appartiene al suo non impedito esercizio? È più facile dire ciò che non è. Ovviamente i termini non sono ingredienti di un miscuglio. Non sono come gli elementi

chimici che quando combinati insieme si qualificano l'un l'altro, ma possiedono qualche carattere loro proprio anche se non uniti; infatti, il piacere separato dall'attività non ha nessun carattere determinabile. Ma forse possiamo fare un cenno al suggerimento di Aristotele dell'identità e dire che il piacere è il tutto dell'attività intesa come opposta a quella auto-coscientemente distinta e conosciuta per quello che è. In questo caso la distinzione tra le due sarebbe una distinzione tra forme o modi e non tra elementi dell'esperienza. Piacere e attività sarebbero nomi alternativi che potremmo applicare alla stessa cosa, come in qualche modo facciamo quando descriviamo una certa attività pittura a olio e la definiamo anche uno dei piaceri del Signor Winston Churchill, dove "piaceri" del tutto chiaramente significa attività piacevoli e non attimi più o meno lunghi di puro piacevole sentire.

Tuttavia, questa analisi dell'attività piacevole non è ancora soddisfacente. Nel descrivere i due fattori come due forme, tentavamo di fare giustizia al suggerimento che fossero identici, invece siamo riusciti di fatto a separarli ingiustificatamente. Non conosco la mia attività per ciò che è a meno che io semplicemente non mi renda conto di fatto -come so di fatto che al Signor Winston piace la pittura a olio- di conoscerla e goderla in un atto. Viceversa, come Platone dimostrò molto tempo fa nel *Philebus*, non potrei godere la mia attività se fosse puro immediato sentire senza una chiara coscienza di ciò che faccio. Ma in questo caso le nostre due forme o modi di esperienza sembrano essere in pericolo di fondersi indistintamente in una. Può un atto avere due forme allo stesso tempo?

Penso che a questo punto possiamo ricevere aiuto dall'epicureo. Abbiamo visto che egli merita tale nome non perchè persegua il puro piacevole sentire nè perchè, come il resto di noi, inevitabilmente persegua il piacere nel perseguire qualsiasi attività, ma perchè persegue certe specifiche attività piacevoli, o le persegue in misura maggiore rispetto agli altri uomini. Ora noi, infatti, specifichiamo che queste attività sono sensuali, qualunque sia il grado di perfezionamento che pensiamo possano raggiungere, e attribuiamo loro certe altre consequenziali caratteristiche. Innanzitutto, sebbene possiamo ammettere che tutta l'attività non impedita sia piacevole, tuttavia consideriamo le attività sensuali come più cieche o oscure, più semplicemente sentite, di tutte le altre, ed effettivamente riteniamo che quando esse sono presenti all'immaginazione dell'epicureo come fini desiderati da realizzare il fattore sentimento giochi una parte maggiore nell'attrarlo di quanto non succeda in altre attività,

nonostante, senza dubbio il sentimento attrae solamente come qualificato dall'attività. Un uomo può ricevere un piacere tanto intenso dalla matematica quanto un altro dal bere, ma quando il matematico non vede l'ora di riprendere i suoi studi interrotti il suo fine ideale non si presenta nella forma del sentimento nella stessa misura di quello dell'ubriaco quando vuole ubriacarsi o del libertino quando la sua brama è forte. Il caso dell'epicureo, pertanto, suggerisce che piacere e attività sono forme o modi di libera esperienza che sono sempre presenti insieme, ma che il loro reciproco dominio differisce da una specie di attività piacevole all'altra, ed anche da una fase all'altra della stessa attività.

In secondo luogo, tendiamo a considerare l'esperienza in cui domina il cieco o puro piacere come relativamente immatura e non sviluppata. A questo punto, tuttavia, bisogna essere prudenti. Non dobbiamo, a meno che siamo vittime di qualche pregiudizio intellettualistico che ci fa negare che il piacere perfezioni la propria attività, supporre che quando, o se, l'esperienza diventa un'attività pienamente auto-cosciente e razionale il sentimento sia semplicemente scomparso, ma piuttosto che è diventato il piacere chiarificato appropriato a quell'attività. "Chiarificato" è senz'altro soltanto una metafora, la parola più adatta cui riesco a pensare per contrastare "cieco" o "oscuro". In un'attività pienamente razionale e sviluppata le due forme sarebbero realmente identiche.

Pertanto, sembra che, tranne forse che in questo caso puramente ideale, il piacere venga sempre sperimentato come una forma distinguibile dalla forma razionale sviluppata dell'effettiva esperienza, e che esso sia così distinguibile in quanto relativamente "cieco" o "oscuro", e relativamente non sviluppato o immaturo. La variazione di dominio nel corso della stessa piacevole attività ne è un indizio. All'improvviso si può gioire nella propria attività, e in un'altra occasione si può dire: " Non mi sono reso conto al momento quanto mi stessi divertendo ". Costantemente passiamo da una forma all'altra, ma la transizione non è mai completa, e intanto che è così siamo in uno stato che posso descrivere solo, forse paradossalmente, come quello di sperimentare simultaneamente a due differenti livelli di sviluppo. Di fatto non è un paradosso incomparabile. Per formulare il più semplice giudizio del senso dobbiamo passare attraverso alcune simili serie di forme o modi dell'esperienza come sentire, percepire, immaginare (o formare immagini), e guidicare, ed io dubito che nel guidicare possiamo fare a meno di inferire. E, tuttavia, nel passare dall'una all'altra successiva non passiamo mai completamente. Nel

percepire sentiamo ancora, nel giudicare immaginiamo ancora, e nell'inferire giudichiamo ancora⁹.

C'è anche una terza caratteristica che comunemente attribuiamo ai piaceri, alle attività piacevoli, dell'epicureo. Non solo effettivamente consideriamo la loro natura relativamente oscura o cieca come un sintomo della loro immaturità, ma li riteniamo anche par excellence piaceri egoistici, piaceri confinati nello scopo al singolo soggetto individuale che li gode. Inoltre, a parte qualsiasi implicazione morale nella parola "egoistico", di regola correliamo l'egoismo di questi piaceri con la loro immaturità; e quando effettivamente diamo all'egoismo un'implicazione morale diventa chiaramente evidente che l'egoismo e la cecità di questi piaceri sono anche strettamente connessi, poichè difficilmente possiamo sostenere che l'ignoranza non giochi nessuna parte nel vizio.

Se la posizione che abbiamo raggiunto è solida aiuta a spiegare due cose. Possiamo capire perchè una particolare attività può essere definita un piacere, sebbene rendendo giustizia al linguaggio comune si debba ammettere che il termine è di solito applicato alle attività meno importanti dell'uomo. Possiamo anche vedere come è facile in generale fermarsi nel familiare, nel *ὄνειδος* ἢ μὴ, ed accontentarci di definire un'attività secondo la sua forma più bassa e meno sviluppata. Così Hume quasi identifica il pensare con il ricordare e la conoscenza con l'immaginazione, non perchè confonda grossolanamente una cosa distinta e separata con un'altra, ma perchè ritiene che la natura di una cosa sia pienamente data nella sua forma immediatamente ovvia anche se meno sviluppata. Così egli ritiene anche che l'azione morale e il giudizio morale sono la simpatia e la benevolenza, non perchè egli non sia in grado di riconoscere la moralità quando la incontra in se stesso o negli altri uomini, ma perchè è in grado di riconoscerla soltanto nella forma in cui essa naturalmente sulle prime colpisce un geniale, non puritano uomo di mondo come David Hume. La sua sostituzione del meno sviluppato per il più sviluppato, o (che in effetti è la stessa cosa) del semplice per il complesso, è senz'altro preminentemente esemplificata nella sua riduzione della mente a un "fascio o collezione" di singole impressioni ed idee, percezioni che sono allo stesso tempo atti e contenuti di percezione ma non giustificano alcuna inferenza di un soggetto persistente al di là della singola percezione data. In questo caso non dimostra nessun indizio che, presa ad un livello sviluppato, la mente potrebbe

⁹ Vedi p. 61.

realmente essere una concreta unità differenziata nelle sue esperienze e non, come egli suppone, una finzione prodotta dalla confusione delle due idee di (a) identità e di (b) una successione di oggetti correlati. Egli considera queste due idee come "perfettamente distinte e persino contrarie", come in verità deve, poichè sostiene che tutti i complessi sono costituiti da elementi atomici che forniscono l'unica vera risposta alla domanda che cos'è un complesso. Tutte le relazioni sono per Hume, l'individualista, perfettamente esterne ai loro termini, poichè esse, infatti, non sono altro che modi in cui abitualmente associamo le idee. Persino più lontana dal pensiero di Hume è ogni concezione che la simpatia potrebbe essere moralizzata se le menti stesse non fossero correlate esternamente, se le menti individuali esprimessero qualche specie di genuina identità nella differenza di cui l'uomo, eccetto che come agente economico, è sempre in qualche misura consapevole.

Dovrei forse aggiungere a questo punto che la riduzione di Hume della mente ad un fascio di percezioni senza possessore è un concetto così differente dalle attive credenze dell'uomo ordinario che questa discrepanza potrebbe sembrare una testimonianza contro la nostra tesi generale che Hume, qua filosofo empirista, accetta, consapevolmente o meno, i presupposti dell'agente economico. Tuttavia, vedremo in seguito che un modo humeiano di considerare la mente può servire nella pratica, che è una possibile valutazione della situazione che può permettere la predizione e l'azione. Sto pensando a certi tipi di psicologia empirica che hanno uno scopo apertamente pratico¹⁰. Se è così, il concetto humeiano della mente individuale non è quel non sensoaffatto incredibile quale è apparso ad alcuni critici del tardo diciannovesimo secolo. È la mente ad un livello non sviluppato, una drastica semplificazione che fa della mente un oggetto osservabile alla stregua degli oggetti della scienza naturale; ma questo è un procedimento economico.

Possiamo ora ritornare al problema di Hume e l'edonismo. Abbiamo visto che considerare fine dell'uomo il perseguimento del piacere considerato come puro sentire che ammette soltanto differenza quantitativa, è un tentativo senza senso. Quasi sicuramente, io credo, la dottrina di Hume della simpatia è alla base della congiura con cui Bentham ed i suoi seguaci utilitaristi progettarono di presentare il piacere di ognuno come l'oggetto di perseguimento indifferente di ogni buon utilitarista, ma Hume non ha mai asserito o

¹⁰ Vedi pp. 105 e seg.

creduto che il piacere fosse suscettibile solo di differenza quantitativa. Pertanto, non possiamo ritenerlo colpevole di edonismo in questa forma gretta.

Se un coerente edonismo è possibile, la nostra discussione del piacere suggerisce che esso debba consistere nel considerare fine supremo dell'uomo le attività piacevoli sia (a) dell'epicureo sia (b) di qualsiasi agente puramente egoista, in quanto tali attività sono in maniera predominante più piacevoli nella forma di tutte le altre. (b) è certamente più ampio di (a). Includerebbe i piaceri dell'epicureo ed anche, per esempio, l'egoistico esercizio del potere personale, come mezzo o meno ai precedenti. Infatti, comprenderebbe precisamente le attività dell'agente economico. Non sono affatto sicuro che sia giusto addebitare a Hume tale edonismo economico. Diventarne un paladino non è nelle sue deliberate intenzioni, ma ha guardato la conoscenza umana con lenti economiche, e non è in grado di toglierle, perchè non è consapevole di averle. Non ha gli strumenti per individuare un'attività morale tranne che nella sua forma economica come piacere o come un mezzo per il piacere.

Se l'empirismo non può fare altro con la morale che ridurla al suo livello economico, rispetto all'esperienza estetica il suo fallimento è ancora più evidente. Può solo sostituire la tecnica alla creazione artistica, la quale in verità contiene la tecnica trascesa in se stessa ma è essenzialmente teoretica e non pratica. Il giudizio estetico deve ridursi al gusto per il piacere, come fa Hume nell'analogia che egli spesso traccia tra un giudizio morale ed il gusto per il bello. In entrambi i casi l'interposizione di lenti economiche è troppo chiara per aver bisogno di prove. Gli empiristi, sia classici che contemporanei, ci danno poco a cui riferirci nella teoria estetica. Sia per prudenza sia per mancanza di interesse essi hanno per la maggior parte mantenuto il silenzio.

CAPITOLO IV

EMPIRISMO INTERMEDIO

Prima di esaminare la corrente empiristica dell'Inghilterra del diciannovesimo secolo può risultare utile fare un breve cenno di due modi analoghi di pensiero filosofico, che sono il pragmatismo ed il marxismo. Nessuno dei due è originario di questo paese né tanto meno attinge esplicitamente dall'empirismo, ma entrambi presentano quel modo esclusivamente pratico di vedere il mondo che io ho considerato l'essenza dell'empirismo.

William James basa il suo pragmatismo sull'affermazione di C. S. Peirce che per pensare in modo chiaro un oggetto dobbiamo solo considerare quali effetti pratici può avere. Questo, così enunciato, sembra proprio l'atteggiamento dell'agente economico verso l'oggetto su cui concentra l'attenzione nell'ambito della situazione rilevante per l'azione. Si chiede se la bacca nutrirà o avvelenerà, e la bacca esiste per lui solo per tale aspetto utilitario. Ma James è principalmente impegnato in un'indagine del tutto diversa. È convinto che lo scopo della filosofia sia di scoprire che differenza pratica comporti la consapevolezza della verità di questa o quella teoria dell'universo, e sostiene che un'idea è "vera" fin tanto che credere in essa è vantaggioso per noi. Un'idea, cioè, diventa vera; è resa vera o falsa dagli eventi. Infatti, fine precipuo di James è di giustificare la religione protestante come un credo di successo e pertanto "vero", e per credo operante con successo egli intende una fede che conduca alla felicità. Come si vede il suo atteggiamento è pratico, ma non è l'atteggiamento dell'agente economico o del vero empirista, perchè è morale e non semplicemente economico. Se l'agente economico crede in un Dio gli attribuisce nulla più che una forma esaltata di quello stesso carattere economico che egli attribuisce alle cose e agli altri uomini. Il modo di concepire la verità nel pragmatismo va oltre quello dell'agente economico o del genuino empirista più di quanto sembri a prima vista. Senza dubbio l'agente economico ripone la verità dei suoi oggetti nei loro effetti pratici, ma considera la verità di

una credenza come la causa e non l'effetto di un'azione di successo; egli, infatti, sa che è tipico dei suoi oggetti in quanto economici di sfuggire in gran parte la sua capacità di controllo, e sa che un pensiero inficiato dal desiderio non è efficiente. All'occasione può ritenere una follia cercare la verità là dove l'ignoranza rappresenta la beatitudine (dove, per esempio, l'ignoranza preserva la stima di sé che è compito del suo fine economico conservare), ma in questo caso egli sta semplicemente rifiutandosi di investigare una situazione su cui non desidera agire, non sta identificando la verità con l'errore. D'altra parte, Hume praticamente ha sostituito la credenza alla conoscenza e la probabilità alla certezza, ma quando fa le sue raccomandazioni contro lo scetticismo pratico non difende la scelta arbitraria delle credenze secondo la loro capacità a promuovere la felicità. Egli ha in mente soprattutto il fatto ovvio che se non si assume una connessione causale non si combinerà niente e probabilmente si soffrirà più di quanto ci si aspetta. Hume abbandona come impossibile ogni tentativo di dimostrare che il credere sia basato sul fatto, ma sa molto meglio di James che senza il concetto del fatto il concetto del credere scompare.

La filosofia dello strumentalismo del Dr. Dewey e la sua sostituzione dell'"indagine" alla verità aggiunge poco in verità al pragmatismo di James. Il divorzio del credere dal fatto e la concezione della verità come fatta e rifatta continuamente dall'uomo sono probabilmente idee più congeniali all'America che all'Inghilterra. Mr. Bertrand Russell parlando di Dewey fa notare con molta credibilità: « Mi è sembrato che la fiducia nei poteri dell'uomo, e la riluttanza ad ammettere i "fatti ribelli", siano connesse con la speranza generata dalla produzione di macchine e dalla manipolazione scientifica del nostro ambiente fisico »¹. Infatti, se l'empirismo classico del diciassettesimo e diciottesimo secolo è la filosofia tipica e fondamentale, o il sostituto della filosofia, per la razza britannica orientata alla concretezza, l'empirismo contemporaneo in Inghilterra ed il pragmatismo in America saranno le sue naturali varianti in diverse condizioni ambientali, il primo ne sarà la contrazione e l'impoverimento sotto l'intenso stress economico, il secondo ne sarà la trasfigurazione in un'ottimistica atmosfera di prosperità.

Il marxismo è sorto in condizioni ambientali più fosche. È stato ispirato dallo spettacolo della miseria economica, e ha raggiunto il suo impressionante trionfo pratico in Russia al tempo del caos politico

¹ *A History of Western Philosophy*, 1946, p. 854.

ed economico. Nel suo carattere ideologico e "attivista" ha molto in comune con il pragmatismo e lo strumentalismo - l'atteggiamento dei propagandisti sovietici di fronte al brutto fatto non lascia dubbi su questo - ma la fede pragmatica di Marx è nata dalla disperazione piuttosto che dall'ottimismo. "Marxismo" è il nome di un pensiero atrocemente ingarbugliato, ma se innanzitutto rimuoviamo la sua assurda facciata dialettica, esso rivela fattori strettamente simili all'empirismo-economico che ho cercato di schematizzare. Marx vede tutta la storia, in particolare la storia politica, con lenti economiche, ma la struttura dialettica, con cui dipinge la lotta di classe causata dai metodi di produzione, è tutta una mistificazione. Quando sostiene che il collasso del capitalismo è tanto inevitabile quanto la distruzione del feudalesimo da parte dei capitalisti, la posizione di Marx è totalmente diversa da quella di Hegel. Egli effettivamente pensa secondo le "leggi della Natura" rigidamente meccaniche e deterministiche che sono di moda tra gli studiosi della natura del suo tempo. Hegel nega la possibilità della profezia nella storia², e la sua dialettica si fonda su un concetto teleologico, su una teoria di valori che spiega l'incompleto in termini di approssimazione al perfetto. L'inversione marxiana del suo metodo in "materialismo dialettico" è una cruda contraddizione in termini. Poteva sembrare vagamente credibile in un tempo in cui c'era una credenza confusa ma diffusa che una delle leggi della Natura sia il progresso umano, ma sarebbe stato liquidato da molto tempo come un vecchio mito se il violento bisogno emozionale che esso cerca di razionalizzare non avesse stordito i poteri critici di tanti intellettuali di sinistra.

Spogliata della sua maschera dialettica, l'interpretazione marxista della storia presenta la sua peculiare versione della situazione oggettiva che l'agente economico deve conoscere per agire³. Ciò che è rilevante in questa situazione non è semplicemente il comportamento degli oggetti fisici ma il cambiamento tecnologico e sociale nell'uomo verificantesi, in tale ottica, secondo leggi tanto rigidamente meccaniche quanto le leggi della fisica della metà del diciannovesimo secolo. Mentre il tipo di empirismo che abbiamo tracciato in Locke e Hume perviene, senza rendersene affatto conto, a trattare l'uomo stesso come in *pari materia* con il suo ambiente economico e come governato dalle stesse leggi, il Marxismo lo fa apertamente dall'inizio, e

² Nella Introduzione alla *Filosofia della Storia* Hegel fa notare che il futuro è oggetto non di conoscenza ma di speranze e timori.

³ Quanto il Marxismo sia stato efficiente come osservazione economica per rendere possibile l'azione è un'altra questione.

dall'inizio identifica l'uomo con l'agente economico. Ma Marx non è un Trasimaco. Non è per niente disposto (ammesso che capisca il problema) ad accettare la conseguenza logica di rifiutare la moralità, e certamente avrebbe poco successo come profeta della rivoluzione sociale se lo facesse⁴. È interessante ed importante notare in Marx la stessa confusione tra l'economico e il morale che troviamo in Hume e ancora più chiaramente negli utilitaristi liberali che riprendono molto da lui. La ragione di ciò non è da cercare lontano. Marx stesso non è un proletario ma un *bourgeois* - un ironico commento al suo punto di vista secondo cui la concezione politica di un uomo è inevitabilmente quella della sua classe - ed il fantastico culmine improbabile della storia marxiana, il paradiso apocalittico del felice individualismo senza classi che deve seguire alla dittatura del proletariato, porta il chiaro segno degli ideali liberali della borghesia. Tra la conclusione e le premesse, tra questa semplice fantasia morale e il rigido determinismo economico dei mutamenti sociali, c'è la stessa inconsistenza, lo stesso confuso tentativo di riportare in auge vecchi valori, che c'è nella blanda identificazione di J. S. Mill della virtù morale con il perseguimento del piacere individuale. La confusione è più appariscente in Marx per il suo dichiarato atteggiamento economico iniziale.

Dopo tale digressione possiamo ora tornare al nostro principale argomento.

Per un centinaio di anni dopo Hume non c'è, per quanto concerne l'argomento del libro, molto da dire dell'empirismo e positivismo britannici. L'etica utilitarista - l'utilitarismo e la logica induttiva sono stati molto chiaramente sviluppati da Hume. Del primo abbiamo già parlato, ed il secondo sarà probabilmente oggetto di commento quando discuteremo della logica degli empiristi del ventesimo secolo. In ogni caso sono argomenti con cui ogni lettore inglese interessato alla filosofia ha familiarità. La seconda metà del secolo è stata dominata dagli idealisti, sebbene il loro dominio non sia stato incontrastato. L'idealismo è stato una filosofia presa in prestito, e quando ci siamo inabissati nelle miserie della guerra calda e fredda, e le scienze fisiche in espansione hanno incominciato ad avere un peso sempre maggiore sulla intelligenza, l'abbiamo rapidamente dimenticato e siamo tornati a Hume. Tuttavia, l'idealismo ha avuto la sua

⁴ Dire ai "nullatenenti" che essi sono immoralmente sfruttati è una propaganda più efficace che adottare il cinismo di Trasimaco e dire loro che la giustizia non è altro che l'interesse del più forte, e che pertanto essi farebbero meglio ad afferrare tutto ciò che possono per se stessi.

fonte nella mente di pensatori più grandi di quelli che questo paese ha finora prodotti, e le sue radici ultime nella filosofia greca senza la quale gli europei difficilmente avrebbero avuto una mente. Per mezzo secolo e più abbiamo acconsentito a rompere il nostro provincialismo e ad apprendere tutto ciò che era possibile da quei maestri. Durante tale periodo in cui l'empirismo è rimasto in gran parte in minoranza nei circoli filosofici, il suo prodotto di maggiore rilievo è stato lo sviluppo della psicologia empirica. Ancora una volta vi è stata ininterrotta continuità con il passato, perchè quando la filosofia è empirica, positivista, naturalistica, la distinzione tra la filosofia e la scienza tende inevitabilmente a scomparire, e con essa ogni differenza tra una concezione filosofica e psicologica della mente⁵. Un rapido esame della psicologia empirica non lascerà dubbi sul suo essenziale carattere economico.

L'empirista, ho sostenuto, è colui che considera il reale sempre identico alla situazione rilevante per la futura azione secondo il punto di vista dell'agente economico. Nel Capitolo II ho descritto tale situazione come un oggetto esterno che l'agente economico distingueva da se stesso in virtù di una specifica attività conoscitiva. In un primo momento essa sarebbe una selezione dall'ambiente sensibile in cui si ritrova, ma il bisogno di esplorare più ampiamente nell'interesse dell'azione puramente possibile lo ha portato a prestare attenzione e a conoscere molto più di ciò; la sua ricerca lo ha condotto alla matematica e alla scienza naturale. Sapere come funziona la mente degli altri uomini in modo da poter predire il loro comportamento e agire di conseguenza è una necessità che chiaramente sorge molto presto in un mondo economico. Ma il tentativo di osservare metodicamente la mente di un altro individuo sorge più tardi. A questo punto lo psicologo appare sulla scena, ed è bene essere chiari sul significato del suo avvento. Il suo atteggiamento non sarà più quello del non sofisticato agente economico; in quanto egli rappresenta l'osservatore economico che tenta di focalizzare l'intero agente economico nel suo angolo visuale. Suo scopo sarà di considerare le menti come oggetti in *pari materia* con tutti gli altri oggetti conoscibili nella situazione generale rilevante per l'azione economica. Avrà così la speranza di fornire qualche aiuto alla predizione e al controllo del comportamento dell'uomo, ma non crederà, se è prudente, che una qualche predizione sia possibile con ogni metodo anche solo in

⁵ Ciò è diventato molto più chiaro nel ventesimo secolo di quanto fosse stato nel diciannovesimo.

linea di principio, o che il suo metodo sia più che un mezzo molto parziale al suo scopo. Abbiamo visto l'inizio di una tale impresa in Locke e Hume⁶. Essi si spinsero molto in là nello stabilire i modi di avvicinarsi alla mente ancora in uso presso gli psicologi contemporanei.

Quando l'agente economico diventa per la prima volta psicologo probabilmente considererà la sua mente come la più preziosa, anche se forse non la sola possibile, fonte di informazione sulle menti: il suo approccio sarà soprattutto, secondo il linguaggio odierno, "introspettivo". Cosa troverà quando per la prima volta studierà le proprie operazioni mentali è stato brevemente indicato nel Capitolo II. Lì abbiamo distinto tra (a) la sua cognizione percettiva di un oggetto che si pone di fronte a lui come altro da sé, non come parte della sua persona, e (b) gli altri modi di esperienza come sentire, immaginare, desiderare, volere, ecc., che sono immediato Erlebnisse, godimento di un contenuto che è sempre in un certo grado sentimento-di-sé. Di conseguenza la domanda generale a cui rispondere è se egli possa conoscere oggettivamente la propria esperienza in tutti o alcuni di questi modi.

Nello stesso capitolo abbiamo specificato la profondità di tale distinzione. Abbiamo fatto notare che l'agente economico ordinariamente considera il suo corpo come una parte di se stesso in qualche modo intermedia tra la sua mente ed il mondo esterno, ma che questi confini non sono rigidi. Abbiamo visto che tratta parti del suo corpo, e anche strumenti materiali di cui si serve, ora soggettivamente come elementi o estensioni di se stesso, ora oggettivamente come oggetti fisici separati. Pertanto, la domanda più precisa è se egli possa, cioè, separare e oggettivare elementi della sua mente come separa e oggettiva parti del suo corpo.

La distinzione tra modi d'esperienza deve ora essere maggiormente qualificata. La conoscenza riguarda direttamente ciò che è considerato altro da sé, mentre gli altri modi sono tutti modi di auto-consapevolezza; tuttavia, niente può essere conosciuto come oggetto salvo che distinguendolo dal sé come soggetto, e negli altri modi c'è sempre un certo riferimento a qualcosa al di là del sé, sempre qualche fattore conoscitivo. Pertanto, sembra che questi modi si trovino ad un basso livello della scala tra la cognizione definita e un limite ideale di puro sentire⁷ e sembra non vi sia alcuna differenza assoluta

⁶ Vedi p. 81.

⁷ Vedi la nota a p. 61.

di specie. Sembra che tutti in diverso grado appartengano all'esperienza del sé e del non-sé.

Se è così, il compito dello psicologo che si basa sull'introspezione sarà in gran parte lo stesso rispetto a tutti i modi di esperienza, e questa continuità tra i modi ci può incoraggiare a rispondere affermativamente alla domanda e a dire che se può oggettivare e conoscere parti del suo corpo, allora può estendere il procedimento a elementi della sua mente; infatti, prima di separarli e oggettivarli effettivamente sperimenta tali parti del suo corpo come elementi mentali, o almeno, psichici.

Il cammino dell'introspezionista è ciononostante teoreticamente arduo, sebbene si debba sempre ricordare che il suo scopo, lo riconosca o no, è pratico. Consideriamo per prima la conoscenza percettiva di una cosa esterna ben definita. Quale deve essere in questo caso precisamente l'oggetto dell'introspezionista? Presumibilmente l'intero complesso di se stesso che conosce un oggetto esterno. Ma in quel complesso la cosa esterna è un oggetto già conosciuto. Nel conoscerlo sembrerebbe semplicemente ripetersi, qualunque sia la relazione tra il contenuto di una percezione e la cosa esterna percepita. Ciò sembra ridurre l'oggetto dell'introspezionista al suo atto soggettivo considerato isolatamente dal suo oggetto. Ma su questo argomento David Hume fornisce la specifica risposta empirista: se si cerca di osservare le proprie impressioni ed idee non si rinverrà tra di esse nessuna impressione o idea di un sé o di un soggetto. Kant risponde facendo notare che il soggetto è dato a priori come presupposto in ogni cognizione di un oggetto; ma a ciò un puro empirista può solo rispondere che in questo caso non è mai conosciuto.

Lo stesso dilemma teoretico si trova di fronte all'introspezionista quando cerca di indagare gli altri modi della sua esperienza. Se vuole un oggetto deve escludere il soggetto, ma il suo oggetto non sarà allora affatto psichico. Se si sofferma sul soggetto non avrà di fronte a sé un oggetto genuinamente empirico. Così sembra che il magico aspirapolvere faccia un'altra vittima.

Tuttavia, il metodo dell'introspezione è affidabile. In particolare sembra che noi facciamo esperienza dell'immaginare, che è la persistenza nella memoria e nell'immaginazione di impressioni dal di fuori, e all'improvviso tale immaginare sembra almeno essere sufficientemente separato dal mondo esterno e allo stesso tempo sufficientemente distinto dal soggetto da essere ritenuto un oggetto genuinamente psichico. L'introspezione, inoltre, si rivela effettivamente una genuina sorgente di conoscenza pratica, in quanto non è certo

che il behaviourismo, la forma di psicologia effettivamente più empirista di cui dobbiamo parlare successivamente, possa davvero sostanziare la sua richiesta di procedere senza alcun affidamento sull'"accesso privilegiato", sull'esperienza privata delle proprie operazioni mentali. Come teoria, tuttavia, l'introspezione è sopravvissuta perchè i suoi sostenitori si sono compromessi in un certo grado ambigualmente con l'empirismo. Hanno continuato a ritenere il soggetto, se non come un effettivo oggetto, tuttavia come irradiante la sua natura a ciò che intendono osservare, rendendolo così in qualche modo psichico. G. F. Stout, che ha piena fiducia nell'introspezione, sostiene che il metodo della psicologia sia essenzialmente soggettivo e si sforza di dare al termine "oggetto" uno speciale significato in psicologia⁸. Gli introspezionisti hanno dato risposte varie e conflittuali alla fastidiosa questione della relazione (o identità) di un'impressione cognitiva e una cosa esterna: è una copia; è un effetto in parte o interamente dissimile dalla causa; è un *sense-datum* che può o non può essere una parte effettiva del mondo esterno; è un fenomeno, ma al di là e dietro di esso non abbiamo alcuna conoscenza. F. H. Bradley sostiene che il fenomenalismo è insignificante in metafisica mentre è l'unico atteggiamento razionale in psicologia. Frettolosamente lo definisce come <<il confinamento della propria attenzione a eventi con le loro leggi di coesistenza e sequenza. Esso implica, egli continua, la completa negazione di ogni tentativo di ricercare in psicologia la verità ultima o la consistenza, e implica l'adozione della verità relativa che serve meglio a spiegare il dettagliato corso dei fatti o di quei particolari modi in cui le cose accadono>>⁹. Se Bradley aggiungesse che per verità relativa intende la verità in stretta relazione con l'azione (sebbene io non suggerisco che egli lo faccia) i suoi sostenitori in filosofia sarebbero meno tormentati. Non riesco a vedere in che modo un atteggiamento fenomenalista così definito possa essere razionale in psicologia o in qualsiasi altra scienza speciale eccetto che come l'atteggiamento di un uomo che indaghi per fini utilitaristici.

Visto storicamente come una teoria che intenda offrire più che semplice conoscenza economica della mente, la psicologia introspettiva è un ibrido instabile. È empirismo con un elemento spurio da più vecchie considerazioni filosofiche della mente, ed è aperto ad

⁸ Vedi il *Manual of Psychology*, 3^a ed., 1913, Cap. I, pgr. 1-3.

⁹ "A Defence of Phenomenalism in Psychology", in *Collected Essays*, 1935, Vol. II, p. 365.

attacchi da entrambi i lati. Esaminato come il primo approccio dell'agente economico ad un problema pratico, pare che evidenzi la possibilità di ottenere un'utile informazione ponendosi da un punto di vista che non è semplicemente quello da cui un uomo direttamente conosce un oggetto distinto da sé. Se ciò sembra creare perplessità, bisogna ricordare che io ho sostenuto, non che l'agente economico sia un puro empirista, ma che l'empirismo puro è un tentativo di filosofare considerando reale solo ciò che corrisponde a quanto l'agente economico riesce a vedere come effettivamente esterno a se stesso. Qualunque teoria psicologia l'agente economico propriamente adottata, non perde di vista i modi relativamente "soggettivi" della sua esperienza, e se davvero riesce a conoscere la propria mente, o per analogia la mente di un altro uomo, come un oggetto, anche in questo caso egli comprende quell'oggetto solo per riferimento all'esperienza "soggettiva". L'agente economico è soltanto un'astrazione, ma è un'astrazione meno vuota di quella dell'osservatore economico: c'è in lui più scienza pura o pura filosofia empirica. In ogni caso non è necessario intrattenerci ancora sulle ambiguità del metodo introspettivo. Esso è stato a lungo tormentato dalla bufera del criticismo empirico contemporaneo, che probabilmente non potrà mai evitare definitivamente.

Tutti sanno che osservando il comportamento degli altri uomini si può avere qualche idea di come agiranno, e nessun psicologo si è basato completamente sull'introspezione. Ma se l'agente economico in seguito diventa comportamentista eviterà in tutto l'introspezione come un mito infondato. Il vero metodo comportamentista, sorgendo dal malcontento per il fallimento dell'introspezione a fornire un oggetto scientificamente osservabile e misurabile che possa essere sottoposto a esperimento, è spietato nella ricerca di un simile oggetto, e la sicurezza in se stesso è andata aumentando in proporzione allo sviluppo dell'apparato scientifico destinato a questo scopo. Il comportamentista, dunque, ha trovato il proprio oggetto? Se sì, qual è?

Due osservazioni determinano l'atteggiamento generale del comportamentista. Egli osserva che le operazioni di una mente sono spesso, forse sempre, stimulate da o attraverso il corpo. Osserva anche che le considerazioni che gli uomini, non escluso se stesso, fanno dopo aver cercato di riflettere, con qualsiasi mezzo, sulla loro esperienza personale sono altamente soggette ad errore. Ciò lo spinge a studiare il comportamento esteriore e visibile non solo degli uomini ma anche degli altri animali. Almeno i bruti non possono ingannarlo con le parole, ed è portato a sperare che le sue conclusioni in questo

campo possano poggiare anche sui processi della mente umana. In tale impresa egli ha l'aiuto del fisiologo e dell'anatomista, cioè, dell'osservatore economico, che ha iniziato a investigare l'organismo, umano o animale, per salvaguardare la salute. Ha continuamente in mente la figura dell'arco del riflesso: gli organi sensoriali ricevono stimoli dal loro ambiente entro o fuori del corpo, fasci di fibre nervose che trasmettono gli impulsi elettrici che agitano secondo disegni complessi ma localizzati i diecimila e più milioni di neuroni del cervello, finché questi in risposta trasmettono attraverso fibre nervose efferenti gli impulsi che si trasformano in azione muscolare. Il quadro, sebbene già molto complicato, è ancora lontano dall'essere completo, ma raffigura un originale che è in linea di principio continuamente aperto all'indagine scientifica, e sembra non vi sia alcuna base teoretica per negare che potrebbe essere completato.

All'uomo comune, e anche a molti eminenti fisiologi - Sherrington, Lord Adrian, Dr. Penfield, per esempio - tale quadro sembra presentare un vecchio, difficile, e forse insolubile problema: Che specie di transizione si verifica tra questi impulsi afferenti e la mente che in base ad essi risponde pensando, desiderando, e trasmettendo nuovi impulsi per produrre movimenti fisici? Che cosa, in breve, si deve pensare della consapevolezza? Una possibile risposta filosofica, sebbene difficilmente completa, è dire che la domanda è senza senso, o almeno formulata in modo sbagliato, in quanto essa implica una relazione causale tra un sistema fisico e una mente o una consapevolezza che non è fisica; che tra qualsiasi specie di causa ed effetto ci deve essere una certa affinità; che in questo caso non può essere rinvenuta nessuna comunanza di tal genere. La risposta del completo comportamentista è molto simile nell'implicazione sostanziale, quantunque differente nella forma in quanto egli non è un filosofo nemmeno nei suoi momenti di libertà, bensì un psicologo empirico. La sua risposta, inoltre, se lo scopo della psicologia empirica è pratico, è sostanzialmente corretta, anche se senza tale chiarimento credo che sia senza senso. Il comportamentista risponde, in qualche modo seguendo la maniera di Hume, che la sua osservazione del comportamento umano e animale gli dà la possibilità di predire e controllare con sufficiente successo, ma che non gli presenta mai una mente o una consapevolezza come quella che l'introspezionista pretende di incontrare, mai gli presenta qualcosa che è assolutamente differente nel genere dai movimenti visibili di un organismo. In breve, risolvere il problema del rapporto tra una mente e l'avanti e indietro dell'impulso nervoso negando esistenza distinta alla mente. Per esempio, sosterrà che il

pensare non è niente di più della sua fisica espressione in linguaggio. Esso è semplicemente il movimento muscolare che è pienamente realizzato nel parlare ad alta voce e incompleto nel parlare in silenzio a se stesso; è una parte del comportamento attivo o, più esattamente, reattivo dell'uomo.

Se si obiettasse che sviluppare una psicologia su tali basi sarebbe semplicemente rifare il lavoro dell'anatomista, del fisiologo, e del neurologo, il sostenitore del behaviourismo risponderebbe che, sebbene queste discipline gli siano indispensabili, lo studio del comportamento ha tuttavia il suo campo propriamente peculiare. L'esperimento di Pavlov che un cane affamato emetterà saliva successivamente nella presenza del (a) cibo, (b) cibo e un campanello che suona, (c) un campanello che suona senza il cibo, ha portato alla scoperta che un bambino è soggetto in confronto ad un numero limitato di tipi di riflesso condizionato, ma che questi vanno soggetti a complicarsi indefinitamente man mano che il bambino cresce. Un riflesso semplice molto raramente da sè diventa una monotona abitudine di reazione automatica. Molto più spesso un secondo stimolo si associa al primo e dopo un certo tempo provoca la stessa risposta persino in assenza del primo. Il continuo cambiamento dello stimolo condizionante per associazione e sostituzione costantemente modifica e varia la risposta di un uomo o di un bruto. In linea di principio possiamo spiegare in questi termini tutto ciò che gli uomini fanno nell'arco della loro vita; possiamo predire ciò che particolari uomini faranno; possiamo attraverso una deliberata modifica e sostituzione degli stimoli esercitare un considerevole controllo sulle azioni almeno dei bruti animali e dei bambini.

Il carattere pratico di questa dottrina è molto evidente. La cognizione, per esempio, non è semplicemente ridotta (come fa pure l'introspezionista) a eventi astratti da qualsiasi riferimento alla verità o falsità; diventa un movimento muscolare osservabile direttamente quando un uomo parla ad alta voce, e almeno in linea di principio durante i suoi "momenti di pensiero dolcemente silenzioso". E poichè niente di più vicino all'azione del movimento fisico e del cambiamento può essere osservato e misurato scientificamente, il behaviourismo in modo del tutto consistente riduce l'azione umana a reazione. È difficile vedere come si potrebbe arrivare più vicino a considerare la mente un oggetto di conoscenza scientifica. All'inizio tale insegnamento scioccò persino gli psicologi empirici - J. B. Watson è stato forse il solo behaviourista convinto - ma dalla prima guerra mondiale in poi la richiesta di ogni specie di psicologia applicata

è aumentata velocemente, e con essa l'uso e il successo dell'approccio comportamentista. Soltanto la psicanalisi, un'altra attività tecnica con la sua specifica mitologia pratica, ha avuto un analogo successo, pur non essendo essenzialmente in competizione con essa¹⁰.

La discussione sulla psicologia empirica ci ha portato ben al di là del diciannovesimo secolo fino al ventesimo, e fornisce un appropriato ponte di transizione alla filosofia empirica contemporanea. Quando attraversiamo il ponte ci troviamo in un groviglio di controversie filosofiche che rivelano la propria assimilazione alla scienza persino col servirsi in gran parte di saltuari articoli su riviste. Ma credo che non vi sia molta incertezza su quale dovrebbe essere considerata la figura centrale, e il nostro compito di critici sarà dei più facili perchè è un uomo ancora abbastanza di vecchio stampo da affidarsi molto frequentemente ai libri.

Per molti anni Mr. Bertrand Russell è stata la figura che ha esercitato maggiore influenza in ogni campo della filosofia britannica. Se i discepoli lo hanno superato ciò è dovuto soprattutto al fatto che egli ha indicato loro la strada. Anche a parte i suoi viaggi nel mondo della matematica e della fisica, le sue speculazioni hanno sempre avuto un ampio contesto. Fu educato in un'atmosfera aristocratica, sebbene non conservatrice, ma il suo proprio liberalismo lo ha portato ad allontanarsi quanto più legalmente possibile dall'aristocrazia. Il suo adolescenziale interesse per la religione era appassionato. All'inizio è stato hegeliano, ma il realista sostenitore del senso comune, G. E. Moore, dissipa la sua già debole fede in Hegel. Si diletta ancora nel mondo eterno delle Forme di Platone, ma allora impara da Wittgenstein, sebbene con fatica, a considerare la matematica come costituita da nient'altro che tautologie. Così Mr. Russell bistratta il mondo spirituale un bel pò prima di incominciare a produrre concezioni filosofiche proprie, e nel farlo non ha avuto mai paura di cambiare idea. Forse possiamo spiegare come segue l'ampio schema della sua *Weltanschauung* ("filosofia" nel suo significato della parola sarebbe qui un termine troppo limitato), se tuttavia la giudichiamo consistente è un'altra questione. Tutto ciò che può essere conosciuto può essere conosciuto per mezzo della scienza, e l'empirismo analitico contemporaneo, che ha incorporato la matematica e sviluppato una potente tecnica logica, può rispetto a certi problemi

¹⁰ La psicanalisi, tuttavia, ha uno specifico interesse filosofico, in quanto cerca di graduare la mente in strati. Fu una felice combinazione che Freud non fosse un attento studioso della psicologia empirica ortodossa.

<<pervenire a risposte definite che hanno la qualità della scienza piuttosto che della filosofia >>¹¹. Ma nel campo dei valori ultimi, tradizionalmente inclusi nella filosofia, i metodi della scienza sono inadeguati, solo la scienza, per esempio, non può provare che è male godere infliggendo la crudeltà. I valori ultimi sono al di fuori della provincia della scienza e sono, legittimamente, oggetto del sentimento. A ciò dobbiamo aggiungere la confessione di Mr. Russell che egli ha sempre ardentemente desiderato giustificare i sentimenti di paura ispirati da certe cose che sembrano essere fuori dalla vita umana - il cielo stellato, la vastità dell'universo scientifico, l'edificio della verità impersonale, specialmente la matematica - ma ciononostante deve confessare di essere intellettualmente un umanista. << Quelli, egli scrive, che tentano di fare una religione dell'umanesimo, che non riconosce niente più grande dell'uomo, non soddisfano le mie emozioni. E ciononostante non riesco a credere che, nel mondo conosciuto, non vi sia niente cui possa dar valore al di fuori degli esseri umani, e, in un grado inferiore, degli animali. Non i cieli stellati, ma il loro effetto sugli uomini che li percepiscono, hanno valore; ammirare l'universo per la sua misura è abietto e assurdo; la verità impersonale e non umana si rivela una delusione. Pertanto il mio intelletto è con gli umanisti, sebbene le mie emozioni si ribellano violentemente. In questo senso, le "consolazioni della filosofia" non sono per me >>¹⁴.

Incomincerò la Seconda Parte di questo libro, che conterrà saggi di filosofia contemporanea, con ciò che può sembrare un resoconto sproporzionatamente ricco di *Analysis of Mind* di Mr. Russell. Questi è l'unico superstite della scuola analitica da lui fondata che non abbia totalmente rifiutato la metafisica ed abbia prodotto un qualche sistema filosofico. Dopo di lui, e in gran parte a causa di tendenze già forti nel suo lavoro, la metafisica ed il sistema virtualmente svaniscono nel puro metodo. È, tuttavia, impossibile spiegare un metodo senza il riferimento iniziale ad un sistema, in quanto in filosofia il metodo è un'astrazione dal sistema a inintelligibile senza di esso, al di là delle supposizioni dei puri "metodologi". È, infatti, proprio questo sforzo cosciente e deliberato a separare completamente il metodo dal sistema che segna l'inizio del nuovo empirismo,

¹¹ Vedi *A History of Western Philosophy*, cit., pp. 862-3, alla quale mi rifaccio. "Filosofia" qui chiaramente significa filosofia tradizionale.

¹⁴ Vedi *The Philosophy of Bertrand Russell* (Library of living Philosophers), Evanston, Illinois, 1946, 2^a ed., Vol. V, pp. 19- 20. Cfr. anche p. 35 in alto. Proprio non so come l'intelletto di Mr. Russell possa seguire gli umanisti se egli basa i valori ultimi sul sentimento. Oppure è una concessione emotiva alla matematica?

ed io non conosco nessun altro libro che mostri così chiaramente il procedere della separazione come *The Analysis of Mind*. Appare subito dopo la prima guerra mondiale. Che Mr. Russell possa ora non pensare precisamente ciò che pensava quasi quarant'anni fa non ha nessuna rilevanza per il nostro scopo. La sua *Analysis of Mind* è una chiave essenziale allo spirito della nostra triste età.

SEZIONE II

LA FILOSOFIA ANALITICA

CAPITOLO V

L'ATOMISMO LOGICO E LA MENTE (¹)

La concezione di Mr. Russell della mente deriva filosoficamente da Hume, sebbene vi siano evidenti residui di Locke. È molto simile a quella degli psicologi di cui abbiamo parlato nell'ultimo capitolo; in verità, sebbene Mr. Russell dichiarò di essere interessato alla psicologia più per la luce che essa può gettare sul problema della conoscenza che per se stessa^[1], la sua *Analysis of Mind* è in larga misura uno sviluppo critico delle loro dottrine sulla base della sua specifica filosofia della fisica. Egli è, tuttavia, molto più esplicito di Hume o degli psicologi in quanto al metodo che propone di usare, e in ciò è il principale interesse di tutti i suoi lavori filosofici. La sua filosofia ha come scopo precipuo la giustificazione della matematica e della fisica, e poichè l'ha chiamata filosofia dell'analisi, dobbiamo cercare di scoprire cosa intende per analisi prima di seguirlo nell'analisi della mente. La sua fonte di ispirazione è la matematica, e stabilisce la generale natura dell'analisi matematica abbastanza chiaramente all'inizio della sua *Introduction to Mathematical Philosophy*.

Possiamo iniziare, dice Mr. Russell, o dalle più familiari nozioni di matematica e procedere deduttivamente per costruzione verso una sempre maggiore complessità dagli integrali, per esempio, alle frazioni, ai numeri reali, ai numeri complessi, e dall'addizione e dalla moltiplicazione alla differenziazione, all'integrazione, e alla matematica pura. Oppure possiamo procedere nella direzione opposta con l'analisi verso una maggiore astrattezza e semplicità logica, in cerca di idee e principi più generali con i quali possiamo definire o dedurre ciò che era il nostro punto di partenza. Quando i geometri greci passarono da regole empiriche di agrimensura alle proposizioni generali che le giustificavano, e quindi agli assiomi e postulati di Euclide, essi seguivano questo secondo corso analitico, e il loro procedimento,

¹ *Analysis of Mind*, p. 15. Sul problema di come egli pone in rapporto la psicologia e la teoria della conoscenza vedi p. 115.

paragonato alle deduzioni di Euclide, è filosofico piuttosto che strettamente matematico. Così analizzando le nostre nozioni matematiche ordinarie, dice Mr. Russell, «< acquisiamo nuovo intuito, nuovi poteri, ed i mezzi per raggiungere soluzioni matematiche completamente nuove, adottando nuovi punti di partenza dopo il nostro viaggio nel passato>>².

A questo punto sembra necessaria una parola di oculato commento. Presumibilmente questi nuovi punti di partenza sono deduttivi e portano in linea di principio ad una matematica ancora superiore, per esempio, a quella raggiunta con la precedente deduzione dagli integrali alle frazioni, ecc. Ma questa nuova impresa deduttiva, sebbene sia costruttiva e, secondo me, "sintetica", deve ancora (ne sono convinto) rimanere al livello dell'astrazione raggiunta dall'analisi che l'ha preceduta e resa possibile. Non sia mai che la pura ignoranza metta in dubbio la proprietà o il successo del procedimento matematico, tuttavia, è senz'altro evidente che una matematica pura non è superata da una più elevata perchè quest'ultima dia una visione insieme più completa e soddisfacente di ciò che era originariamente sottoposto ad analisi, bensì perchè essa rivela più chiaramente alcune proprietà dell'originale che è utile conoscere³. Un'equazione non è l'intera natura di una curva, anche se la deduzione in termini di equazioni raggiunte dall'analisi delle curve dia un così penetrante intuito delle rilevanti proprietà delle curve che in seguito permetterà una nuova predizione nel mondo della fisica. È proprio certo che un integrale non è altro che una classe di classi? Inoltre, anche se l'analisi e la costruzione matematica fossero puramente teoretiche, rimarrebbe ancora da chiedere se l'analisi della mente, nel senso stesso di analisi, ci renda o possa renderci capaci di acquisire fresco intuito, nuovi poteri, ed i mezzi per raggiungere obiettivi mentali interamente nuovi adottando nuovi punti di partenza dopo il nostro viaggio nel passato.

Parlando di Mr. Russell non si dovrebbe mai dimenticare la sua convinzione che il solipsismo non può essere superato dalla logica. Tuttavia, la sua teoria dell'intelletto, come quella di Locke, è apparentemente causale, e faremo meglio ad iniziare con l'esaminare il suo modo di considerare la causalità nella scienza, innanzitutto nella

² *Introduction to Mathematical Philosophy*, 2^a ed., 1920, p. 2. La geometria cartesiana è, suppongo, un regresso analitico rispetto a Euclide seguito da una nuova costruzione.

³ E le rende più docili risolvendo al suo livello problemi fino allora insolvibili.

fisica⁴. Impariamo che la legge della causalità è tuttora il filone principale della ricerca e dell'interpretazione scientifica, ma è stato molto attenuato dall'analisi col passare del tempo. Non si crede più che causalità significhi produzione, e nemmeno cambiamento nell'accidente di una sostanza dovuto al cambiamento nell'accidente di un'altra. Nella fisica moderna⁵ l'approssimazione più vicina alla vecchia idea di causa ed effetto è la generalizzazione empirica che riguarda i fenomeni osservati e stabilisce che l'evento B di solito segue l'evento A. Non si sostiene che B deve seguire A o che B non sia altro che l'antecedente quasi invariabile di A. Tali generalizzazioni sopravvivono come dati per leggi più precise, ma persino questo mutilato relitto di causalità non sopporta un'attenta analisi. I due eventi devono essere contigui nel tempo; altrimenti qualche altro evento potrebbe intervenire per ostacolare l'effetto sperato. Infatti, ogni evento osservabile se analizzato si rivela un processo continuo, ed in ogni supposto caso di causa ed effetto possiamo ricavare una per una le prime sezioni dell'evento antecedente come non veramente parti della causa, perchè ciò che è accaduto successivamente potrebbe essere un evento del tutto inaspettato. Ingoiare arsenico, per prendere l'esempio di Mr. Russell⁶, può non essere la vera causa della morte di un uomo, nè può esserlo persino il successivo penultimo stadio del collasso fisiologico, perchè potrebbe essere stato sparato alla testa all'ultimo momento. L'effetto come processo può similmente essere ricondotto al punto di contatto con la causa: il corpo potrebbe essere ridotto in pezzi da una bomba al momento che più vi piace dopo la morte. Quindi, la legge di causalità, per andare subito al punto, non può fare altro che stabilire la direzione di un cambiamento ad ogni istante in termini di un'equazione di differenze. Per esempio, si può solo stabilire quale sarebbe in date circostanze l'accelerazione di una particella, non dove sarà a un dato momento. Ma ciò significa che ora stiamo trattando la continuità nel campo degli infinitesimali, e queste leggi più rigide non sono nè verificabili con l'osservazione nè su qualsiasi altra base certamente vere. La continuità, inoltre, se la teoria dei quanti regge, può essere solo apparente, e se ciò è vero teoreticamente preveniamo ad un evento che non è un processo.

⁴ Vedi *Analysis of Mind*, in particolare il Capitolo V. La concezione della causalità di Mr. Russell da allora non è rimasta perfettamente costante, ma ciò non ha alcun rilievo per noi.

⁵ Mr. Russell scrive nel 1921.

⁶ *Ivi*, p. 94.

Dunque, le leggi che uniscono gli eventi sono del generico tipo descritto, e Mr. Russell si prepara a costruire con esse un mondo psicologico, o ciò che ordinariamente potrebbe essere definito un mondo di spirito e materia. Suoi costituenti saranno quegli eventi che (a) meglio sopravvivono alla prova del dubbio cartesiano⁷, e (b) sono minimi nel senso che essi sono i costituenti più elementari ai quali al momento sembra che il mondo possa essere ridotto. L'evento che meglio soddisfa queste condizioni è una "sensazione", un termine di cui, per ragioni che saranno subito chiare⁸, non possiamo chiedere se voglia dire un atto o un dato. Tuttavia, certi altri eventi, sebbene persino più dubbi devono essere pure inclusi tra questi costituenti atomici, precisamente (1) eventi (se ve ne sono) che non sono sperimentati e perciò non sono sensazioni, ma sono considerati come simili a e continui con quanto è direttamente dato nel senso-sensibilia, infatti⁹; e (2) immagini psichiche. Ciò introduce una differenza di specie tra le leggi di causalità, poichè Mr. Russell sostiene che le immagini obbediscono a peculiari leggi psichiche di causalità¹⁰, sebbene sia attento, persino ansioso, di misurarsi col rasoio di Occam e ammettere che col tempo leggi fisiche possano sostituirle¹¹. Nel frattempo dobbiamo sostenere che le immagini obbediscono soltanto a leggi psicologiche, mentre le sensazioni obbediscono ora a leggi psicologiche ora a leggi fisiche, senza alcun cambiamento del carattere intrinseco e semplicemente a seconda delle relazioni in cui si trovano.

Tali costituenti, atomici fino al punto che l'odierna analisi può

⁷ Cioè, quelli che, se ignoriamo proposizioni di logica, sono in cima ad una gerarchia di elementi incerti. Cfr., per esempio, *Our Knowledge of the External World*, 1914, pp. 70 e seguenti.

⁸ Vedi p. 121, nota 15.

⁹ Mr. Russell non usa questo termine in *Analysis of Mind*, ma esprime ciò che egli vuol dire. Bisogna ricordare che per Mr. Russell, un sensibile, per diventare una effettiva sensazione, muta solo le sue relazioni e non l'intrinseco carattere mentale. Mr. Russell mostra, infatti, la sua vera derivazione da Hume considerando tutte le relazioni come esterne ai loro termini. In *Analysis of Mind* egli è pronto ad usare la parola "apparenza" sia per sensibile che per effettiva sensazione; vedi p. 90.

¹⁰ Presumibilmente queste sono generalizzazioni empiriche che teoreticamente potrebbero diventare dati per il più esatto tipo di legge di causalità.

¹¹ Dell'uso del rasoio di Occam, tanto religiosamente venerato dai filosofi contemporanei, Mr. Russell commenta in modo interessante: «Non vi è alcun ottimo motivo per supporre che una legge semplice sia più vera di una legge complessa, sebbene vi sia buon motivo per assumere una legge semplice nella *pratica* scientifica, come ipotesi di lavoro, se spiega i fatti quanto un'altra che è meno semplice». *Analysis of Mind*, p. 132. Il corsivo è di Russell.

sostenere, sono tutti evanescenti, ma occupano, mentre esistono, "una regione dello spazio-tempo che è piccola in tutte e quattro le dimensioni", anche se non hanno reciprocamente parti esterne¹². L'usuale e generico termine di Mr. Russell per essi è "particolari", e la loro specificazione in tre tipi diventa, forse, più chiara quando apprendiamo che la "stoffa" del mondo russelliano non è né materiale né mentale, ma un "materiale neutro" di cui sono fatti sia il mondo mentale che materiale¹³. Ecco come, almeno così pare, un'immagine può essere puramente psichica, un sensibile puramente fisico, ed una sensazione materiale in una relazione e psichica in un'altra.

In questo mondo russelliano niente può essere "spiegato" salvo che riducendo leggi di causalità particolari ad altre più generali. Ogni aggruppamento fisico o psichico di particolari, ogni sistematizzazione, cioè, di particolari secondo leggi causali, come, per esempio, un pezzo di materia o di mente, è una "costruzione logica", qualcosa di derivato e non empiricamente dato, per cui "invenzione logica" è qualche volta offerto da Mr. Russell come sinonimo. Morris Weitz raccoglie circa venti "costruzioni" fisiche e psicologiche dagli scritti di Mr. Russell: "spazio", "cosa" o "materia", "punto", "istante", "serie qualitative", "spazio-tempo", "intervallo", "quantum" (dovremmo aggiungere, io credo, "protone" ed "elettrone"), e in psicologia "istinto", "abitudine", "desiderio", "sentimento", "percezione", "memoria", "concetto", "pensiero", "credenza", "emozione", "volontà", e "consapevolezza"¹⁴. Per Mr. Russell la massima di Occam è fondamentale nella filosofia scientifica, e da buon empirista egli critica sempre aspramente ciò che è più lontano dai sensi. Egli offre "costruzioni logiche" per il principio che una costruzione basata su entità conosciute, sebbene non sia qualcosa effettivamente sperimentato e pertanto oggetto di conoscenza diretta, è sempre preferibile ad un'inferenza basata su entità sconosciute, perchè è più in alto nella gerarchia delle cose dubitabili¹⁵.

La natura di una costruzione logica sarà più chiara quando discuteremo delle dottrine linguistiche e logiche di Mr. Russell. Intanto

¹² Vedi *Analysis of Mind* p. 286, dove questo è detto degli eventi nel mondo fisico. Presumo che si applichi anche alle effettive sensazioni e alle immagini.

¹³ Il monismo neutrale di Mr. Russell è derivato in larga parte da William James e dai Nuovi Realisti Americani.

¹⁴ Vedi *The Philosophy of Bertrand Russell*, nota a p. 108. L'articolo di Weitz è molto utile. La sua lista non è esauriente.

¹⁵ Un "soggetto di esperienza" è una costruzione logica, ed è ora chiaro perchè la "sensazione" non può essere definita "atto" o "dato"; vedi p. 88(?) e *Analysis of Mind*, p. 142.

sarà utile notare la sua riduzione della "cosa fisica" del senso-comune ad una costruzione logica. Quando alcune persone "vedono" un tavolo simultaneamente ognuna di esse vede qualcosa di diverso. È naturale ma sbagliato dire che vi è realmente un tavolo che è la causa comune di tutte le apparenze che esso presenta a diversi osservatori. Un simile tavolo non può essere osservato; perciò, deve essere un'ipotesi o una costruzione. La causa è un concetto troppo dubbio per sopportare il peso di un'inferenza da qualcosa che per sua propria natura non può essere osservato. Pertanto, è meglio sostenere che il tavolo "reale" è il complesso di tutte le diverse sensazioni degli osservatori, insieme con alcuni sensibilia. Mr. Russell definisce queste sensazioni degli osservatori anche come "apparenze", e come ciò che << sarebbe naturalmente chiamato "aspetti" del tavolo da differenti punti di vista >>¹⁶. Ma spiega che la parola "apparenza" è usata per brevità, e non significa qualcosa che deve apparire a qualcuno, bensì un evento in un determinato luogo che è collegato con un oggetto fisico. Una stella, per esempio, può essere vista e/o fotografata da un determinato luogo, perchè trasmette luce ad una determinata velocità. Ciò significa che all'occhio (o alla lastra sensitiva) in connessione con la stella succede qualcosa che, per un'ipotesi ora piuttosto antiquata, sarebbe definita vibrazione trasversale dell'etere. Pertanto, un particolare evento in un luogo avente un organismo percipiente è insieme (a) un evento connesso con la stella, (b) un'apparenza, è (c) una sensazione. Ma (a), (b), e (c) sono tutti caratteri del particolare qua costituente della stella. È una parte della natura della stella di apparire ed essere percepita, sebbene la stella abbia anche altri particolari costituenti, precisamente gli eventi connessi con essa in tutti i luoghi compresi nel raggio della sua luce dove un organismo percipiente potrebbe teoricamente essere presente ma in effetti non lo è. Questo materiale neutrale è qui organizzato in eventi mentali, sensazioni, e lì in eventi materiali, ed entrambi sono costituenti della stella come costruzione logica. Un oggetto fisico o un pezzo di materia può essere approssimativamente definito come la collezione di tutti questi particolari correlati che il senso comune considererebbe come i suoi effetti o apparenze in differenti luoghi. Ma a questo punto Mr. Russell tenta una definizione più completa. Data una qualsiasi apparenza X di un oggetto, possiamo costruire un sistema di apparenze a cui apparterebbe considerando solo le leggi della prospettiva. Ma tra X e l'oggetto il mezzo è deviante in misura decrescente man mano

¹⁶ Vedi *Analysis of Mind*, pp. 98-101.

che ci avviciniamo all'oggetto. La serie di sistemi costruiti per ciascun luogo in cui ci imbattiamo tende ad un sistema finale dove non vi sia più distorsione, e tale sistema può essere preso per scopi della fisica come la definizione dell'oggetto fisico o pezzo di materia cui ci riferiamo¹⁷.

Possiamo ora considerare l'aspetto psicologico del mondo russelliano. Il mutamento nell'apparenza di un oggetto in un dato posto si verifica o (i) attraverso il mutamento nel mezzo, nel qual caso esso è solamente parziale ed è minimo in luoghi vicini all'oggetto; o (ii) attraverso mutamenti che noi attribuiamo all'oggetto stesso, nel qual caso tutte o quasi le apparenze dell'oggetto subiscono un correlato cambiamento. Questo è il tipo di mutamento principalmente trattato dalla fisica, che stabilisce la maggior parte delle sue leggi fondamentali in termini di materia. La psicologia, invece, non tratta di sistemi di apparenze particolari prese quali oggetti, ma direttamente di alcuni di tali particolari. Le percezioni, ad esempio, sono apparenze di oggetti in cui gli organi di senso ed il cervello costituiscono una parte dell'interveniente mezzo, ed essi interessano lo psicologo per se stessi. Mentre il fisico classifica particolari collezionando le apparenze di un oggetto da luoghi differenti, lo psicologo li classifica mettendo insieme le simultanee apparenze di oggetti differenti dallo stesso luogo, e non costruisce un oggetto fisico, bensì una "prospettiva", che è costituita da tutte le percezioni di un dato uomo in un dato tempo. Inoltre, le leggi di causalità che regolano queste particolari apparenze differiscono dalle leggi della fisica, che trattano oggetti, ininterrotti sistemi di particolari, come unità causali.

<< Il materiale della nostra vita mentale, dice Mr. Russell, come opposto alle sue relazioni e struttura, è interamente costituito da sensazioni e immagini >>¹⁸. Le sensazioni, come abbiamo appena visto, possono essere sia "materiali" sia "mentali", e sono, dunque, soggette sia alle leggi fisiche che psichiche. Le immagini sono puramente mentali. Non hanno alcun intrinseco riferimento ad un oggetto, e sono soggette soltanto alle leggi psicologiche dell'associazionismo. Le sensazioni e le immagini possono essere distinte solo per il loro diverso comportamento causale: le sensazioni sono causate da uno stimolo esterno al cervello, le immagini da un'associazione con una sensazione. Mr. Russell è pertanto, anche se con riserve, un comportamentista, piuttosto che un introspezionista. Le immagini non

¹⁷ *Ivi*, pp. 106-7.

¹⁸ *Ivi*, pp. 109.

obbediscono a leggi fisiche (anche solo per il fatto di essere spesso localizzate in luoghi già fisicamente occupati), e sono "private". Ma possono essere conosciute scientificamente, perchè il privato è una questione di gradualità. Da un lato, persino le sensazioni ottiche sono in un senso private, e le sensazioni ottiche di un osservatore devono, per essere conosciute, essere correlate con quelle di altri osservatori.

Dall'altro lato, le sensazioni corporee, che sembrano essere molto private, teoreticamente possono essere correlate con l'aiuto della fisiologia.

A questo punto Mr. Russell sostiene di poter "costruire" dalle sensazioni e dalle immagini fenomeni mentali come la percezione, la memoria, il linguaggio, ed il significato, il pensiero, la fede, la verità, e la falsità, l'emozione, e la volontà¹⁹. Faremo meglio ad incominciare con la sua generale analisi dei "fenomeni mnemici". La memoria, in un ampio significato del termine, segna il limite per Mr. Russell tra il regno della fisica ed il mondo degli organismi viventi. I "fenomeni mnemici", di cui la memoria in senso stretto ne rappresenta solo uno, si manifestano persino nelle piante, e come classe includono quasi tutto ciò che interessa lo psicologo empirico eccetto le sensazioni e, io credo, l'istinto. La loro peculiare caratteristica è che gli eventi passati così come gli stimoli presenti e la presente condizione dell'organismo, per quanto ci è dato constatare, rientrano nella causa prossima, non solo remota, della risposta²⁰.

Ciò si applica alle abitudini acquisite; alle immagini in quanto copie di sensazioni; all'associazione, che è essenzialmente abitudine; a tutti gli elementi non dovuti a sensazione nella percezione con cui suppliamo all'insufficienza del suo centro sensitivo; alla memoria propriamente detta, che è conoscenza definita di un evento passato della propria esperienza; ed infine all'"esperienza" nel senso in cui modifica il comportamento.

La legge generale della causalità mnemica si rifà, molto evidentemente, al cane di Pavlov che secerne saliva. Se uno stimolo complesso ha causato una risposta complessa, una parte dello stimolo può in una successiva occasione provocare l'intera risposta. Mr.

¹⁹ Questo è presumibilmente il punto in cui, dopo l'"analisi" della mente, la deduzione dovrebbe iniziare (vedi p. 86), ma Mr. Russell continua ad "analizzare" concetti ordinari di operazioni mentali. È, davvero, non sempre facile stabilire dal comportamento di Mr. Russell quando sta "analizzando" e quando "costruendo", sebbene il suo preciso risultato sia sempre abbastanza distruttivo.

²⁰ *Ivi*, p. 77.

Russell giustifica l'inclusione di un evento passato come parte di una causa prossima per il fatto che in campo scientifico una legge di causalità non è altro che una osservata uniformità di cambiamento, e richiederne una spiegazione al di là di una sua inclusione in una legge più ampia è senza senso. Di conseguenza obiettare aprioristicamente che ciò che ha cessato di esistere non può essere una causa presente sarebbe riintrodurre un vecchio e falso concetto metafisico di causa ed effetto. Scientificamente, la legge è sufficientemente giustificata dall'osservata uniformità di sequenza tra la passata scottatura del bambino e la sua presente paura per il fuoco, o tra la passata salivazione del cane messo di fronte al cibo e al campanello insieme e la presente salivazione in presenza del campanello senza il cibo. Mr. Russell è pronto ad ammettere che la teoria dell'*engram**, che ritiene che la risposta sia interamente dovuta ad un cambiamento del cervello indotto dall'esperienza passata, potrebbe un giorno essere verificata, ma egli preferisce la causalità mnemica come al momento meno ipotetica, ed anche perchè evita qualsiasi bisogno di supporre che la conoscenza, le immagini, i ricordi, ecc., possano essere obliati in una condizione mentale latente e inosservabile.

Possiamo ora esaminare meglio alcuni di questi fenomeni mnemici. Per arrivare ad una definizione della percezione, Mr. Russell parte dalla fisica. Una "cosa momentanea" è un complesso di aspetti più o meno simultanei messi insieme secondo le leggi di prospettiva. La cosa stessa è la serie di questi complessi raccolti secondo le leggi della dinamica, e perciò si può dire che abbia una "biografia". Ma, al contrario, si potrebbe raccogliere una serie di aspetti successivi messi in relazione dalla dinamica, e poi formare il complesso di queste serie secondo le leggi di prospettiva. Per esempio, si potrebbe raccogliere la serie degli aspetti o apparenze successive di un attore ad uno spettatore, ripetere il processo per ogni altro spettatore, e formare il complesso di queste serie. Se la mente di un uomo fosse occupata con un singolo aspetto-sensazione alla volta, potremmo definire questa sensazione come la sua

* *Engram* è un cambiamento nel tessuto nervoso del cervello che può essere ereditato in quanto diventa una risposta stabile dell'organismo. È riproposta come teoria nel 1908 in *Mind* XVII 275 da Forel che la eredita da Semon. Nel 1921 L. Simon ripropone il termine attribuendovi il significato di risposta permanente di un organismo ad uno stimolo. Lo usano nel 1923 Ogden e Richards, nel 1925 C. Fox, nel 1927 Joad, nel 1951 G. Humphrey, e nel 1967 il termine appare ancora nel *New Scientist*, 27 luglio 206/1. [N.d.T.].

prospettiva e la serie correlata dinamicamente, di cui essa era un membro, come la sua biografia. E infatti, la sua momentanea prospettiva, è un complesso di aspetti di diverse cose, e dovrebbe, pertanto, essere definita come il complesso di particolari simultanei con una data sensazione. La simultaneità non è in questo campo, come si potrebbe pensare, una condizione troppo slegata dal resto: il complesso di aspetti non include l'intero mondo in quel momento, in quanto per il principio della relatività il tempo è legato ad un determinato luogo, in questo caso alla mente di un solo uomo. La biografia di un uomo può di conseguenza essere definita come il complesso di particolari simultanei, o precedenti o successivi, alla sensazione data²¹.

Mr. Russell preferisce omettere lo spazio e basarsi solo sul tempo in queste definizioni, perchè non è sicuro che la presenza di due aspetti nello stesso luogo possa essere definita soltanto secondo le leggi di prospettiva e di dinamica²². Tuttavia, egli ha precedentemente detto: << In ogni luogo ad ogni momento deve accadere una vasta molteplicità di cose, in particolare almeno una per ogni oggetto fisico che può essere visto o fotografato da quel luogo >>²³. Ma sebbene in questo modo egli esiti a considerare la mente come un luogo, in seguito procede verso una definizione fisica della percezione nella quale lo "spazio" rientra in una sorta di senso ambiguo²⁴. Ogni particolare considerato dalla fisica è un membro di due gruppi, cioè di quei particolari che costituiscono gli altri aspetti dello stesso oggetto fisico, e di quei particolari che hanno dirette relazioni temporali con il particolare dato. Per esempio, la mia sensazione quando guardo una stella, e allo stesso modo il punto rappresentante la stella su una lastra sensitiva, è un membro del (a) gruppo che è la stella ed è associato con lo spazio della stella, e (b) del gruppo che è la mia biografia, o quella della lastra sensitiva, ed è associata al mio spazio, o allo spazio della lastra. Pertanto, ogni particolare di quelli relativi alla fisica è associato con due spazi, (a) lo spazio di ciò di cui è un aspetto, che può essere definito il suo spazio "attivo", e (b) il suo spazio, che può essere definito spazio "passivo". Tuttavia, "attivo" e "passivo" qui non implicano niente in particolare di "mentale", poichè questa dualità è sostenuta nel campo puramente fisico. Tale distinzione tra il quasi-soggettivo ed il quasi-oggettivo; molto tipico dell'avvicinamento tentato da Mr. Russell della mente alla materia, ci mette in grado, senza allontanarci dalla fisica, di raccogliere e distinguere (a) tutti i

²¹ *Ivi*, p. 128.

²² *Ivi*, p. 127.

²³ *Ivi*, p. 100.

²⁴ *Ivi*, pp. 129 e seguenti.

particolari attivi in un dato luogo, e (b) tutti i particolari passivi in un dato luogo. (a), nel caso di un uomo, è il suo corpo o il suo cervello; (b) è la sua mente costituita di percezioni. Nel caso della fotografia, (a) è la lastra come la vede la fisica, e (b) è l'aspetto del cielo che essa fotografa. Possiamo ora muovere l'ultimo passo nei confini della fisica e definire una percezione come, << l'apparenza dell'oggetto da un luogo dove c'è un cervello... con organi di senso e nervi cosituenti parte del mezzo frapposto >>²⁵.

Psichicamente una percezione è molto più di ciò, in quanto tali apparenze di oggetti sono sia causa sia causati da fenomeni mnemici. Possono essere ricordate e associate; possono influenzare le nostre abitudini e causare immagini; sono esse stesse differenti da come sarebbero state se la nostra passata esperienza fosse stata differente. Teoreticamente possiamo distinguere entro la percezione il centro della sensazione dovuta all'oggetto e l'elemento mnemico dovuto alla passata esperienza. Nella pratica, però, ciò è spesso difficile. Inoltre, la percezione stessa è una esperienza vaga, perchè il mezzo può distorcere tanto un'apparenza che siamo costretti a trattarla per proprio conto. Costantemente consideriamo un intero ciò che il telescopio o il microscopio dividerebbe in molti oggetti. La percezione è sempre in una certa misura confusa.

Prima di passare ad ulteriori operazioni mentali, Mr. Russell fa un avvertimento. Un uomo potrebbe non sapere niente al di là della sua personale esperienza, della sua biografia, sia per inferenza con qualcosa della sua biografia sia per qualche principio a priori fuori dell'esperienza. Nessuno dei due metodi dà la certezza. Credere in cose fuori della propria biografia è solo un'ipotesi giustificata dalla semplificazione delle leggi scientifiche che essa rende possibile. La logica deve classificare come un pregiudizio. Per Mr. Russell teoreticamente non c'è nessun sicuro rifugio dal solipsismo.

Con la dottrina della percezione russelliana è emerso abbastanza del suo sistema da permetterci di variare l'esposizione col commento.

Per Mr. Russell, come per Hume, il semplice è la chiave per il complesso, e la sua intera filosofia si basa sui particolari neutri con cui costruisce il suo universo. Questi, insieme con le leggi della logica, sono in testa alla gerarchia dei dubitabili²⁶, e tra essi ha l'onore

²⁵ *Ivi*, p. 131.

²⁶ Vedi p. 120, nota 7. La costruzione deduttiva dagli iniziali prodotti dell'analisi procede da una maggiore ad una minore certezza conoscitiva.

di prender posto anche la reale sensazione; in quanto al sensibile l'evento puramente fisico, è un'inferenza, e l'immagine, dal momento che è determinata dall'associazione con una sensazione, può senz'altro essere classificata come tale molto meno primitiva. Dobbiamo, allora, esaminare innanzitutto la reale sensazione. Non è un compito facile. In primo luogo, una sensazione non è essa stessa una conoscenza, anche se determina conoscenza. Di conseguenza, se la consideriamo come un dato immediato e virtualmente indubitabile, tale conoscenza non è una parte della sensazione stessa qua dato. In secondo luogo, la sensazione è considerata come la parte centrale di una percezione, il resto della quale consiste di fenomeni mnemici relativamente più dubitabili; tuttavia, Mr. Russell confessa che in pratica è difficile distinguerla dalla sua periferia²⁷.

Non si può più a questo punto respingere il sospetto che la difficoltà di liberare la sensazione pura sia non solo teoretica ma anche pratica, e che una sensazione, come un determinato particolare atomico, non è altro in realtà che il prodotto di un'inferenza dalla percezione, e di un'inferenza che è davvero molto dubbia. Ciononostante, Mr. Russell in *The Analysis of Mind* non ne è scoraggiato. Sembra che sappia con altrettanta certezza che per qualsiasi altra cosa, che una sensazione è un evento evanescente che, sebbene non possieda reciproche parti esterne, occupa una piccola regione dello spazio-tempo. Egli sa che la sua intrinseca natura è del tutto indipendente dalle relazioni in cui si trova, e presumibilmente sa che in un dato caso è, per esempio, una visibile macchia blue di una particolare tonalità. Si potrebbe obiettare che conoscere una visibile macchia blue di una determinata misura, durata, e intensità implica un complesso giudizio di distinzione e confronto, che in effetti una simile macchia, se e quando è conosciuta, non è un dato immediato, bensì un prodotto del senso e dell'intelletto del tutto evidentemente mediato. Mr. Russell forse risponderebbe che un simile giudizio effettivamente ha luogo quando cerchiamo accuratamente di enucleare la sensazione dalla percezione, ma il "prodotto" di un tale giudizio non è qualcosa di cambiato o sviluppato, come il suo critico chiaramente insinua, bensì la particolare sensazione blue esattamente come era nell'effettiva percezione. La risposta a ciò è: Che cosa, dunque, eccetto una disattenzione facilmente rimediabile, ci ha impedito di essere pienamente consapevoli dall'inizio di questo particolare indubitabile?

²⁷ Vedi p. 126.

Mr. Russell, sono profondamente convinto, concepisce il suo particolare atomico come ciò che mette in seria difficoltà l'analisi, sebbene occupi una regione dello spazio-tempo, perchè egli lo concepisce anche come ciò che risponde al dimostrativo "questo" della pura indicazione²⁸. Tuttavia, la verità sembra essere quella che un dato del senso che noi designiamo con "questo" non è altro che l'immediatezza di una percezione che, finché non viene mediata in qualche grado dal pensiero, non è né dubitabile né indubitabile, perchè non è niente di abbastanza definito da ammettere sia la certezza che il dubbio. Non è un particolare atomico che "deve essere stato lì tutto il tempo", ma una precedente fase non-cognitiva della percezione entro un singolo processo di percezione. È solo retrospettivamente riconosciuto come un'esperienza immediata, e in verità può, sulla base di una riflessione retrospettiva, ben essere preso per contrastare la definita percezione come "cieco" o "bruto" piuttosto che come indubitabile, se "indubitabile" ha una qualche implicazione di chiaro e distinto.

Questa risposta, tuttavia, non spiega per nulla adeguatamente quel bisogno di associare l'immediatezza e la certezza che è caratteristico dell'uomo semplice e dell'empirista che lo difende. Essa ignora due fatti. Primo, siamo tutti molto sicuri che le nostre senso-percezioni sono veridiche almeno rispetto a certi elementi²⁹; secondo, il contenuto della percezione rivela sempre un campo che si allontana da un'area centrale relativamente piccola su cui un qualche interesse focalizza la nostra attenzione. Di solito quell'area è ciò che descriveremmo come un aspetto di una cosa fisica, sebbene possa essere un aspetto di un gruppo di cose. Se l'area che ci interessa è troppo ampia, dobbiamo concentrare la nostra visione, sebbene per tale ragione non l'intera nostra attenzione intelligente, su una parte di essa. È senz'altro vero che la possibilità dell'errore diminuisce man mano che ci avviciniamo al centro, e che quando l'aspetto della cosa, o di una parte di essa, è molto semplice, è facile sostenere che qui si è raggiunto un particolare dato indubitabile. Nel fatto reale il semplice grado di certezza cui perveniamo è una certezza giudicata e mediata, e nel fatto reale l'area dell'attenzione non è mai un semplice particolare atomico; tuttavia, mentre questi fatti dovrebbero essere chiari ad ogni filosofo, nessuno di noi nel campo della percezione è filosofo, ma semplicemente osservatore economico³⁰, e questi fatti allora non

²⁸ Vedi p. 166 e la nota 11.

²⁹ Vedi p. 81-82.

³⁰ Certo a meno che non siamo artisti, ma faccio qui interamente astrazione dall'esperienza estetica.

ci riguardano. È economicamente efficiente (ci fa guadagnare tempo) dimenticare, ammesso che l'abbiamo mai saputo, che l'immediatezza e la determinatezza delle nostre percezioni sono fasi differenti di un unico processo. Noi le consideriamo tutt'uno, e cadere in questa verità approssimativa ma utile si rivela altrettanto efficace quanto lo è spesso dimenticare come compiamo certe abili azioni proprio per poterle eseguire liberamente e con competenza.

In *The Analysis of Matter* Mr. Russell modifica tale modo di considerare l'argomento, ma il cambiamento non implica la rivoluzione che a prima vista sembra apportare. Parlando della percezione, egli confessa in quest'opera che: << L'elemento dell'interpretazione può essere eliminato soltanto da una teoria elaborata, così che ciò che rimane -la ipotetica sensazione puradifficilmente può essere definita un "datum", poiché è un'inferenza da ciò che effettivamente accade >>³¹. Egli conclude che la parte dell'elemento interpretativo << che sola può essere scoperta da un'attenta teoria, e che non può mai essere resa ovvia dall'introspezione, deve essere inclusa nella percezione >>.

A prima vista si potrebbe forse supporre che per "interpretazione" Mr. Russell qui intenda il processo dall'immediatezza alla mediazione nel giudizio che io ho descritto, un processo in cui il punto d'inizio non è il puro particolare ma una fase immediata dell'intero contenuto percettivo, e di cui la mediazione è l'intero contenuto percettivo reso determinato. Se fosse questa la sua teoria il suo intero atteggiamento filosofico sarebbe rovesciato in un baleno. Accetterebbe il punto di vista secondo cui il completo spiega l'incompleto, e che la struttura non è una relazione esterna ai suoi costituenti, ma piuttosto ciò che dà loro vera natura. Si sarebbe reso conto che come la percezione rivela cos'è la sensazione, così in ogni fase superiore dell'attività della mente sta la chiave della fase precedente piuttosto che viceversa. Avrebbe capito che la "ipotetica sensazione pura" non è ciò che rimane quando la teoria, anche se attenta, ha eliminato l'interpretazione, e neanche la conclusione di un'inferenza più dubbia di quella con cui l'uomo comune inferisce la sostanza tavolo dai suoi aspetti, ma una pura illusione, una nobile chimera. Ma egli chiaramente non intende dire niente di tutto ciò. Per Mr. Russell l'interpretazione è completamente separata da ciò che interpreta,

³¹ *Analysis of Matter*, p. 189. Così iniziano sul serio i problemi dell'empirista, ironicamente, con ciò che egli considera come l'effettivo principio e fonte del sapere.

nonostante sia molto difficile separare le due cose. L'unico risultato in *The Analysis of Matter*, quando Mr. Russell ha abbassato la sensazione dal datum all'inferenza, è che "percepito" prende il posto di "sensazione", e l'inafferrabile particolare puro retrocede di un passo ancora nell'oscurità per diventare un ideale rappresentato approssimativamente dall'oggetto empirico. Esso rimane la base della filosofia russelliana.

Si dovrebbe dire a questo punto che il particolare che l'agente economico prende per dato non è necessariamente atomico nel senso di non aver parti, nè necessariamente semplice in nessun senso che lo precluda dall'essere un'identità di differenze. È innanzitutto una persona o cosa individuale; infatti, il mondo dell'agente economico, come abbiamo visto nel Capitolo II, è popolato da individui, a incominciare da se stesso.

I suoi individui tendono nel complesso, secondo lui, ad essere mutuamente esclusivi - egli è per definizione un egoista - ed essi sono in questo senso particolari. Tuttavia, non mancano di interna diversità. D'altra parte, l'individuo economico è, qua particolare, essenzialmente suscettibile di essere contato e di essere sottoposto ad altre semplici operazioni matematiche - tutte le statistiche sono essenzialmente economiche - e se è appropriato, il che in questo caso significa "utile", trattare la matematica come costituita semplicemente da particolari atomici, l'osservatore economico farà certamente così.

Consideriamo una o due delle tante altre difficoltà connesse con il particolare atomico che minaccia di far naufragare il sistema di Mr. Russell sul nascere, certamente come filosofia genuina, e forse persino come un aiuto all'osservatore economico. Secondo Mr. Russell, le relazioni causali che sottende sono del tutto esterne all'intrinseca natura di un particolare. Proprio perchè stanno in differenti relazioni chiamiamo l'evento A un puro evento fisico, e l'evento B una sensazione. Questo deve sicuramente significare che un evento deve tutte le sue interessanti qualità - il suo colore blue, la sua durezza, dolcezza, "rumorosità" o qualsiasi altra - alle relazioni esterne in cui si trova. Rispetto alla sua natura intrinseca, che consiste, io suppongo, nell'occupare o nell'essere una piccola regione di spazio-tempo, esso è presumibilmente identico a (o dovremmo dire precisamente simile a?) un semplice evento fisico. Che le relazioni esterne debbano aggiungere il blue ad un transitorio pezzo di spazio-tempo è sicuramente strano. Si tenga presente, inoltre, che Mr. Russell rende le sue relazioni esterne quanto più innocuamente esterne possono essere. I

particolari "riuniti" a formare un pezzo di materia - per così dire, come le fusa feline del gatto del Cheshire** - sono originati dal nulla. Essi semplicemente accadono in una serie ordinata di spazio e di tempo entro cui non si può neanche dire che la posizione di uno qualsiasi dei termini sia dovuta al suo predecessore. Il monismo neutrale è introdotto da Mr. Russell per superare il dualismo in filosofia, ma ad un esame approfondito il suo mondo sembra consistere in nient'altro che piccoli eventi spazio-temporali, alcuni dei quali acquisiscono del tutto inspiegabilmente una specie di copertura di qualità sensibili. L'accostamento di mentale e fisico sembra essere dopo tutto interamente un movimento verso il fisico. Infatti, per Mr. Russell la sensazione, o ad ogni modo, il percepito è per noi l'entità empirica più vicina ad un datum indubitabile che possiamo raggiungere, in quanto il puro evento fisico è ex hypothesi un prodotto dell'inferenza che noi non possiamo mai verificare per esperienza diretta. Se, dunque, forziamo la fiducia nel senso di Mr. Russell, vediamo che si trasforma in un fenomenalista, o anche che sfocia nel solipsismo, contro cui egli stesso afferma di non avere alcuna difesa logica. Quando egli sceglie "la teoria causale della percezione", suona come un realista, ma in effetti egli riduce la legge causale a nient'altro che una successione tale che un osservatore ricorda, come l'uomo della caverna di Platone, per basare un'ipotesi sulle statistiche. Una simile concezione di causa non offre alcun fondamento al realismo di contro al fenomenalismo. È, infatti, un espediente metodologico senza alcuna diretta implicazione per la vera natura sia di ciò che è osservato sia dell'osservatore. Ciò è molto evidente quando veniamo ad esaminare la concezione russelliana secondo cui il soggetto d'esperienza è una costruzione logica di particolari correlati casualmente. Se questa è data come una seria teoria filosofica, abbiamo il diritto di chiedere chi fa le costruzioni logiche in generale e questa in particolare. La risposta è allora semplice: un presupposto soggetto che non entra per nulla nella teoria, e con questa risposta la teoria è rovinata; infatti, il soggetto d'esperienza di Mr. Russell, che è la sua ricostruzione dopo analisi del vecchio soggetto d'esperienza, si scontra senz'altro con il familiare argomento filosofico di Kant che non si può fare un oggetto del soggetto. Se, d'altra parte, costruzione logica di un soggetto d'esperienza è soltanto un espediente metodologico dell'osservatore economico che sta semplicemente cercando di costruire un oggetto

** È un'espressione idiomatica della lingua inglese per esprimere qualcosa che non ha una causa precisa. [N. d. T.].

della mente a scopi pratici di predizione, e di controllo, allora il fatto che l'osservatore stesso come il soggetto che costruisce rimane al di fuori della costruzione non presenta alcun problema. Pertanto, la "concezione" di Mr. Russell è un concetto molto appropriato per un fenomenalista. Ma il fenomenalismo non è una seria posizione filosofica; è semplicemente il minimo presupposto che l'osservatore economico deve avere³².

³² Ciò è praticamente ammesso dal Prof. A. J. Ayer in una difesa del fenomenalismo (vedi *Phenomenalism*, in Proceedings of the Aristotelian Society, 1947) contro un'obiezione sollevata da Mr. W. F. R. Hardie che può essere spiegata brevemente come segue. Un evento fisico non osservato può trovarsi in relazione causale con altri eventi osservati o non. Ma se, come sostengono i fenomenalisti, un evento fisico non osservato è una serie di possibili eventi sensoriali, allora non può essere causa. Poiché il puramente possibile non può causare il reale, sia che la causalità sia presa come azione attiva, sia come semplice regolarità. Prof. Ayer ha risposto che, sebbene egli stesso e altri fenomenalisti sono di solito caduti nell'errore di supporre che i *sense-data* causino *sense-data*, in effetti il verificarsi di un *sense-datum* non è un evento nello stesso senso di un evento fisico, e i *sense-data* non sono né cause né effetti e non dipendono l'uno dall'altro. Essi possono essere correlati, e solo perché possono essere correlati noi abbiamo ragione di credere nella connessione causale tra gli eventi fisici; in verità, affermare che gli eventi fisici sono connessi causalmente è, in ultima analisi, fare una complicata asserzione sulle correlazioni dei *sense-data*. Ma non è necessario che questi *sense-data* siano effettivamente reali, e questa correlazione è sempre basata su una proposizione ipotetica per l'effetto che, date certe condizioni, un *sense-datum* di un tipo accadrà se accade un *sense-datum* di un altro tipo. Dire, pertanto, che una proposizione categoriale non sarebbe vera se non lo sono alcune proposizioni ipotetiche non implica l'assurdità di far dipendere l'attuale dal possibile.

Il Prof. Ayer sembra a questo proposito prima affermare un dualismo di eventi fisici e *sense-data*, che difficilmente è fenomenalismo consistente, e poi tentare di cancellarlo con l'eguagliare un'asserzione sugli eventi fisici con un'asserzione sui *sense-data*; ma probabilmente risponderebbe che il "dualismo" è semplicemente un contrasto tra due linguaggi alternativi. Di tale lunaticità linguistica ci occuperemo in seguito, ma in ogni caso i *sense-data* correlati del Prof. Ayer sono, persino più evidentemente delle sensazioni di Mr. Russell, proprio registrazioni dell'osservatore col minimo ordine richiesto per offrire una base statistica alla predizione.

CAPITOLO VI

L'ATOMISMO LOGICO E LA MENTE (II)

Fin qui Mr. Russell ha condotto a termine l'analisi della mente come suggerisce il titolo del lavoro di cui stiamo parlando. Per la verità, egli ha anche arricchito l'analisi con l'esame della deduzione¹. È stata un'operazione che ha richiesto molta cautela. Trova il suo limite nel saldo convincimento empirista di Mr. Russell della superiorità della conoscenza per esperienza diretta, in ogni sfera in cui ciò è possibile, rispetto a qualsiasi altra. Attraverso l'analisi perveniamo ai particolari puri, o, ad ogni modo, a particolari tanto puri quanto l'esperienza empirica permette, ed ogni inferenza, persino ogni costruzione, che noi operiamo da essi è necessariamente più dubitabile di tali particolari conosciuti direttamente. In matematica, dove non vi sono dati empirici, questa diminuzione di certezza man mano che la deduzione avanza non è un ostacolo al progresso, ma nella sfera della mente la lealtà di Mr. Russell all'empirismo lo lega ad un procedimento esitante e spesso sconcertante. Egli raggiunge i suoi risultati più spesso per evidente distruzione di altri punti di vista che per qualsiasi avanzamento positivo.

Sappiamo, allora, molto bene cosa ci dobbiamo aspettare man mano che Mr. Russell ascende la tradizionale scala delle attività mentali. Egli le chiamerà fenomeni piuttosto che attività od operazioni, perchè devono essere oggettivate e osservate empiricamente. A causa dell'apodittico assunto iniziale egli le deve costruire dalle sensazioni ed immagini particolari in relazione esterna, e queste costruzioni non possono formare nessuna sorta di sistema avente un carattere suo proprio non posseduto dai suoi costituenti particolari. Per il principio di Occam, che riposa sul rispetto per l'osservazione diretta, egli non solo deve preferire la costruzione all'inferenza, ma deve anche far economia delle costruzioni quanto più possibile, e deve definire ogni fase della mente al livello più basso possibile - o,

¹ Vedi p. 124, nota 19.

sarebbe più giusto dire, quanto più vicino possibile ai particolari puri. Come, se le loro relazioni sono puramente esterne, i particolari possano anche solo essere "riuniti" in gruppi di differenti specie, è una difficoltà che abbiamo già esaminato alla base della teoria russelliana. Non diminuirà man mano che procediamo. Ci chiederemo di nuovo se l'analisi di Mr. Russell sia effettivamente seguita da una genuina costruzione, se egli riesca a produrre sul serio nel campo della mente qualcosa di analogo alla deduzione che segue l'analisi in matematica.

I fenomeni mnemici, ci dice Mr. Russell, distinguono il mondo animato dall'inanimato. La memoria in senso stretto, che è reminiscenza, segna un secondo limite, perchè implica una conoscenza definita, diretta e non inferenziale, di un evento passato. Non possiamo dar credito alle sue asserzioni in materia² e spesso il suo argomentare è tortuoso.

La memoria implica il credere che un'immagine del presente sia un'immagine-memoria, il credere, cioè, che essa sia una copia (buona o cattiva) di una sensazione passata. Il dilemma è che (a) la sensazione è passata quando esiste l'immagine ed è, pertanto, conosciuta solo per memoria, ma (b) la memoria di essa sembra possibile solo attraverso la presente immagine. Tale confronto tra l'immagine e la sensazione si rivela necessario ma inattuabile. Mr. Russell rinviene l'avvio a soluzione nella teoria di James del "presente capzioso" che include ogni fase di una sensazione che si trasforma in un'immagine. Il contenuto del capzioso presente include la successione, e ci permette di apprendere, per esempio, il movimento e l'ordine temporale. Ma sebbene il capzioso presente possa, egli pensa, essere definito memoria immediata e sia un'esperienza di successione, Mr. Russell apparentemente non lo considera una esperienza del passato. Quale ruolo esso propriamente abbia nella soluzione del suo dilemma è oscuro, ma in ogni caso secondo lui esso non riesce ad ottenere la vera memoria, in quanto il vero evento ricordato è quello intervenuto alla fine del suo processo di trasformazione. Pertanto, egli offre una soluzione in termini di "credenza- sentimento".

Il carattere distintivo della memoria, e il posto della determinazione temporale che essa implica, si rivela ora una peculiare credenza-sentimento che, per il suo riferimento ad una realtà passata, differisce in modo specifico dalle credenze- sentimento implicate nel semplice consenso e aspettativa. Ciò dà "significato" all'immagine, e noi

² Vedi *The Analysis of Mind*, capitolo IX.

crediamo che "ciò sia accaduto", sia reale, cioè, nel senso di essere capace di agire su di noi senza la nostra cooperazione. Tale credenza-sentimento deve essere attentamente distinta dal contenuto della credenza, in cui non c'è alcuna determinazione temporale. Sentimenti di familiarità e gradualità temporale del passato sono anche implicati nella memoria, ma da soli non sono sufficienti a costituire la memoria vera e propria. Mr. Russell si sofferma di sfuggita su una certa ambiguità nella nostra credenza, quando ricordiamo, che "questo" è successo. "Questo" potrebbe suggerire che il contenuto presente è realmente identico con un evento passato, ma in effetti "questo" è inevitabilmente vago, e non esprime identità bensì stretta somiglianza, dottrina che richiama la concezione di Hume che la mente è un'invenzione prodotta dal confondere l'idea dell'identità con l'idea di una successione di oggetti correlati³. L'indeterminatezza di "questo", dice Mr. Russell, non è falsità bensì una caratteristica del linguaggio ordinario a volte non capita. Indeterminatezza non è generalità, non l'applicabilità di una parola a oggetti differenti in virtù di una proprietà comune; infatti, il giudizio di generalità segue il giudizio di identità e differenza, mentre una credenza vaga precede tale giudizio. La differenza tra indeterminatezza e determinatezza dipende dalla differenza di risposta agli stimoli, e sebbene l'indeterminatezza abbia scopi limitati ha maggiore possibilità di raggiungere la verità rispetto alla precisione. L'incomprensione dell'indeterminatezza ha, secondo Mr. Russell, causato errori filosofici come l'interpretazione di Bergson del passato e del presente e la dottrina di Hegel dell'identità nella differenza.

Mr. Russell con l'inganno può anche riuscire a destare fiducia nella sua teoria della memoria. Il suo dilemma iniziale è del tutto insolubile perchè si basa sul comune presupposto empirista che l'"essere presente" dell'esperienza presente sia indubitabile, mentre l'"essere passato" sia oggetto di un'inferenza relativamente incerta. Tale presupposto è determinato da un'analisi incompleta. Come abbiamo visto discutendo la teoria russelliana della percezione, una sensazione è una fase iniziale immediata della percezione la quale è riconosciuta come immediata solo dalla riflessione retrospettiva⁴. Nell'effettiva sensazione immediata non c'è alcuna esperienza dell'"essere presente". Nella riflessione ci rendiamo conto che la sensazione è *stata* presente, il che è semplicemente affermare che la giudichiamo

³ Vedi p. 98.

⁴ Vedi p. 129.

passata, e la giudichiamo così solo distinguendola dall'"essere presente" del nostro giudizio. In breve, l'esperienza immediata come tale non ha determinazione temporale, e noi non sperimentiamo, né potremmo, "allora" ed "ora" tranne che insieme ed in contrasto. << Gli avvenimenti, dice Mr. Russell, che sono *definiti* conoscenza del passato sono logicamente indipendenti dal passato; essi sono interamente analizzabili in contenuti presenti, che potrebbero, teoreticamente, essere proprio quello che sono anche se il passato non fosse esistito >>⁵. Tuttavia, la logica che impone questa semplicistica separazione del passato dal presente è soltanto la logica dei particolari in relazione esterna propria di Mr. Russell, logica che non offre alcun rifugio dal solipsismo e appartiene, non al pensare filosofico e nemmeno al pensare ordinario, ma solo, come vedremo in seguito, ad un tipo piuttosto raffinato di osservatore economico. Le scomode situazioni da cui non ci può sottrarre nella realtà non esistono. Il capzioso presente, che Mr. Russell abbandona quasi subito, apre la strada alla memoria. Qui ad ogni modo è innegabilmente l'identità nella differenza. L'intera sua durata è definita "presente", ma nessun elemento di essa è puramente presente eccetto un istante solo idealmente senza durata, nel quale per convenienza la consideriamo terminata per poterla misurare. Lo stesso Mr. Russell virtualmente ammette il contrario quando parla di "gradi del passato"; ma cosa sono i gradi del passato se non gradi del presente considerati dall'altro punto di vista, qualcosa come i gradi del freddo sono anche gradi del caldo? Nella memoria propriamente detta il principio è lo stesso. L'abisso che il ricordo crea non è una totale rottura con l'identità, e il dimenticare non ci dà meno problemi della memoria. Nella nostra esperienza empirica vi sono molte lacune oltre quelle originate dalla memoria, e nessuna di esse può essere superata teoreticamente senza presupporre qualche unità a priori dell'appercezione come quella invocata da Kant, qualche unità tale che solo entro i suoi confini "abissi" e "lacune" abbiano un qualche significato. Il "questo" di "questo è accaduto" esprime di fatto identità; non è "vago" nel significato di Mr. Russell. La teoria al di sopra del livello del behaviourismo è un fallimento se dobbiamo considerare la sensazione interamente morta quando l'immagine è scomparsa. Senza dubbio ciò implica un contenuto mentale latente e "inverificabile". Se a Mr. Russell ciò non piace, allora avrebbe fatto meglio ad accettare la teoria dell'*engram*, che almeno conserva l'identità al livello psicologico, ed è senz'altro un'ottima base per la predizione.

⁵ *The Analysis of Mind*, p. 160.

Mr. Russell ha, inoltre, qualcosa da dire sulla fede in generale, ma credo che abbiamo innanzitutto il diritto di chiedere che cosa sia nella sua immediatezza la credenza- sentimento che supera il baratro tra passato e presente. Abbiamo visto che il sentimento è una costruzione logica⁶, e poiché è mentale questa credenza-sentimento è presumibilmente costruita da sensazioni o immagini o entrambi. Ma, se comprendo Mr. Russell, sensazioni ed immagini non hanno mai nessuna determinazione temporale se non l'"essere presente". Come un insieme di esse pervenga all'"esser passato" non ce lo dice ed io non posso indovinarlo. In effetti, Mr. Russell si preoccupa soltanto di ammettere il fatto del tutto comune che tutti noi qualche volta "sentiamo-crediamo", per così dire, che ciò che sperimentiamo sia passato, e lo definiamo ricordare. Ancora una volta egli colma una lacuna ricorrendo a presupposti che rimangono affatto esterni al sistema che egli cerca di costruire con sensazioni, *sensibilia*, e immagini.

La rimanente indagine russelliana della mente è sommamente interessante perché rivela sempre più chiaramente le aporie del suo procedimento da un punto di vista filosofico. Ad ogni momento introduce una nuova attività mentale comunemente esercitata, e fa del suo meglio col rasoio di Occam per ridurla a puri particolari. Queste forme mutilate sono riconoscibili solo in quanto continuiamo a vederle come erano prima che Mr. Russell incominciasse a sottoporle all'analisi. Lo schizzo che egli traccia può essere utile per la predizione ed il controllo, ma come indagine filosofica della mente non ha nemmeno l'interesse di una parodia. Riassumerò commentando solo qua e là. L'elenco delle parole e del loro significato ha importanza per le odierne teorie logiche e linguistiche, di cui noi dovremo parlare in seguito, ma alcuni lettori potrebbero saltare o leggere superficialmente il resto di questo capitolo.

Una parola come cosa fisica ha due aspetti causalmente connessi: è parlata e ascoltata. In quanto parlata (l'aspetto più importante per l'analisi del pensiero) è una classe di serie simili di movimenti che si sviluppano naturalmente per abitudine, solo raramente per convenzione. Il grado necessario di somiglianza non può essere reso in termini più appropriati. Le parole sono correlate alle cose le quali possono essere definite il loro "significato", tuttavia non c'è alcuna corrispondenza diretta di uno-a-uno di parola e cosa, e per determinarne l'esatta relazione dobbiamo innanzitutto analizzare entrambi i termini. Mr. Russell dà cinque tipi. (A) Nomi propri. La parola

⁶ Vedi p. 121.

"Napoleone" è un insieme di serie di movimenti uniti dalla somiglianza. Napoleone, l'individuo, può essere stato un singolo identico ego, ma sebbene ciò non possa essere confutato non c'è alcun motivo per supporlo. Il Napoleone empiricamente conosciuto è stato una serie causalmente connessa di apparenze, insieme con vari avvenimenti causalmente connessi a tali apparenze. Pertanto, né la parola né l'uomo è un "particolare", un elementare costituente atomico del mondo. I particolari avrebbero potuto avere nomi propri se la lingua fosse stata inventata dagli scienziati e non per scopi pratici⁷. In realtà, noi diamo un nome proprio al sistema individuale - "Jones" per esempio - e non all'ultimo esistente elementare, l'apparenza particolare di Jones che ci interessa. (B) Un nome generale - "uomo", "gatto", ecc. - significa "un'intera classe di tali collezioni di particolari come i nomi propri, e le collezioni sono accomunate in virtù di una somiglianza o di una proprietà comune"⁸. (C) Alcuni verbi, come mangiare, dormire, camminare, significano un insieme di avvenimenti che sono simili, non causalmente connessi come due manifestazioni di "Jones" sono causalmente connesse. Tuttavia, in pratica è difficile distinguere (C) da (B), perchè una manifestazione di, diciamo, "camminare" è un processo di parti precedenti e successive causalmente connesse proprio come lo è "Jones". Non dobbiamo pensare che una manifestazione del camminare contrasti con Jones come qualcosa di non sostanziale. Possiamo pensare che Jones cammina e che il camminare non potrebbe esistere senza una persona che cammini. Ma allo stesso modo non c'è un Jones che non cammini o faccia movimenti: le azioni non hanno bisogno di agenti così come il pensiero non ha bisogno di un soggetto o ego. "Jones cammina" è equivalente a "camminare è parte di una serie di avvenimenti che costituisce Jones". << Non c'è nessuna impossibilità *logica*, dice Mr. Russell, del camminare come fenomeno isolato, non costituente nessuna parte di nessuna serie che noi definiamo persona >>⁹. Di conseguenza, questi verbi possono essere classificati con parole come "pioggia", "alba", "fulmine", che non sono azioni e differiscono dai nomi generali solo perchè le loro manifestazioni sono più semplici. (D), le qualità, differisce poco da (C) salvo che le qualità sono stati e non processi. "Bianco" significa un complesso di particolari simili rispetto ad una qualità statica che non è un processo. Se vi sia un

⁷ Vedi p. 166.

⁸ Vedi *The Analysis of Mind*, p. 194.

⁹ *Ivi*, p. 195.

bianco universale, o se le cose bianche debbano essere definite simili ad una cosa standard come la neve appena caduta, è per Mr. Russell un problema insolubile e in questo caso irrilevante¹⁰. (E), parole che esprimono relazioni, come "in", "sopra", "prima", "più grande", e così via, sono più astratte e logicamente più semplici di quelle di cui abbiamo parlato, ma sono più importanti per la logica che per la psicologia e non ci riguardano. La presente classificazione è psicologica.

"Capire" una parola è semplicemente essere portati (passivamente) dalle circostanze ad usarla e comportarsi (attivamente) in maniera adeguata nel sentirla. È un'abitudine. La conoscenza del significato di una parola deriva dalla susseguente osservazione ed analisi, ed il suo significato ha sempre una gradualità di indeterminatezza: ciò che essa significa è un bersaglio di cui il centro è solo una parte. Usare una parola correttamente è ottenere il risultato desiderato nell'ascoltatore medio, e non implica la conoscenza del suo significato più di quanto il moto di un pianeta implichi la conoscenza della legge di Keplero. La relazione di una parola e del suo significato è una legge causale che regola il nostro uso di, e la nostra reazione ad, una parola. Per esempio, "Arriva una macchina!" fa sì che un inglese distratto guardi e salti al lato; non interviene nessuna idea e la spiegazione fisiologica è adeguata. Detto ad un francese, implica la traduzione nella sua lingua prima che salti. Detto ad un bambino che non comprende il significato di "macchina", è inefficace a meno che non si indichi col dito. L'associazione fatta nel terzo caso attribuisce alla parola un pò dell'efficacia causale dell'oggetto: "Auto!" può far saltare, sebbene non rompere le ossa. Tali effetti accadono secondo leggi psicologiche, non fisiologiche, e sono fenomeni mnemici dal momento che sono identici con o simili a possibili effetti dell'oggetto.

Questi usi "dimostrativi" delle parole possono essere spiegati su basi comportamentali. Non così usi narrativi e immaginativi. Nel raccontare un evento che si ricorda chi parla non vede bensì ricorda e immagina, mentre l'ascoltatore non aspetta bensì forma immagini simili, a meno che la parola- abitudine non blocchi l'immaginazione. Pertanto, parliamo "dimostrativamente" per produrre sensazioni, "narrativamente" per produrre immagini. Possiamo raccontare (a) descrivendo o richiamando alla memoria un'immagine; o (b) descrivendo un'immagine della fantasia alla maniera di un romanziere, o

¹⁰ Vedi pp. 143-46.

creandone una per dare informazione (o per suscitare la fede in una data circostanza). Questi due modi narrativi di parlare, incluso il linguaggio interiore, esauriscono l'uso delle parole nel pensiero, e un resoconto comportamentista qui è inadeguato, perchè la funzione essenziale delle parole è di metterci in contatto attraverso le immagini con ciò che è remoto nello spazio e nel tempo.

Per spiegare la funzione delle parole nel pensiero, dobbiamo considerare le cause e gli effetti della loro presenza. Un oggetto presente determina una parola per mezzo dell'associazione. Il causare una parola da parte di un oggetto assente è più difficile da spiegare, ma in generale ogni volta che usiamo una parola ad alta voce o interiormente, qualche sensazione o immagine (una delle quali può essere essa stessa una parola) che spesso è accaduta nel passato insieme con la parola, ora per abitudine causa la parola. Quando noi "comprendiamo" una parola, la parola e l'immagine di ciò che essa significa sono reciprocamente associate, così che l'una può determinare l'altra. Di conseguenza possiamo col linguaggio produrre in altri "le immagini che sono in noi"¹¹. E la parola per incastro può produrre lo stesso effetto senza che intervenga l'immagine: le parole, dopo che sono state apprese, tendono ad agire senza le immagini.

Le immagini come le parole hanno un significato, e il loro significato è più primitivo. Tuttavia, esso è di solito vago, poiché le immagini molto spesso sono copie compromesse di alcuni prototipi e pertanto si avvicinano all'idea generale in questione. Tale generalità è anche evidente se consideriamo l'efficacia causale di un'immagine. Se un'immagine è una copia di un oggetto definito, per esempio, la Cattedrale di San Paolo, partecipa di alcuni effetti con il suo oggetto, specialmente quelli che dipendono dall'associazione. Questa connessione tra le leggi causali dell'oggetto e le leggi causali dell'immagine si estende anche ad immagini indeterminate: l'immagine indeterminata di un cane, per esempio, ha effetti connessi solo con i cani in generale. Pertanto, il significato di un'immagine deve essere definito da entrambi (a) dalla sua somiglianza col suo prototipo- (i) e (b) dall'efficacia causale.

Possiamo estendere quest'analisi al significato in generale. Se nella causalità mnemica l'effetto stimolo di un'immagine o di una parola è quasi lo stesso di quello del suo oggetto, allora l'immagine o la parola significa l'oggetto. Se, d'altra parte, gli effetti mnemici sono

¹¹ Vedi *The Analysis of Mind*, p. 206. Mr. Russell probabilmente vuol dire immagini simili.

solo generici, allora l'immagine o la parola è generale. Pertanto, la generalità e la particolarità sono entrambe una questione di gradualità. Se due particolari differiscono poco, il loro effetto mnemico sarà lo stesso. In questo caso nessuna immagine o parola può significare l'una opposta all'altra, che pone un limite alla particolarità del significato. D'altro canto, effetti mnemici di oggetti sufficientemente dissimili non condivideranno nulla di evidente: parole come "entità", che mirano alla completa generalità del significato, sono prive di effetto mnemico e perciò senza significato. In pratica, tuttavia, << tali parole hanno associazioni *verbalis*, l'apprendimento delle quali costituisce lo studio della metafisica >>.

Il significato di parole che non siano onomatopeiche è costituito solo da leggi mnemiche e non dalla somiglianza. Di conseguenza il significato di una parola è più preciso di quello di un'immagine (sebbene nessuno dei due sia completamente preciso, e ciò non è da imputare ad un'analisi frettolosa), e l'uso intelligente delle parole può, focalizzandole, procedere senza l'uso di immagini. Data una corretta associazione di parole con oggetti, la loro comprensione teoretica può avanzare solo associandoli correttamente tra loro, mentre la loro comprensione pratica implica associazioni con altri movimenti corporei.

Le parole, in confronto alle immagini, hanno molti vantaggi per il pensiero. Una parola può essere prodotta a volontà. Essendo concreta, sensibile, e non avendo niente a che fare con le sciocchezze, ci pone in grado di indugiare sulle astrattezze. Due casi di una parola sono così simili che condividono ogni associazione, il che facilita enormemente la generalizzazione. Tuttavia, Mr. Russell avverte che ripercorrere il processo per contemplare i fatti attraverso le immagini è l'unico modo evitare un falso parallelismo di fatti e frasi.

<< Sono un inglese, disse Sir Charles Dilke, non ho idee generali >>. Non sorprende vedere che Mr. Russell, parlando delle idee generali e del pensiero¹², in gran parte accetta il punto di vista di Berkeley e di Hume che le idee generali astratte siano un mito, e che un'immagine particolare possa servire per dare significato a tutti gli altri particolari. Secondo lui, Berkeley ha sbagliato soprattutto nel non rendersi conto che le immagini sono generalmente indeterminate e hanno più di un prototipo. Si può avere una vaga immagine ordinaria come quella di una fotografia composita, ma per farla funzionare come un'idea generale bisogna possedere anche immagini

¹² *Ivi*, Cap. XI.

particolari << sufficientemente chiare per essere riconosciute come differenti, e come casi particolari di una foto generale >>¹³, con la quale deve essere possibile porle in contrasto¹⁴. Idee vaghe, particolari, e generali possono essere distinte sia dalle reazioni che producono sia dal contenuto. "Smith", per esempio, è vago, perchè si applica a parecchi individui ma ad ognuno qua individuale. "Uomo", d'altra parte, è generale: noi diciamo, "Questo è Smith", ma "Questo è un uomo". << Sono propenso a credere, dice Mr. Russell, che [la differenza] consista solo nel sapere che nessun individuo è rappresentato, così che ciò che distingue un nome generale da un'idea indeterminata è meramente la presenza di una certa credenza associativa >>¹⁵. Questa è analoga alla credenza che riferisce un'immagine della memoria al passato.

A questo punto Mr. Russell tenta di chiarire il suo atteggiamento nei confronti degli "universali"¹⁶. Egli chiarisce che per un modo di vedere come quello di Brentano, secondo cui ogni contenuto mentale ha un essenziale riferimento a un oggetto, noi potremmo asserire un particolare contenuto mentale avente un universale come opposto ad un particolare oggetto, ma non, secondo lui, che un contenuto mentale sia un evento particolare correlato solo casualmente ed indirettamente al suo "oggetto". Pertanto, egli afferma, non possiamo decidere sul significato di un contenuto mentale esaminandone il carattere intrinseco, ma "solo conoscendone la connessione causale con la persona cui si riferisce". Un cavallo si comporta esattamente allo stesso modo sia che annusi una pelle di orso sia un orso vivo, senza essere per tale motivo consapevole di un "universale". Non c'è nessun altro motivo per supporre che un uomo nelle stesse circostanze sia consapevole di un "universale". Solo quando il logico riflette sulle somiglianze e le differenze si presenta una tale consapevolezza, ed inoltre non è mai consapevolezza di un oggetto singolo nel senso in cui qualcosa percepita appare come un oggetto singolo. Si dovrebbe, tuttavia, afferma Mr. Russell, logicamente arguire che gli universali siano parte della struttura del mondo, ma <<essi sono una parte inferita, non una parte dei nostri dati>>¹⁷.

Non sarebbe semplice scrivere la storia dei modi di considerare gli universali da parte di Mr. Russell. Una volta, guidato da un'interpretazione

¹³ *Ivi*, p. 221.

¹⁴ Per "indeterminatezza" vedi p. 103.

¹⁵ *Ivi*, p. 222.

¹⁶ *Ivi*, pp. 227 e seguenti.

¹⁷ *Ivi*, p. 228.

popolare di Platone, li considerò come "sussistenti" ma non "esistenti" cose reali, alcune delle quali, compresa la somiglianza, conosciute per contatto diretto¹⁸. Da questa posizione si è mosso per tentativi verso il modo di vedere secondo cui, data la parola "simile" (e non "somiglianza"), non abbiamo più bisogno dell'universale per descrivere il mondo¹⁹. La teoria delle idee generali che ho cercato di enucleare da *Analysis of Mind*, Capitolo XI, è molto singolare. Si dice che il passaggio dall'indeterminato al generale avvenga con la conoscenza (o credenza) negativa che nessun individuo sia rappresentato. Inoltre, Mr. Russell accetta da Ribot l'affermazione che "l'indeterminato appare [nello sviluppo dell'intelligenza, che procede dall'indefinito al definito] prima del particolare o del generale"²⁰. Ciò, tuttavia, suggerisce che la conoscenza che nessun individuo sia rappresentato è ben lontana dall'essere un giudizio meramente negativo; piuttosto, che essa sia la conoscenza più positiva del generale e del particolare intelligibili solo insieme e in contrasto complementare. Ma questo è troppo simile all'identità-differenza e male si adatta all'affermazione basilare di Mr. Russell che i particolari sono dati e gli universali oggetti di dubbia inferenza. La generalità, come la credenza-sentimento, vi entra furtivamente senza essere conosciuta dall'esperienza comune, e Mr. Russell fa del suo meglio per sopprimerla nell'interesse del puro particolare, l'ideale indubitabile.

L'argomento degli universali è destinato a ripresentarsi quando parleremo della logica e del linguaggio. Intanto possiamo cercare di seguire Mr. Russell nel suo esame della credenza in generale, che egli considera come il problema centrale nell'analisi della mente. In verità, contribuisce poco a risolvere le difficoltà determinate dall'emergenza della credenza-sentimento nella memoria, ed io passerò a ciò che è detto successivamente della verità e della conoscenza prima di fermarmi di nuovo a commentare.

¹⁸ Vedi *Problems of Philosophy*, 1912, Cap. IX e X.

¹⁹ Cfr. *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 688: << Se è vero, come sembra, che il mondo non può essere descritto senza l'uso della parola "simile" o qualche equivalente, ciò sembra implicare qualcosa del mondo, sebbene io non sappia esattamente cosa. Questo è il senso in cui ancora credo negli universali >>. E a p. 694: << Sostengo che una proposizione come "a è simile a b" può asserire un fatto, e che tale fatto non possa essere asserito senza l'uso della parola "simile" o qualche equivalente. Tuttavia, non mi soffermo ad analizzare questo fatto, o il perchè la parola "simile" sia necessaria e la parola "somiglianza" non lo sia >>.

²⁰ *Analysis of Mind*, p. 222.

Mr. Russell fissa cinque punti preliminari che secondo lui hanno requisiti per ogni teoria della credenza²¹.

(1) Le parole hanno un significato, ed il significato è semplice relazione ad un oggetto. Una credenza, invece, è sia vera che falsa, e pertanto ha un duplice riferimento al suo "oggettivo", al fatto, cioè, che la rende vera o falsa. Ciò implica che la sua verità o falsità, dipendendo come si è visto dal fatto che è esterna alla credenza, non ne costituisce il carattere intrinseco.

(2) La credenza-sentimento, sia nel puro consenso, sia nella memoria, sia nella speranza, allo stesso modo non solo non rispetta la verità o la falsità ma anche il contenuto della credenza.

(3) La credenza-sentimento ed il contenuto devono essere entrambi presenti al credente.

(4) L'abisso tra il contenuto presente e l'"oggettivo" è spesso così profondo che abbiamo la sensazione di non riuscire a conoscere niente del mondo esterno. Tale sensazione è sbagliata.

(5) Il riferimento di una credenza al suo "oggettivo" deve essere in qualche modo derivata da tutte o alcune delle parole o immagini che costituiscono il contenuto. Ma a questo punto emergono due difficoltà che ogni teoria deve incontrare. (a) Una immagine della memoria sembra ricevere il suo significato solo attraverso la credenza-memoria, ma ciò sembrerebbe rendere la credenza più primitiva del significato di un'immagine della memoria. (b) È strano che il significato che è singolo debba generare riferimento oggettivo che può essere sia vero che falso²².

Successivamente Mr. Russell analizza il contenuto della credenza. Ciò che è creduto - per esempio, che X è avvenuto, o che X ha una proprietà o una relazione - è sempre complesso. I suoi costituenti, che devono essere correlati, possono essere solo parole o solo immagini; o una mescolanza di tutte e due o di entrambe con le sensazioni. Pertanto, un costituente deve essere una parola o un'immagine, ed il contenuto di una credenza non può contenere solo pure sensazioni, sebbene possa consistere solo di parole, che sono esse stesse sensazioni ma sono anche segni con significato. La sensazione pura nel campo della memoria, il rumore del tram, per esempio, nella credenza "Quello è un tram", è parte non solo del contenuto creduto ma anche del fatto oggettivo che lo verifica; tuttavia, solo il

²¹ *Analysis of Mind*, Cap. XIII.

²² Col tramonto dell'atomismo logico la differenza tra la verità ed il significato avrà, come vedremo in seguito, importanza capitale.

significato e non il rumore della parola "tram" è parte del fatto oggettivo. Se il contenuto della credenza è costituito di sole parole è una proposizione. È costituito, cioè, da parole che hanno un oggettivo riferimento e possono essere asserite o negate. Una simile proposizione è determinata e intelligibile da chiunque appena sentita, da chiunque conosca il significato delle parole e le regole della sintassi. Tuttavia, il contenuto di una credenza di pure immagini, nonostante relativamente primitivo e spesso inconsapevole, può avere lo stesso oggettivo della proposizione verbale in cui è successivamente espresso. Potremmo chiamarlo una "proposizione-immagine", considerando una proposizione generalmente il semplice contenuto di una credenza reale o possibile ed essenzialmente vera o falsa.

Mr. Russell ora si chiede che cosa costituisca il credere (non, certamente, ogni "atto" del credere), opposto al contenuto creduto²³. Rifiutando, sebbene non senza qualche simpatia, il punto di vista dei comportamentisti secondo cui la differenza della credenza sta nel causare vitali movimenti corporei, ed anche la teoria di James secondo cui noi crediamo in ogni idea che abbiamo a meno che non sia positivamente contraddetta, egli esclude che oltre ad avere semplicemente un contenuto senza giudicarlo, vi siano tre speciali tipi di credenza-sentimento, cioè, la memoria, la speranza, ed il puro consenso, che sono unite al loro contenuto e sono semplicemente coesistenti con esso²⁴. Egli confessa di non riuscire ad analizzare la credenza-sentimento, nonostante sia convinto che potrebbe essere analizzata, ed è incline alla teoria di James secondo cui il credere è simile all'emozione, e che un uomo possa credere senza conoscere ciò in cui crede. È quanto accade nell'intossicazione da protossido d'azoto e può essere la spiegazione della rivendicazione dell'intuito mistico.

La verità e la falsità, il successivo argomento di Mr. Russell²⁵, sono attribuite alla credenza dalla relazione ad un fatto, che può essere esterno all'esperienza del credente. Pertanto, esse non sono strettamente nei limiti di un'analisi della mente, che è uno studio psicologico di eventi mentali come sono in se stessi e deve terminare con la credenza. Tuttavia, egli afferma, non possiamo ignorare la verità e la falsità, perchè «la domanda se le nostre menti siano strumenti di conoscenza, e se così in che senso è così vitale che ogni suggerita analisi della mente debba essere esaminata in relazione a

²³ *Analysis of Mind*, p. 243.

²⁴ Sebbene ciò, secondo Mr. Russell, non modifichi la natura intrinseca del contenuto.

²⁵ *Analysis of Mind*, Cap. XIII.

questa domanda>>, e a questo punto segue una discussione della conoscenza in quattro parti²⁶.

Il significato del passaggio di Mr. Russell dalla psicologia alla teoria della conoscenza non è molto chiaro. Egli inizia la sua analisi della conoscenza criticando una teoria comportamentista, che presumibilmente si rifà al diritto della psicologia ad abbracciare la teoria della conoscenza: la conoscenza dell'uomo è solamente la sua risposta agli stimoli nella misura in cui è accurata, nella misura in cui, cioè, essa differisce come e quando gli stimoli differiscono in modo rilevante e rimane la stessa quando essi non differiscono in modo rilevante. Ma una risposta accurata non è il tutto della conoscenza per due ragioni: ciò che viene conosciuto può, al di là della conoscenza sensibile, essere completamente differente dallo stimolo, come nella conoscenza del futuro o nella conoscenza di astrazioni atemporali; e, in secondo luogo, la pertinenza e l'accuratezza della risposta (cosa in cui un calcolatore supera un uomo), è necessaria alla conoscenza, e ciò significa adattabilità agli scopi.

A questo punto possiamo chiederci se la verità e la falsità siano dopotutto intrinseche alla credenza e indipendenti dal riferimento al fatto esterno. Se è così, pare che vi siano tre possibilità. (a) È la verità di una credenza vera la sua evidenza? In questo caso tutte le credenze evidenti devono essere d'accordo tra loro, ma purtroppo la stessa proposizione può apparire evidente ad un uomo e non evidente ad un altro. L'evidenza, pertanto, si rivela inutile come criterio pratico di verità. Ciò è confermato se esaminiamo gli esempi suggeriti. "2+2=4" non è evidente ma una pura deduzione logica dalle definizioni; non, cioè, dalle proprietà delle cose ma dal significato dei simboli che noi assegniamo a nostro piacere, anche se questa non è tutta la verità sui simboli matematici. L'impossibilità di una cosa di essere in due posti allo stesso tempo deriva non evidentemente da una legge della fisica, bensì dalla nostra definizione di una cosa e di un posto; rappresenta la nostra decisione per l'uso di certe parole, e non una qualsiasi proprietà delle cose. "Questo ranuncolo è giallo" è, nella sua forma più semplice, un giudizio di somiglianza. Ma non è evidente, perchè tali giudizi sono indeterminati e non sono mai completamente infallibili.

(b) La verità delle credenze vere consiste nella loro reciproca coerenza? Mr. Russell risponde che la teoria della coerenza (della verità), che (ci si chiede il perchè) egli ritiene implichi l'opinione che

²⁶ *Ivi*, pp. 253 2 seguenti.

il mondo possa essere dedotto dal puro pensiero, si basa su una falsa considerazione delle relazioni. Il modo di affrontare l'argomento a questo punto è sintetico e superficiale, e noi faremo meglio a posporre qualsiasi discussione della controversia implicita²⁷. Per inciso, egli scrive la annotazione chiarificatrice che <<la concezione di Leibniz dei molti mondi possibili sembra si accordi molto meglio con la logica moderna e con l'empirismo *pratico* che è oggi universale>>²⁸.

(c) La verifica è un test infallibile della verità o falsità delle credenze? No, essa può solo provarne la probabilità, e non è per niente facile vedere come ciò accada. Il quotidiano accadere di un evento previsto fornisce il tipico caso di verifica. In questo caso l'immagine accompagnata dalla speranza- credenza "significa" l'evento-sensazione (ciò che effettivamente accade) ed è simile ad essa. Ma come in effetti possiamo noi confrontare questi due termini? Mr. Russell preferisce considerare la relazione tra essi in modo più esterno e casuale, evidenziando così probabilmente un modo di vedere più comportamentistico. La verifica raggiunge il massimo quando dapprima abbiamo una speranza che ci fa agire in modo appropriato all'evento, e poi l'evento ci dà la sensazione dell'attesa soddisfatta in relazione alla memoria dell'attesa. Le ipotesi scientifiche sono così verificate²⁹, ma il processo assume leggi causali, e non abbiamo alcun diritto di considerare l'esistenza e la persistenza delle leggi causali come più che un caso fortunato. La verifica, pertanto, semplicemente fornisce il metodo pratico con cui il sistema delle nostre credenze va verso l'"irraggiungibile ideale di una conoscenza impeccabile"³⁰.

La parte finale della discussione di Mr. Russell sulla conoscenza, che finora non sembra sia andata molto al di là della virtuale sostituzione di Hume della credenza alla conoscenza, è un tentativo di raggiungere una definizione formale della verità in termini di riferimento di una proposizione al suo oggetto. L'oggettivo riferimento di una proposizione è analogo al significato di una parola, ed è una funzione dei significati delle parole che compongono la proposizione. Ma mentre i significati ed i fatti sono singoli, il riferimento di una

²⁷ Vedi pp. 165-6 e Part. III passim.

²⁸ *Ivi*, p. 268. Il corsivo è mio.

²⁹ Il termine "probabilizzato" del Professor Ayer in questo caso sarebbe più preciso.

³⁰ A volte ci si chiede come gli ideali, anche se irraggiungibili, rientrino nella filosofia di Mr. Russell. "Conoscenza impeccabile" probabilmente sarebbe la conoscenza per esperienza diretta di tutti i particolari puri che sono o che sono stati aggiornati.

proposizione ad un oggetto è duplice, perchè la verità e la falsità sono una dualità. Per esempio, si può credere <<Oggi è Martedì>> (a) quando lo è, e (b) quando non lo è. Se non è martedì, questo fatto negativo è l'oggetto della credenza: ma la relazione della credenza al fatto è allora differente da quella che sarebbe se davvero oggi fosse martedì. Possiamo dire metaforicamente che la credenza vera va verso il fatto, mentre quella falsa si allontana da esso. Pertanto, per determinare la relazione del riferimento dobbiamo includere la direzione della credenza, ma per fare ciò dobbiamo conoscere la verità o falsità della proposizione. È, dunque, meglio definire il riferimento di una proposizione ipoteticamente e dire che il significato di <<Oggi è Martedì>> consista nell'indicare che oggi è martedì, se è martedì, ma allontanarsi da esso se non lo è. Ciò ci pone in grado di parlare del significato di una proposizione senza sapere se è vera o falsa. Conoscere il significato è ora definito come sapere ciò che la renderebbe vera e ciò che la renderebbe falsa.

In casi molto semplici di proposizioni-immagini possiamo dire che la proposizione vera rappresenti il suo oggetto come la proposizione falsa non fa. Una proposizione vera come una vera immagine della memoria, "La finestra a sinistra della porta", corrisponde semplicemente all'oggetto. Una proposizione falsa ha una relazione meno semplice con l'oggetto.

Questa teoria della verità come corrispondenza formale tra proposizione ed oggetto non potrebbe essere generalizzata senza una profonda modificazione. Innanzitutto, ogni parola-proposizione necessariamente ha più termini del fatto a cui si riferisce, perchè le relazioni sono di solito espresse in parole che sono termini e non esse stesse relazioni, anche se esprimono relazioni. Così "Socrate precedette Platone" consiste di tre termini con una relazione di ordine tra di essi, mentre l'oggettivo che la rende vera ha solo due termini con una relazione tra di essi. In secondo luogo, le proposizioni ed i fatti negativi aggiungono un'ulteriore complicazione. Una proposizione-immagine è necessariamente positiva soltanto: possiamo non credere nella frase "La finestra a sinistra della porta", ma non possiamo formare nessuna immagine del fatto negativo che la finestra non sia alla sinistra della porta. Inoltre, le parole-proposizioni, come le proposizioni-immagini, sono sempre esse stesse fatti positivi. In inglese il fatto che la parola "precedes" si trovi tra "Socrates" e "Plato" simboleggia il fatto che Socrate precede Platone. Ma non possiamo simboleggiare il fatto che Platone non precede Socrate omettendo "precede" tra "Platone" e "Socrate". Un fatto negativo non è sensibile,

ma la lingua, intesa alla comunicazione, deve essere sensibile, e per rendere chiaro ciò che vogliamo dire dobbiamo inserire "does not Precede" ["non precede"] (tre fatti positivi) tra "Platone" e "Socrate".

Ciononostante Mr. Russell sostiene che questa definizione formale della verità come corrispondenza della proposizione e dell'oggetto è solida fin quando è così fondata nel suo campo. Nel caso di una proposizione "atomica" positiva (una proposizione in cui solo una parola esprime una relazione e la parola "non" è assente) l'oggetto è ottenuto sostituendo ogni parola con il suo significato, e la parola esprimente una relazione viene sostituita con tale relazione tra i significati delle altre parole. "Socrate", per esempio, viene sostituito da Socrate, "Platone" da Platone, e "precede" dalla relazione del precedere tra Socrate e Platone. Se il risultato è un fatto la proposizione è vera; altrimenti è falsa. Se la proposizione (falsa) è, per esempio, "Socrate non precede Platone", le condizioni di verità e falsità sono esattamente rovesciate. << Proposizioni più complicate possono essere trattate allo stesso modo >>³¹. Tale definizione formale della verità, tuttavia, è inadeguata in quanto non getta per niente luce sulla nostra preferenza per credenze vere piuttosto che false. Per spiegare che dobbiamo tener conto dell'efficacia causale delle credenze e ancor più della pertinenza delle risposte alle vere credenze. Ma la pertinenza dipende dallo scopo, che pertanto si rivela parte vitale della teoria della conoscenza.

Nel corso di *The Analysis of Mind* l'enfasi sta sul lato cognitivo dell'esperienza. Il sentimento, per esempio, lo abbiamo incontrato finora soltanto come credenza-sentimento. Tuttavia, Mr. Russell dedica un piccolo spazio alle emozioni (che egli non differenzia molto dai sentimenti), al desiderio, ed alla volontà. Dal momento che dobbiamo preferire le credenze vere a quelle false perchè esse determinano risposte più appropriate allo scopo, e che sappiamo che lo scopo è una parte vitale della teoria della conoscenza, non possiamo omettere un breve resoconto di quanto egli dice su tali argomenti, anche se inizia confessando che non ha alcun contributo originale da dare e ne parla solo per completare la sua teoria principale che tutti i fenomeni psichici sono costruiti sulla base di sensazioni ed immagini soltanto.

Una moderna analisi dell'emozione in termini di causazione fisiologica, che è quanto Mr. Russell propone, deve iniziare, secondo lui, dalla teoria di James-Lange, precisamente dal punto di vista che

³¹ *The Analysis of Mind*, p. 278.

la vera sequenza causale non è (1) percezione del fatto, (2) emozione, (3) espressione corporea, come gli uomini ordinariamente suppongono, ma percezione del fatto seguita da un mutamento corporeo che è accompagnato dall'emozione, e tale emozione non è altro che il sentimento del mutamento corporeo. In generale Mr. Russell accetta tale rivoluzione, ma preferisce usare "emozione" per indicare tutto il processo, di cui la percezione diventa così solo una sezione-trasversale, e per ridurre gli elementi dell'emozione a nient'altro che sensazioni, immagini, e mutamenti³² corporei egli inizia con l'escludere il piacere, il dolore, e il desiderio. Questi, egli dice, sono "elementi dinamici" di un'emozione e non ingredienti.

Per spiegare ciò dobbiamo tornare a quanto Mr. Russell ha detto del desiderio e del sentimento in *The Analysis of Mind*, Capitolo III. Comunemente si crede che il desiderio dell'uomo sia un atteggiamento verso qualcosa di non reale e semplicemente immaginato, in particolare il "fine" del desiderio, che è anche chiamato lo "scopo" di ogni azione che deriva dal desiderio. Secondo tale punto di vista un'immagine della pioggia è l'identico contenuto della credenza quando mi aspetto la pioggia, e della speranza quando spero che piova. La sequenza è l'immagine, poi sentimento del desiderio, poi l'azione. Questo punto di vista è sbagliato. La prima evidenza contro di esso è la scoperta di Freud che spesso crediamo di desiderare A in casi in cui l'osservazione mostra che in effetti desideriamo B, e che ciò si applica anche ai significati che perseguiamo. Di solito B è meno rispettabile di A, pertanto Freud sostiene che in questi casi il desiderio di B è stato spinto giù nel subconscio da "il censore", e noi inganniamo noi stessi. Mr. Russell, tuttavia, pensa che un "censore" non sia necessario e che il desiderio sia per la maggior parte inconscio comunque. Egli considera innanzitutto gli animali. Non ci aspettiamo che gli animali siano etici, ed essi indubbiamente fanno molte cose utili per la prima volta - costruiscono i nidi, per esempio - senza previsione. Non c'è dubbio che possiamo osservare ciò che gli animali desiderano. Pertanto, i loro desideri devono essere esibiti nelle loro azioni, che sono tutto ciò che possiamo osservare. Osserviamo, per esempio, in un cane affamato un comportamento irrequieto, e l'incompetente può dire che si inferisce il suo "stato mentale" e di conseguenza si deduce il suo susseguente comportamento,

³² Aristotele considerava un'emozione come un λογος ενυλος un razionale fornito di corpo o "immaterializzato". Mr. Russell scarta il razionale e analizza la materia.

precisamente una continua irrequietezza finché non trova del cibo, poi probabilmente, a meno che non intervenga la paura, il riposo ed il sonno. Ma l'inferenza è molto precaria. È meglio omettere la mente e non dire altro che il cane ha il comportamento di quando ha fame. In questo modo identifichiamo semplicemente il desiderio dovuto alla fame con l'osservata irrequietezza, anche se Mr. Russell ammette che questi movimenti ciclici differiscono dai movimenti meccanici che, se intervengono, "preparano" l'animale e modificano il ciclo. L'evidente assenza di previsione nell'azione istintiva, come il fare il nido e il covare degli uccelli, mostra che lo stimolo è un impulso a tergo, un iniziale disagio (più che dolore). Il cosiddetto "scopo" è il risultato che porta il processo ad una fine, normalmente alla quiete che si rivela piacevole.

A questo punto Mr. Russell sottopone ad esame la fame nell'uomo e la trova molto simile. La consapevolezza nel senso di dire a se stesso: io ho fame, può intervenire, ma noi possiamo benissimo prima di ciò aver sofferto la sconcertante sensazione della fame, e aver agito per calmarla mangiando. Se siamo assorbiti nella lettura, per esempio, possiamo continuare a mangiare, e fermarci quando ne abbiamo avuto abbastanza del tutto inconsapevolmente. La "consapevolezza" sembra essere un semplice spettatore, e pensare che abbiamo in mente la situazione finale lungo tutto il processo è pura illusione. Persino quando sappiamo ciò che soddisfa, la sua immagine interviene subito sulla sensazione di disagio, pur tuttavia quest'ultima è il primo motore. Il desiderio conscio è questo disagio aggiunto alla credenza come a ciò che potrebbe soddisfarlo, credenza che può essere vera ma che è così frequentemente falsa da portare Freud alla errata conclusione che noi inganniamo noi stessi.

Di volata vale la pena sottolineare due punti. Siccome sarebbe impossibile osservarlo, Mr. Russell non può ammettere alcun elemento di potenzialità nell'istinto, niente che possa svilupparsi e mutare nella specie; né può usare la potenzialità per spiegare il desiderio inconscio. È stato per una ragione analoga che ha preferito la causazione mnemica alla *engram theory* della memoria³³. Tuttavia, è difficile vedere come il suo modo di considerare l'abitudine non riesca a coinvolgere la potenzialità. In secondo luogo, Mr. Russell concepisce lo sconforto del desiderio non come una tensione tra l'attuale e l'ideale bensì come una semplice repulsione negativa dell'attuale. Sembra che desideriamo soltanto, consapevolmente o inconsapevolmente,

³³ Vedi p. 125.

di non desiderare, come quando ci grattiamo la rogna. Giulietta, io suppongo, voleva solo non continuare a volere Romeo - ammesso che, certamente, una costruzione logica possa volere di non continuare a volerne un'altra.

Mr. Russell fa notare una complicata conseguenza della sua dottrina. Una falsa credenza che si desidera x può effettivamente determinare il desiderio di x . I desideri secondari, se soddisfatti, lasciano i desideri primari insoddisfatti; di qui la credenza nella vanità dei desideri dell'uomo. Un caso particolare di desiderio secondario è desiderare l'impossibile e poi desiderare di crederlo realizzato o che stia per esserlo. Di qui nascono la vanità, l'ottimismo, e la religione. Tuttavia, queste complicazioni non alterano fundamentalmente il carattere che il desiderio dell'uomo condivide con il desiderio dell'animale.

Alla volontà Mr. Russell fa solo pochi e saltuari accenni. Contro i comportamentisti ripete la distinzione che ha tracciato tra movimento meccanico e vitale. Paragonata al battito del polso, l'azione che segue la decisione è volontaria, ed il respiro, che non possiamo né causare né impedire per nostra decisione eccetto indirettamente, per esempio, con l'uso di droghe, è intermedio tra le due. Tuttavia, Mr. Russell accetta la teoria di James secondo cui il solo carattere distintivo di un atto volontario è che tende ad essere causato da un'idea di movimento che deve essere compiuto, un'idea che è data da immagini-memoria di sensazioni cinestetiche che abbiamo avuto quando lo stesso movimento si verificò in una precedente occasione. La volizione, nel significato enfatico, comprende anche un giudizio dopo la deliberazione ("Io farò questo"), e una sensazione di tensione nel dubbio, che muta appena viene raggiunta la decisione. La volizione non è altro che questo, sebbene debba esservi conflitto di desideri se deve essere enfatica.

Possiamo ora far scaturire un commento da questo esame del desiderio e della volontà sulla convinzione di Mr. Russell che il fine sia una parte vitale della teoria della conoscenza. Abbiamo visto che il fine o lo scopo del desiderio è un risultato che porta alla piacevole quiete un processo iniziato a tergo dallo sconforto. La consapevolezza, ammesso che sia presente, è un puro spettatore: non offre nessuna causa finale. Anche la soddisfazione del fine nell'attuale volizione non sembra essere altro che questa stessa terminazione dello sconforto nella presenza di una passiva consapevolezza. Mr. Russell afferma che la causa dell'azione volontaria è un'idea di movimento *che deve essere compiuto*. Ciò a prima vista fa apparire l'idea come

una causa finale, un fine ideale operante *a fronte*, in particolare quando Mr. Russell afferma che la volizione enfatica include un giudizio dopo la deliberazione. Ma il contenuto di questa idea si rivela nient'altro che immagine-memoria di sensazioni cinestetiche sperimentate in una precedente occasione quando lo stesso movimento è accaduto. Sembra, quindi, che la deliberazione ed il giudizio non siano altro che il commento perfettamente ozioso dello spettatore sul processo: Mr. Russell semplicemente prende in prestito il concetto di volontà dall'esperienza comune senza dare niente in cambio. Dobbiamo concludere che l'unico scopo che le vere credenze raggiungono con le risposte che provocano è il cessare dello sconforto. Il carattere economico della teoria della conoscenza di Mr. Russell è abbastanza chiaro, e il suo quadro dell'inconsapevole ricerca umana di (o spinta verso?) α Ταγαξια è stranamente triste.

Dei sentimenti e/o delle emozioni abbiamo appreso poco eccetto che sono differenti, e che la credenza-sentimento non implica necessariamente la conoscenza di quanto è creduto. Tuttavia, Mr. Russell è soddisfatto di affidare i valori ultimi al sentimento.

La meta verso cui Mr. Russell è diretto potrebbe così essere espressa. Si supponga che un qualche moderno Dedalo abbia costruito non solo un "cervello" elettronico molto elaborato ma un intero "organismo" elettronico, e che lo abbia reso capace di rispondere con segni sia "intellettivamente" che "emotivamente" ad una vasta cerchia di stimoli. Si supponga che qualcuno che sia del tutto all'oscuro che esso abbia un costruttore continui a inserire le chiavi e a registrare le risposte finché ottiene una serie di dati sufficiente per fare un resoconto di come funzioni. Allora il suo resoconto sarebbe molto simile al resoconto della mente fatto da Mr. Russell - ammesso, certamente, che possa (in qualche modo) includere una descrizione delle parti fisiche della macchina come costruzioni logiche di "sensi" e *sensibilia*.

Mi sono soffermato, come avevo preannunciato, molto e, come temo, tediosamente sull'*Analysis of Mind di Mr. Russell*. L'ho fatto perchè, sebbene appartenga alla fase più formativa (o dovrei dire disintegrativa?) della principale corrente del pensiero britannico del ventesimo secolo, ancora offre un sistema³⁴. Non so come criticare o anche solo presentare una posizione filosofica tranne che come essa stessa un tentativo sistematico di produrre una *Weltanschauung*, o come una posizione raggiunta attraverso la critica di tale sistema. Si

³⁴ Vedi pp. 113-14.

può iniziare lo studio dell'empirismo britannico nel suo periodo classico con Locke e sperare di spiegarsi il significato dell'*Essay* per se stesso, ma spiegare il *Treatise* di Hume interamente senza riferimento ai suoi antecedenti non è un compito possibile. Lo scetticismo è un parassita; non ha alcun significato finché non si sa cosa viene misconosciuto e distrutto. Ho indugiato, e devo ancora per un pò continuare a indugiare, su Mr. Russell, perchè solo lui fornisce lo sfondo positivo su cui filosofie più moderne in questo paese possano essere comprese.

Il sistema di Mr. Russell è certamente un sistema che si dissolve; non sarebbe un bell'esempio del suo secolo se non fosse così. In verità si potrebbe affermare che la sua vera natura, la vera essenza di quell'analisi riduttiva in cui consiste il suo metodo, è l'auto-dissoluzione. Ciononostante è ancora un sistema e un metodo. Esso ha una base metafisica che lo sostiene così come la tela sostiene insieme i colori di un dipinto a olio, una base che lo reggerebbe anche se Mr. Russell fosse realmente in grado di finire il suo lavoro e di ridurre tutte le entità inferite e tutte le costruzioni logiche - tutti i pezzi di un leggero mosaico di cui vorrebbe liberarsi - a puri particolari. Mr. Russell, infatti, ancora crede in un mondo di fatti. La tela è fatta di fatti atomici, positivi e negativi, e se Mr. Russell potesse mostrarci la verità, tutta la verità, e nient'altro che la verità, tutte le costruzioni logiche e le entità inferite sarebbero svanite. Non vedremmo altro che dovunque una corrispondenza univoca dei fatti atomici a proposizioni atomiche, e noi stessi dovremmo in qualche modo essere una parte omogenea di quanto abbiamo visto.

Esattamente cosa sono i fatti sulla base delle teoria del monismo neutrale, specialmente i fatti negativi, non è mai stato molto chiaro. Se la verità dipende da una relazione tra le proposizioni e fatti, ci si aspetta che i fatti siano postulati su un lato soltanto della relazione; invece, per Mr. Russell, anche le proposizioni sono fatti. Per ogni pensatore, tuttavia, che sostenga, consapevolmente o meno, che l'unico mondo è il mondo-oggetto, dell'osservatore economico, il concetto di fatto è destinato a diventare inevitabilmente ambiguo. Ma non dobbiamo dedicare altro tempo a criticare Mr. Russell. I suoi cedimenti verso il fenomenalismo partendo da una teoria causale della percezione, e il suo rassegnato atteggiamento nei confronti della minaccia del solipsismo, mostrano che la sua tela metafisica è molto inconsistente ed egli lo sa. I suoi successori l'hanno strappata via, credendo che le filosofie siano migliori senza basi metafisiche, ed egli stesso ha fatto molto per aiutarli nel loro lavoro. Nel prossimo

capitolo dobbiamo considerare l'aspetto logico dell'atomismo di Mr. Russell, ed anche il suo atteggiamento verso la lingua non come psicologo bensì come logico, che è stata un'origine della campagna antimetafisica della successiva generazione.

CAPITOLO VII

LOGICA, LINGUAGGIO ED IL DECLINO DELL'ATOMISMO LOGICO.

Dal principio alla fine della sua lunga storia, la logica formale deduttiva ha affascinato i suoi adepti, i quali, però, di volta in volta, non mostrano consenso rispetto al fine. Colui che per tradizione ne è ritenuto il fondatore concepisce la logica in generale come una propedeutica per insegnare agli uomini su quali basi le affermazioni delle varie indagini debbano essere accettate come vere. Aristotele tratta le forme logiche come differenziantesi per stato e importanza, a volte secondo la natura della realtà che esse riflettono, a volte secondo il grado di verità con cui la riflettono; e non è facile valutare fino a che punto esse siano concezioni alternative, perchè è impossibile stabilire in che misura le abbia ritenute reciprocamente compatibili e complementari. Alla logica formale delle classi che emerge nella *Prior Analytics* attribuisce chiaramente uno stato secondario. È un modo di ordinare il materiale scientifico preliminare alla costruzione di sillogismi dimostrativi strettamente universali e necessari, ed è la forma logica propria di sistemazione degli argomenti non-scientifici, o meno scientifici, del ragionare quotidiano in termini di pura validità. D'altra parte, il basilare sillogismo apodittico aristotelico dell'inerenza dell'accidente essenziale nella sostanziale *infima species* deve la sua forma alla struttura di una realtà che esso precisamente e fedelmente riflette. Questa concezione può rappresentare un errato o vuoto ideale, ma il sillogismo apodittico è ben lontano dal rappresentare una forma semplicemente valida di pensiero. Se nella terminologia moderna si chiamano i suoi tre termini "variabili", non si potrebbero trovare, secondo Aristotele, valori che li determinino senza intuito razionale nelle reali connessioni che non sono né particolari né semplicemente generali bensì nell'insieme necessarie ed universali. La separazione della validità dalla verità materiale, della pura forma logica dal contenuto, è, per Aristotele, un fattore che aumenta proporzionalmente alla diminuzione dell'importanza dell'argomento,

al suo diventare sempre più contingente e confuso. Diventa sempre più chiaro man mano che scendiamo dalla logica della scienza (termine che per lui include la metafisica) alla logica del pensiero quotidiano. Lo scopo della logica formale, riconosciuto o meno dai suoi sostenitori, è rivelato nell'ultimo titolo editoriale dell'*Organon*, che si è attaccato per più di duemila anni al corpo dei trattati aristotelici di logica, sebbene in modo specifico ne qualifichi solo alcuni. Se ha uno scopo, la logica formale è uno strumento designato a migliorare il pensiero degli uomini provandone la consistenza in una sfera dove la validità e la verità materiale divergono; e questa è *par excellence* la sfera del pensiero economico.

La validità è il fantasma del sistema. Nel pensiero economico l'enfasi poggia sull'evento particolare nel contesto particolare che è economicamente rilevante. Che i contesti particolari rientrino tutti in un unico sistema è per l'osservatore economico un presupposto, ma un presupposto appena sufficientemente determinato per verificare se abbia successo nell'evitare l'auto-contraddizione nello scegliere la situazione rilevante. La coerenza nel suo pensiero, quando la raggiunge, è puramente ipotetica e non aggiunge nulla di attuale, nessuna verità materiale, al contenuto del suo pensiero, all'attuale situazione come egli la concepisce. Quando l'osservatore economico si trasforma in psicologo empirico e cerca di osservare le menti per scopi pratici, diventa, se è coerente, un comportamentista. Quando tenta per lo stesso scopo pratico di migliorare il suo pensare pratico, di riflettere su questa coerenza che è parsa condizione necessaria ma non sufficiente di successo nel suo pensare, diventa un logico formale, e cioè non diventa un filosofo. Non cerca di rispondere alla domanda: che specie di sistema è l'universo che contiene tutti i contesti particolari? Non se la pone nemmeno, perchè non lo interessa l'universo se non come la pura unità oggettiva che costituisce l'aspetto fenomenico dell'unità trascendentale dell'appercezione¹. Pertanto, quando scopre i principi fondamentali della coerenza non attribuisce loro alcuna importanza metafisica. Non indaga se sono leggi di pensiero o delle cose. Il fantasma del sistema è ancora accettato senza chiedere le sue credenziali.

Soltanto quando la logica incomincia ad interessare i filosofi il problema dello stato sorge, ed è subito evidente che i filosofi contemporanei - espressione con la quale mi riferisco ai logisti, ai positivisti logici, ai semantici, ai semiotici, alla generalità dei pensatori

¹ Vedi p. 64.

contemporanei che uniscono l'empirismo con un profondo interesse nella logica formale - conservano senza sottoporlo a critica l'atteggiamento dell'osservatore economico a trattare il problema come del tutto inesistente. Per esempio, le leggi di identità, contraddizione, e del terzo escluso sono considerate da Aristotele come ontologiche, come attributi dell'essere. Successivamente i filosofi le hanno definite "le leggi del pensiero", un titolo che è rimasto e ad alcuni pensatori sono apparse come insieme leggi del pensiero e delle cose. L. S. Stebbing, in una discussione che, credo, rappresenti chiaramente la generale opinione sostenuta dagli atomisti e positivisti logici, afferma che non sono attributi dell'essere, perchè sono indipendenti da qualsiasi cosa di reale o dato, e non leggi del pensiero (con cui chiaramente si riferisce alle leggi psicologiche), in quanto a volte non riusciamo a pensare in accordo con esse. Esse e qualsiasi altro principio strettamente logico vi possa essere è, ella dice, pura forma, pura nel senso di possedere una generalità "completa" più ampia di qualsiasi reale esistente o di qualsiasi reale pensiero. Esse sono, cioè, determinazioni negative di ciò che è *possibile* ... in nessun modo esse limitano l' *attuale* ad essere così e così². Allo stesso tempo esse sono, ella ammette, <<principi esemplificati in ogni ragionamento>>. Pertanto, il ragionamento è pienamente indipendente dal suo argomento, e la sua validità, quando è valido, non aggiunge nulla alla conoscenza dell'attuale. Perchè o come la pura possibilità si articoli in distinte forme logiche, che ad alcuni filosofi scriteriati sono parse formate di connessione sistematica, è un problema che interessa la Stebbing tanto poco quanto interessa l'osservatore economico. Tali forme logiche pure sono semplicemente ciò che una particolare specie di analisi può rivelare se condotta tanto a fondo quanto è possibile ai logici contemporanei.

L'alleanza della logica formale con l'empirismo è naturale, ma non è molto antica in questo paese. Hume non è molto interessato dal sillogismo. J. S. Mill considera le "leggi del pensiero" come generalizzazioni dall'esperienza. Egli basa tutta l'inferenza su di una non analizzata rassomiglianza di particolare a particolare, e riduce il sillogismo allo stato di una "sicurezza collaterale", vedendo nella sua premessa maggiore un puro utile aide-mémoire e non una base dell'inferenza. In verità, egli porta l'attacco alla logica formale molto più in là di Hume. I suoi quattro metodi derivano da Hume, ma la sua fede nel potere dell'induzione a sostenere certe conclusioni parrebbe

² *A Modern Introduction to Logic*, 1930, p. 471.

semplificistica al suo scettico predecessore. Oggigiorno la gloria dell'induzione è oscurata, e il suo diritto ad essere inferenza logica appare ad alcuni tanto dubbia quanto appare a Hume. Intanto la logica formale ha nettamente migliorato il suo stato e la sua reputazione con la sua unione con la matematica pura³, che Mill ritiene derivata dall'esperienza. In questo paese Mr. Russell è il protagonista di tale nuova concezione delle due scienze.

Un profano parlando di matematica incomincia subito a dire sciocchezze, ma il pensiero di Mr. Russell esposto a grandi linee è molto facile da capire. È enigmatica soltanto finché non comprendiamo la netta distinzione tra la matematica pura e la comune matematica della quantità continua e astratta. La prima mira ad essere una semplice struttura formale di ragionamento rigidamente deduttivo da principi indimostrabili, ed ogni affermazione del matematico puro mira ad essere analitica e a priori. La seconda è costituita dalle "interpretazioni" di tale struttura nel campo empirico che diventa sempre meno astratto man mano che ci allontaniamo dalla matematica pura. Il primo passo in tempi moderni verso la scoperta di una struttura matematica perfettamente pura e formale è stata la riuscita definizione delle entità geometriche in termini numerici, l'aritmetizzazione, cioè, della geometria. È stato allora scoperto che dietro la corrente definizione del numero stesso vi è qualcosa di più astratto. Peano parla di Zero, Numero e Successore come i tre primitivi concetti necessari e sufficienti per dedurre l'aritmetica dei numeri cardinali finiti, ma è stato dimostrato che questi concetti possono essere più astrattamente e più accuratamente definiti in termini di Classe, Classe-membro, e Simile. Ma classe, classe-membro, e simile, così procede l'argomento, sono pure forme logiche; di conseguenza, in linea di principio la logica formale e la matematica pura coincidono, ed i principi della coerenza in cui la pura possibilità si concretizza si rivelano proprio come la struttura deduttiva della matematica pura⁴.

³ O ad ogni modo in stretta associazione con essa.

⁴ Mr. Russell dedica *Principia Mathematica*, 1912, ad elaborare l'identificazione su larghe aree della matematica. Sono del tutto incompetente ad indicare anche solo quale sarebbe l'ordine di astrattezza tra le specifiche discipline matematiche. Alla base la geometria euclidea è presumibilmente tanto empirica quanto la scienza naturale, perché si applica allo spazio percettivo. In cima ci dovrebbero essere l'aritmetica col numero definito in termini di classe, classe-membro, e simile. In qualche posto tra le due, io ritengo, dovremmo trovare le geometrie basate sul diniego dell'assioma delle parallele e la topologia. Ci si può anche chiedere se, quando Mr. Russell dice che la fisica dà solo verità matematica, questo significa solo consistenza formale e non alcuna verità materiale.

Un analogo processo di identificazione, o almeno di stretto *avvicinamento*, ha luogo nella filosofia contemporanea tra la logica formale ed il linguaggio, ed anche in questo caso Mr. Russell è una guida di rilievo. Nonostante il procedimento sia poco chiaro, le considerazioni che hanno condotto ad esso sembra siano brevemente le seguenti. La logica-matematica pura, come il pensiero tutto, deve esprimersi in linguaggio. Poiché è completamente astratta ed indipendente dal contenuto, il suo linguaggio specifico deve consistere di simboli. Ma un simbolo logico a sua volta deve poter essere esprimibile verbalmente, anche se per esso non si può trovare alcun preciso equivalente verbale. L'ulteriore rapporto della logica con il linguaggio nella filosofia contemporanea poggia, io credo, su alcuni presupposti che poche considerazioni generali sul problema linguaggio possono contribuire a chiarire.

È generalmente accettato che il linguaggio⁵ sia un modo dell'esperienza più elevato dell'immaginazione, almeno nel senso che è uno stadio ulteriore nella maturazione dell'intelligenza umana. Persino come interne e silenziose, le parole di un uomo sono sotto il suo controllo più che le sue immagini, e la lingua deve essere insegnata ed appresa. Il rapporto della lingua col pensiero presenta una certa ambiguità. Da un lato, il pensiero supera il linguaggio come un ulteriore stadio dello sviluppo. Così come percepiamo e immaginiamo, per così dire, per parlare, così ci serviamo goffamente delle parole, parlate o silenziose, per pensare; un singolo contenuto si sviluppa attraverso più fasi. D'altra parte, la fase precedente non scompare completamente in quella successiva. Il pensiero non è maturo fino a quando non è espresso in parole, e ciò a prima vista può suggerire che la relazione sia rovesciata, e che le parole nell'esprimere e completare il pensiero lo superino. Ma questo sarebbe un errore. Infatti, le parole in cui ci imbattiamo sulla strada al pensare appena incominciamo a superare la pura immaginazione, non sono le parole in cui alla fine esprimiamo il nostro pensiero; e le parole in cui finalmente lo esprimiamo non lo superano. Piuttosto il nostro pensiero completa *se stesso* nelle parole in cui si esprime: le parole ed il pensiero sono in questo caso un'unità organica di elementi entro cui il pensiero impregna e domina, per così dire, le parole che sono il suo indispensabile complemento. La mia frase è, lo confesso, piena di

⁵ La natura generale della lingua come coincidente con ogni forma espressiva può a questo punto, io credo, essere opportunamente ignorata, sebbene non sia irrilevante.

metafora, e a questo punto si evidenzia un problema sul quale spero di ritornare più tardi⁶. Intanto, mi urge mettere in rilievo soprattutto che pensiero e linguaggio espressivo sono un'unità, e se li separiamo l'uno dall'altro ne cambiamo la natura. Sia come psicologo che come logico il filosofo contemporaneo cerca di ignorare l'unità essenziale del pensiero e della sua espressione verbale. Il comportamentista riduce il pensiero a linguaggio, e il linguaggio a movimento muscolare della lingua e della laringe. Il logico contemporaneo considera la lingua solo per come esiste nei dizionari e nelle grammatiche, e la lingua così imbalsamata è molto evidentemente un prodotto economico. Nè vi può essere alcun dubbio sul perchè e sul come sia prodotta. Gli uomini credono sia utile per sè o per i loro figli apprendere una lingua straniera, o una lingua antica o la lingua di un paese dove non è possibile risiedere e che viene scelta senza istruzione sistematica. Ecco un problema pratico, e qualcuno deve osservare e tracciare la situazione rilevante allo scopo in questione. Qualcuno deve riuscire a considerare come oggetto empirico l'intera esperienza di una nazione nella sua espressione linguistica; trasformare una lingua viva in un utile apparato, un insieme di suoni e segni prontamente assimilabili, con regole per il loro uso da imparare fedelmente e da seguire esattamente. Costruire tale astrazione disseccata e schematica è il compito strettamente economico del lessicografo e del grammatico. Quando il linguaggio ed il suo significato, il pensiero che esprime, sono separati per questo scopo pratico, il movimento ordinario dell'effettivo pensiero espresso si ossifica in regole sintattiche; parole e frasi diventano semplici tipizzazioni, generalizzazioni astratte da ogni particolare contesto di applicazione; l'attuale dovunque diventa possibile. Una lingua presa in questo senso pedagogico si trova in una relazione esterna completamente libera dal pensiero che essa dovrebbe esprimere, e lo studente può molto verosimilmente presentare a se stesso la relazione delle parole al pensiero come quella dei vestiti ai corpi altrimenti nudi che essi vestono e rivestono, un esempio che esprime molto bene ciò che un ragazzo fa quando traduce da una lingua in un'altra, ma molto male ciò che fa un uomo quando parla la sua lingua intelligentemente.

Il logico formale contemporaneo accetta questo prodotto economico come l'essenza del linguaggio. Egli trova nelle regole della

⁶ Il rapporto tra l'immaginazione ed il linguaggio è analogo al rapporto tra linguaggio e pensiero, e presenta un problema corrispondente. Entrambi sono casi di quell'incompleta auto- trascendenza di cui dirò nella Parte III che è un carattere distintivo dell'umana esperienza.

sintassi una chiave ai principi logico-matematici della coerenza. Pertanto, sembra che si possa procedere ai principi della logica formale attraverso la purificazione o della matematica o delle strutture sintattiche delle lingue. Le varie lingue distinte dal filologo rappresenterebbero, io presumo, le varie discipline matematiche nel senso che anche le prime sarebbero speciali "interpretazioni" di puri principi logici, non dovendo niente alla logica del loro contenuto effettuale, ma solo la loro coerenza formale. I due modi di avvicinare la logica darebbero luogo ad un complesso di simboli: la lingua pura e la matematica pura sarebbero egualmente simboliche.

Tale procedimento per purificazione è sicuramente concepito come analisi. Forse lo capiremo meglio se consideriamo di nuovo alcune delle cose che abbiamo imparato in questo e negli ultimi due capitoli. Mr. Russell ci dice che l'analisi in matematica inizia con concetti matematici ordinari e risolve questi grossolani complessi nei loro costituenti semplici; essa perviene, cioè, a concetti più astratti, logicamente più semplici, e più generali con cui possiamo definire o dedurre il nostro punto iniziale. Sulla base della deduzione sono ora possibili⁷ nuovi avanzamenti verso argomenti matematici nuovi. Uno di questi, quando l'analisi ha permesso la ridefinizione del numero in termini di classe, classe-membro, e simile, è la logica formale. Sembra, infatti, che essa sia il più importante di essi e che in un senso possa ricoprirli tutti, dal momento che con questa ridefinizione del numero la logica formale e la più alta, più pura matematica si rivelano identiche⁸.

Se ora cerchiamo l'equivalente di questo duplice processo in psicologia e fisica, nel campo, cioè, coperto dal monismo neutrale, troviamo che il processo analitico lì significa una separazione critica degli elementi "bruti" da quelli "dolci" in ogni proposta definizione o descrizione psicologica o fisica; e ci viene detto che un elemento è "più brutto" quanto più è vicino al particolare ideale che deve essere conosciuto per contatto diretto nella senso-percezione, "più dolce" quanto più è semplicemente inferenziale. Pertanto, mettere da parte gli elementi dolci corrisponderebbe all'analisi matematica che procede da matematiche più o meno empiriche finché raggiunge ed evidenzia la pura forma nella pura logica matematica. Infine, io presumo, all'elaborazione deduttiva della logica matematica che Mr. Russell intraprende in *Principia Mathematica*, corrisponderebbe nel

⁷ Vedi pp. 117-118.

⁸ Vedi p. 162.

regno del monismo neutrale l'escogitazione delle costruzioni logiche per sostituire i dolci prodotti dell'inferenza.

La seconda via di avvicinamento alla logica formale è l'analisi della lingua, e come si potrebbe chiamare la prima via o matematica o logica, così, io suppongo, si potrebbe chiamare la seconda o logica o linguistica. È un'analisi di proposizioni che fa emergere la struttura formale con la sostituzione di simboli, ed il suo scopo primario nelle mani di Mr. Russell è la costruzione di una lingua realmente adeguata ad esprimere l'universo russelliano⁹.

Mr. Russell, infatti, propone una gerarchia di lingue ognuna delle quali conterrà tutte le sue subordinate¹⁰. Il substrato basilare di questa astratta *Stufenleiter* sarebbe una lingua primaria che consista di "parole oggetto" che avrebbero significato isolate e potrebbero essere direttamente imparate senza necessità per lo studente di imparare precedentemente altre parole. Ciascuna di tali "parole oggetto" esprimerebbe conoscenza per contatto diretto di un particolare evento percepito, e ciascuna sarebbe, pertanto, un nome proprio per un accadimento percepito¹¹. Di conseguenza, il loro numero sarebbe indefinitamente ampio. Nella lingua oggetto una parola è affermata con verità se corrisponde alla percezione, altrimenti falsamente. Ma le parole "vero" e "falso" apparterrebbero non alla lingua oggetto primaria, bensì solo alle lingue superiori ad essa, ognuna delle quali servirebbe allo scopo di formulare affermazioni su ciò che è stato detto nelle lingue inferiori da essa contenute¹². Presumibilmente la lingua più elevata sarebbe una sintassi ideale di simboli allo stesso tempo logici e matematici, che esprimerebbero perfettamente la forma pura di tutto il contenuto empirico.

Possiamo ora tentare di costruire l'intero sistema atomistico di Mr. Russell come uno schema ideale. Il principio regolatore - *O sancta simplicitas!* - è che il complesso dovunque è costituito da semplici fatti atomici ed è esattamente la loro somma e niente di più. Questo è visto molto chiaramente nell'aspetto logico. Ogni proposizione complessa è, idealmente, la "funzione verità" delle proposizioni

⁹ Il suggerimento di una sinistra somiglianza con il "*Newspeak*" ("Parlarenuovo") nel 1984 di George Orwell farebbe, io credo, inorridire Mr. Russell.

¹⁰ Vedi in particolare *Meaning and Truth*, passim.

¹¹ Cfr. pp. 139-140. Nella lingua ordinaria il passo più vicino ad un nome proprio, un nome appropriato ad un particolare puro, Mr. Russell afferma che è un dimostrativo come "questo" o "quello".

¹² Ciò richiama la teoria russelliana dei tipi logici, costruita per risolvere enigmi come l'affermazione di Epimenide di Creta secondo cui tutti i Cretesi erano bugiardi.

atomiche che la costituiscono; è tale, cioè, che la sua verità o falsità può essere determinata solo dalla verità o falsità dei suoi costituenti atomici¹³. Applicando il principio dell'atomicità a tutti e tre gli aspetti del sistema, empirico, linguistico, e logico, dovremmo avere al livello basilare una corrispondenza tra i puri particolari neutri monisti e parole oggetto; ma non ci sarebbe, suppongo, nessun correlato logico a questo livello, in quanto è un livello al di sotto della verità o falsità¹⁴ - a meno che non riusciamo a colmare la lacuna con le classi-membro prese per astrazione dalle classi. Al livello successivo vi sarebbe, immagino, una corrispondenza coordinata delle (1) costruzioni logiche più semplici e più brute, (2) frasi atomiche con un solo verbo, e (3) proposizioni atomiche. Al di sopra di ciò vi sarebbe una parallela ascesa di grado di (1) costruzioni logiche più complesse, (2) frasi molecolari, e (3) proposizioni molecolari. Il fondo metafisico di questo sistema incomincerebbe con i fatti atomici al livello, io credo, delle frasi e proposizioni atomiche¹⁵, e aumenterebbe attraverso livelli di fatti di sempre maggiore complessità.

Non ho grande fiducia in questa armonia degli spettri russelliani, ma serve forse chiedersi: Quanto, visto che la scienza e la lingua ideale progrediscono di pari passo, quanto siano vicine all'ideale logico? Di quanto riuscirà ad evitare il doppio taglio del rasoio di Occam, la duplice purificazione verso la pura forma da una parte ed i puri particolari dall'altra? Per un momento potremmo pensare che l'ideale perseguito dall'atomismo logico sia la completa unione della coerenza e della verità materiale riducendo i particolari a nient'altro che a classi- membro. Poiché l'appartenenza ad una classe è un concetto logico che non conferisce alcun carattere attuale ai particolari, ciò costituirebbe una specie di panlogismo formale, una riduzione

¹³ Mr. Russell, tuttavia, spesso dubita se sia teoreticamente possibile costruire la proposizione generale estensionalmente come la funzione verità delle costituenti proposizioni atomiche. Per la traballante teoria russelliana degli universali cfr. pp. 145-46.

¹⁴ Mr. Russell sembra ondeggiare anche su questo punto. In *Meaning and Truth* egli ammette una relazione di corrispondenza tra una proposizione oggetto e il suo oggetto che implica un certo grado di verità o falsità, anche se questa verità o falsità può essere espressa solo più in alto in una proposizione di secondo ordine.

¹⁵ O i fatti atomici iniziano al piano-terra, come ciò che ho detto nella precedente nota sembra suggerire? Gli elementi semplici su cui è basato il sistema di Mr. Russell devono essere indiscutibilmente chiari e distinti. Purtroppo non lo sono in nessun caso. Sembra sempre che l'atomo si disintegri - non che vi sia in ciò niente di sorprendente: la semplice analisi è destinata a disintegrare ad *indefinitum* ciò su cui lavora.

del tutto unilaterale del mondo a pura forma logico-matematica. Ma poiché è influenzato profondamente da Leibniz, Mr. Russell non ha alcuna intenzione di ridurre il senso a pensiero confuso. I suoi particolari non sono semplici classi-membro. Si potrebbe pensare che essi siano stati severamente ridotti per poter essere adagiati su un logico letto di Procuste¹⁶, ma essi sono offerti come dati bruti, strettamente empirici, conosciuti come gli individui per conoscenza diretta. Forme pure da una parte, e dall'altra una scorta inesauribile di particolari puri che richiedono di avere nomi propri - questi costituiscono i poli opposti del sistema, e la domanda è che cosa sopravviverà tra essi? La risposta non è molto chiara, e probabilmente la mia filosofia è errata. Le differenze tra i cinque sensi nasconderanno, io suppongo, l'integrità, poiché la descrizione del senso da parte del fisico ricopre solo le condizioni della sensazione; non può, almeno fin tanto che Mr. Russell sostiene il monismo neutrale, sostituire completamente la descrizione psicologica. Inoltre, secondo Mr. Russell, << la fisica mette in evidenza soltanto alcuni caratteri matematici della materia di cui si occupa >>¹⁷. Ciò spinge a domandarsi se la fisica matematica sia destinata, con l'analisi, a diventare una parte della logica; se, cioè, l'elemento empirico in fisica debba sempre sopravvivere, o se sia un "soft", residuo di dubbi oggetti inferenziali che gradualmente svaniranno, prima nelle costruzioni logiche e poi nelle equazioni matematiche. Forse la seconda risposta è quella giusta, ma il caso delle leggi causali è più difficile. Stando all'esame della causalità che Mr. Russell dà in *The Analysis of Mind*¹⁸ esse sono poco più che statistiche, ma che esistano e persistano è, secondo lui, soltanto un caso fortunato: certamente esse non sono forme logiche. In breve, la forma logica e il contenuto empirico permangono distinti, tuttavia, lo scopo dell'analisi è di fare in modo che il secondo rivesta esattamente il primo.

L'atomismo logico di Mr. Russell è, pertanto, basato su certi presupposti che potrebbero essere definiti ontologici o epistemologici

¹⁶ Si può qui toccare il lato opposto del problema. La forma logica è proprio drasticamente smantellata per ricevere il suo contenuto come i particolari sono tagliati per adattarli ad essa. Le classi logiche sono costruite solamente in estensione. Tra la loro determinatezza c'è un tale perfetto disaccordo che, sebbene le proposizioni vere non implicano le false, tuttavia, tutte le proposizioni vere si "implicano" a vicenda, ed ogni proposizione falsa "implica" ogni proposizione "vera". La validità, povera ombra del sistema, virtualmente svanisce nella classificazione, e l'implicazione nel significato in cui è costretta è un vero *lucus a non lucendo*.

¹⁷ *Analysis of Matter*, p. 10.

¹⁸ Vedi p. 119. Ma la concezione della causalità di Mr. Russell può cambiare.

o entrambi: forma logica pura e puri particolari, i secondi conosciuti in teoria per contatto diretto, anche se nessuno di noi ne ha mai incontrato uno. Tuttavia, il sistema non è statico, dal momento che l'apporto di particolari sensazioni o percezioni è in linea di principio inesauribile, e le classi logiche possono di conseguenza essere infinite. Inoltre, la costante esitazione di Mr. Russell a decidere se i suoi presupposti siano in effetti ontologici o semplicemente epistemologici rende chiaro che nella sua filosofia, già da *The Analysis of Mind*, il sistema incomincia a svanire nel puro metodo¹⁹. Egli inizia con una teoria causale della percezione, e dà alla sua visione del mondo almeno uno sfondo quasi- metafisico dei fatti. Ma subito taglia via la causalità appena si serve della sequenza de facto, ed il suo atteggiamento è più spesso che non fenomenalista. Egli è anche un matematico, e se la matematica sia un sistematico resoconto di certi caratteri astratti delle cose materiali, oppure un modo di pensarle che è indipendente dai loro effettivi caratteri, un puro metodo, cioè (o, come H. A. Prichard la definisce, un "inganno"), diviene una possibile domanda da porsi appena Platone rivela che la geometria non è derivata empiricamente dalle misurazioni topografiche della terra. L'identificazione russelliana della matematica con la logica formale è già una chiara indicazione della tendenza dal sistema al metodo nella filosofia britannica contemporanea.

Lo sforzo di Mr. Russell di ridurre il mondo a forma logica e a puri particolari empirici si rivela alla fine auto- distruttivo. Stando a quanto egli dice, gli elementi formali e quelli empirici non rimarranno separati. Abbiamo visto da molto che il suo particolare puramente empirico è un mito²⁰. Il suo diminuire ed aggiungere ne distrugge il carattere empirico. Diventa, dopo tutto e contro la sua intenzione, virtualmente niente altro che una classe-membro, e particolari che non sono altro che classi-membro sono essi stessi un elemento di logica formale. Non è necessario, tuttavia, insistere su questo punto, poiché il destino che spetta all'atomismo logico è perfettamente chiaro. Lo studio della logica pura diventa lo scopo del matematico, e ciò che abitualmente chiamiamo Natura è ridotto a costruzioni logiche che sono allo stesso tempo filosofiche e scientifiche. In altre parole, man mano che la scienza naturale progredisce la filosofia deve scomparire in essa, finché diventa ovvio che il filosofo analitico

¹⁹ Ci avvicinavamo al tempo in cui i candidati alle borse di studio in filosofia a Oxford (ed anche a Cambridge, suppongo) sarebbero stati quasi costantemente raccomandati dai loro sostenitori per avere "potenti tecniche logiche".

²⁰ Vedi pp. 127-31.

è andato oltre i suoi confini. Allo stesso modo in questo progresso la mente dell'uomo, sia egli un Paltone o un Einstein, uno Shakespeare o un Mozart, un Napoleone o un Gesù di Nazaret, diventa una costruzione logica di particolari eventi che in realtà non riguardano se non lo psicologo empirico. Tutta questa straordinaria operosità è uno sforzo per ricostruire l'universo come un oggetto per l'osservatore economico. Ma stando alla sua stessa ipotesi è oziosa: nelle varie sezioni specialistiche questo utile lavoro è portato a termine del tutto felicemente. Non ha bisogno di aiuti non professionali dall'esterno²¹.

Dopo l'atomismo logico²² la filosofia dell'analisi presto contrae i suoi confini. Abbiamo visto che il timido sfondo metafisico del quadro di Mr. Russell è evanescente. Ora scompare completamente. La speculazione metafisica di qualsiasi specie è rifiutata come insignificante nonsenso: non è, alla maniera dell'empirismo classico, semplicemente condannato come inutile per il fatto che le affermazioni metafisiche, sebbene intelligibili, non possono essere provate, e che pertanto la verità metafisica non può essere raggiunta²³.

Prima di parlare del positivismo logico in cui l'atomismo logico trapassa, è importante notare che cosa comporta questo rifiuto senza compromessi della metafisica. Stando ai presupposti della filosofia analitica, una volta che il principio generale della verità come corrispondenza è eliminato in quanto metafisico, la verità materiale, la verità di tutte le proposizioni empiriche vere, è destinata a svanire anch'essa, e rimane soltanto la verità formale. Ma è assurdo sulla base di qualsiasi tipo di logica supporre che la verità formale possa sussistere da sola. Gli atomisti logici sostengono che le verità formali siano vere perchè il loro diniego implica auto-contraddizione. Secondo questo modo di vedere, le verità formali sono conosciute per intuizione o inferenza, indipendentemente dalla verità materiale; le

²¹ In *The Philosophy of Logical Analysis*, in *The Monist*, 1918- 19, lo stesso Mr. Russell ha detto: <<l'unica differenza tra la scienza e la filosofia è che la scienza è più o meno ciò che si conosce, mentre la filosofia è ciò che non si conosce>>.

²² Per una conveniente esposizione ho più o meno equiparato atomismo logico e Mr. Russell, ma "dopo l'atomismo logico" non implica che a volte Mr. Russell non venga trovato in compagnia di pensatori che rigettano l'atomismo logico. L'ordine storiografico non è il mio compito principale, ed in ogni caso non potrebbe, certamente, essere stabilito in modo definitivo tra filosofi molti dei quali sono ancora viventi.

²³ Mr. J. O. Urmson in *Philosophical Analysis*, 1956, p. 102, rende molto bene questo punto. In questo capitolo ho preso molto, ma gliene sono grato, dalla Parte II del suo libro sia per materiale che per enfasi.

verità formali, infatti, sono tautologiche, e per il filosofo analitico la tautologia suggerisce qualcosa di sicuro e indispensabile, sebbene a tutti gli altri suggerisca qualcosa di vacuo e abortivo. Nella sfera dell'osservazione economica la remota alleanza di verità formale e materiale funziona abbastanza bene, ma funziona in quanto è un'alleanza di complementari. La forma, per quanto pura, è pur sempre forma del proprio contenuto. Se mettiamo da parte la definizione e il criterio della verità materiale, dobbiamo trovare un altro partner alla verità della tautologia rimasta sola. E che cosa sarà? Stando alla teoria della corrispondenza la verità materiale è correttezza, e una proposizione la possiede in virtù dell'esatta corrispondenza ad un fatto. Ma il fatto deve essere metafisico. Un fatto fisico può corrispondere ad un altro fatto fisico, come l'altezza di una colonna di mercurio, per esempio, può corrispondere ad un determinato grado della pressione atmosferica, o il polpastrello di un dito alla sua impronta; ma la corrispondenza che è necessaria per rendere una proposizione corretta non può essere altro che l'analogo di una corrispondenza tra fatti fisici, e l'analogia è pericolosamente fuorviante²⁴. I successori degli atomisti logici, come vedremo, giustamente hanno rigettato l'analogia, ma dal momento che l'hanno esclusa, come fanno a definire la verità materiale? Scopriremo che essi non hanno mai seriamente affrontato la provocazione. Praticamente hanno abbandonato la verità materiale e hanno cercato, invece, di lavorare con il concetto del significato. Il significato di necessità implica la verità, ma di ciò si sono preoccupati poco, e dopo aver lavorato un pò con il concetto di "verifica", si sono messi al lavoro per seppellire le loro teste nella sabbia di una specie di fenomenalismo linguistico di seconda serie.

Il crollo della metafisica russelliana è già profetizzato nel lontano 1919 nel *Tractatus Logico-philosophicus* di Wittgenstein, alunno di Mr. Russell. L'inizio e la maggior parte del contenuto di questo lavoro è un'esposizione dell'atomismo logico ancora più fiduciosamente e senza riserve atomistico dell'insegnamento del suo maestro. In nient'altro differisce dal suo modello. Ma questo discorso piuttosto affascinante, nello stesso tempo epigrammatico e riflessivo sognante (o così mi pare), e affatto scorrevole nella brevità delle sue frasi germaniche, non è ancora arrivato a metà che il lettore nota l'intermittente affioramento di note scettiche, e il *Tractatus* si conclude con ciò che suona come una completa palinodia. La posizione da cui inizia il crollo è la seguente: << La totalità delle proposizioni

²⁴ Cfr. Joachim, *Logical Studies*, 1948, Parte III, specialmente le pp. 230-41.

vere, dice Wittgenstein, è l'intera scienza naturale (o la totalità delle scienze naturali) >> (4.11), e ci ha già detto che una proposizione è, in senso lato e approssimativo, un quadro che rappresenta un fatto. Ma il tentativo di rendere tale relazione di corrispondenza precisa porta Wittgenstein nelle difficoltà che ricorrono con monotonia in ogni recrudescenza di empirismo. Stando all'esempio del quadro, Wittgenstein considera come dato il contenuto empirico su cui una proposizione empirica è basata, e afferma (4.064) che ogni proposizione deve avere già un significato prima di essere sostenuta, poiché il significato è ciò che la proposizione sostiene²⁵. In questo caso Wittgenstein, come Mr. Russell e la maggior parte dei nostri linguisti, chiaramente pensa ai significati come sono classificati e immagazzinati nei dizionari, dove essi presuppongono le asserzioni in cui erano contenuti e da cui i lessicografi li hanno collezionati. Wittgenstein, tuttavia, ci mette in guardia che una proposizione rappresenta i fatti solo nella misura in cui è logicamente articolata (4.032), e che, sebbene le proposizioni possano rappresentare l'intera realtà, esse non possono rappresentare ciò che devono avere in comune con la realtà per rappresentarla, cioè la forma logica. Per porla in grado di fare ciò dovremmo porre noi stessi e le nostre proposizioni fuori dalla logica, cioè, fuori dal mondo (4.12). Ci viene detto che tale forma logica "si specchia" nella proposizione e "si esprime nel" linguaggio, e questo è il motivo per cui la proposizione non è in grado di rappresentarla, e perchè non riusciamo ad esprimerla "col" linguaggio: la proposizione "rivela" la forma della realtà (4.121).

Questa confessione di afasia filosofica significa che per l'atomismo logico un mondo reale - anche se un mondo reale modestamente definito come tutto ciò che accade in un modo ma che potrebbe essere altrimenti - si è rivelato un postulato del tutto indifendibile. Se Wittgenstein, che non ho mai avuto il sentore sia un empirista naturale, fosse stato più fortunato nella sua formazione filosofica, avrebbe dovuto capire che bisogna porre se stessi e le proprie proposizioni fuori dal mondo - una simile logica e un simile mondo - se ci si propone di filosofare. Ma Wittgenstein segue il sentiero ora inevitabile verso il solipsismo. Sembra che egli andrà incontro all'oscurità come la sposa: << Che cosa sia il solipsismo è chiaro, solo che non può essere *espresso*: si palesa da sé >> (5.62). Egli continua, << Che il mondo sia il *mio* mondo si rivela nel fatto che i limiti del linguaggio (il linguaggio che io solo comprendo) sono i limiti del *mio* mondo. Il

²⁵ Cfr. p. 150.

mondo e la vita sono la stessa cosa. Io sono il mio mondo. (Il microcosmo) >>. Tuttavia, riconosce immediatamente che il solipsismo si autodistrugge: << Il soggetto pensante, presente non esiste... Il solipsismo rigorosamente sviluppato coincide col puro realismo. L'ego del solipsismo si riduce ad un punto inesteso, e non vi è altro che la realtà legata ad esso >> (5.64).

Pertanto, in una sezione (5.641) stimolante, Wittgenstein aggiunge un corollario che non sviluppa, forse richiamandosi a Kant: << Vi è, dunque, in filosofia realmente un senso in cui possiamo parlare dell'ego in termini non psicologici. L'ego filosofico si rivela nel fatto che "il mondo è il mio mondo". L'ego filosofico non è l'uomo, nè il corpo umano o l'anima di cui parla la psicologia, bensì il soggetto metafisico, il limite - non una parte del mondo >>. Tutto ciò significa non combattere più la metafisica? Wittgenstein è con Hegel sul punto di affermare che riconoscere un limite significa superarlo? Vi sono anche altri *dicta* che fanno pensare che potrebbe essere così: <<La soluzione dell'enigma della vita nello spazio e nel tempo è al di fuori dello spazio e del tempo>> (6.4312). Ma no, non vi è alcuna soluzione perchè non esiste enigma: << La soluzione del problema della vita è vista nell'estinguersi della vita stessa >> (6.521). La metafisica non deve esistere. La filosofia non è una teoria, bensì un'attività di delucidazione. E da qui il paradosso finale: se il filosofo afferma delle proposizioni, esse sono destinate ad essere senza senso. La nota penultima sezione del *Tractatus* dice: << Le mie affermazioni sono chiarificatrici in questo modo: colui che mi comprende infine le considera insignificanti, quando le ha lette, rilette, e meditate. (Deve, per così dire, liberarsene).

Questo punto culminante ha un'apparenza perfettamente logica. Sembra di aver visto la fonte spietatamente perseguita e distrutta. Ma la volpe è solo caduta a terra. Infatti, se le affermazioni chiarificatrici di Wittgenstein sono senza senso, altrettanto lo sono le parole con cui le accantona. L'ultima frase del *Tractatus* è: << A proposito di ciò che non si sa esprimere si deve tacere >>, ma l'autore non aggiunge: << Scusate se ho parlato >>.

A questo punto ancora una volta, si potrebbe dire che l'empirismo appare auto-negantesi, e non solo la metafisica ma anche l'atomismo logico *in toto* si sono distrutti. L'aspirapolvere ha ingoiato il suo ultimo super-inquisitivo proprietario, nonostante i virtuosismi delle sue acrobazie al limite del possibile. I critici dell'atomismo logico, tuttavia, preferiscono accettare l'annientamento della metafisica e tentare di ricostruire l'empirismo senza di essa. Cercherò di

offrire alcuni esempi rappresentativi di ciò, ancora una volta senza rispettare alcun ordine storico.

Se si nega la metafisica e la corrispondenza delle vere proposizioni empiriche ai fatti che esse in qualche modo raffigurano; se allo stesso tempo si accetta l'originale teoria russelliana dei *sense-data*; allora molto probabilmente si riporranno le proprie speranze nel principio di verificabilità come una teoria sostitutiva della verità materiale e un modo meno ambiguo di eliminare la metafisica rispetto a quello di Wittgenstein. Probabilmente si incomincerà col dire: << Il significato di un'affermazione è il significato della sua verifica >>. Ciò ad ogni modo ci libera rapidamente dalla metafisica, perchè le affermazioni metafisiche non essendo né tautologiche né verificabili con nessun metodo concepibile, devono essere senza significato. Ora si ha l'obbligo di spiegare che cos'è realmente la verificabilità, e si deve essere, io credo, preparati a sostenere che a volte vi sono *sense-data* assolutamente veridici e indisputabili che possono o confermare pienamente affermazioni empiriche o almeno renderle probabili. Si può avere un fastidioso sentore che il proprio concetto di verità materiale sia ancora piuttosto ambiguo, ma in ogni modo ci si è liberati della metafisica. Se ancora si troverà conveniente parlare di "fatti", non si intenderanno i fatti insignificanti al di là dell'esperienza a cui le proposizioni non verificabili corrispondono. Pertanto, per il momento bisogna dimenticare possibili lacune nella propria posizione e procedere a considerare quale sarà ora la funzione dell'analisi filosofica, l'unica sorta di filosofia che non è mai entrata nella propria conoscenza. A questo punto si dovrà operare un importante cambiamento. Si può ancora operare con la logica simbolica come strumento, sostituendo una forma verbale con un'altra equivalente con un'equazione logico-matematica, con lo scopo di chiarire la struttura della lingua. Tuttavia, non si potrà affermare, come gli atomisti logici affermano, che lo scopo ulteriore di questa analisi sia di delucidare la struttura e le relazioni dei fatti al di là dell'esperienza. Ciononostante, l'analisi linguistica può dare l'impressione di evidenziare abbastanza non-senso metafisico per tenerci felicemente impegnati, e si può persino sperare di estenderla in una chiarificazione dell'intero linguaggio della scienza concepito in linea di principio come aderente a qualsiasi affermazione empirica. A tal fine ci si può dedicare a costruire una struttura di tautologie sempre più elevate seguendo il modello di *Principia Mathematica* di Mr. Russell, ma bisogna evitare i fatti nel significato tradizionale.

Ho cercato di descrivere in termini grossolani e generali la posizione

iniziale del positivismo logico. In Inghilterra sorge attraverso il criticismo di Mr. Russell e Wittgenstein, ma sotto la profonda influenza del circolo di Vienna, specialmente di Carnap. Tuttavia, nella filosofia britannica contemporanea gli intrecci sono rapidi e frequenti, e di ben scarso aiuto si rivelerebbe una ricerca delle genealogie.

Lo sforzo di chiarire il linguaggio scientifico non è andato molto avanti e non sembra che gli scienziati vi abbiano attribuito molta importanza. Le difficoltà della nuova posizione divengono subito evidenti, ed i conflitti che si verificano lo dimostrano. Alcuni sostengono una "forte" teoria della verifica, affermando che i giudizi empirici sono significativi se e solo se possono in linea di principio essere verificati in modo decisivo. Ciò soddisfa il punto di vista ancora sostenuto secondo cui al di là delle semplici proposizioni atomiche vi sono soltanto proposizioni complesse che sono le esatte funzioni-verità dei loro costituenti atomici. Persino Mr. Russell, tuttavia, anche se non ancora Wittgenstein, si è chiesto a volte se sia possibile trattare con ragione le proposizioni generali come nient'altro che funzioni-verità di tutti i loro costituenti indefinitamente numerosi, e questo dubbio continua²⁶. Altri preferiscono la loro verifica "debole", assumendo una posizione a prima vista più prudente secondo cui nessuna proposizione atomica - nessun "giudizio di protocollo", come sono chiamate - per quanto semplice sia la materia che essa registra, sia perfettamente certa. Essi sostengono che una proposizione empirica sia significativa se c'è qualche evidenza della sua verità o falsità, qualche osservazione che sia rilevante per l'affermazione o il rifiuto di essa. Ma tale introduzione dei gradi del significato crea ovvie difficoltà: come, per esempio, comprenderemo il significato di un giudizio solo in parte verificabile? Inoltre, entrambe le formulazioni del principio di verificabilità sembra richiedano la presenza di alcuni sense-data indiscutibilmente veridici. Il significato incomincia a scivolare via dalla verità, e la verità ancora una volta a dipendere metafisicamente dalla corrispondenza al fatto.

La lotta dei positivisti logici per conservare la verificabilità e rifiutare il fatto è spesso ingegnosa ma mai convincente. Si sono dedicati completamente allo studio logico-linguistico, e desiderano organizzarne la struttura sintattica e selezionare le parole del vocabolario liberi da qualsiasi interferenza esterna. Ad ogni costo devono evitare di costruire qualsiasi elemento extra-linguistico tra i suoi fondamenti.

²⁶ Per l'accorta teoria della verifica di Mr. Russell vedi p. 149.

Pertanto, se si chiede loro quale sia la relazione tra *sense-data* e cose materiali, risponderebbero che, così come è posta, la domanda è senza senso, e la renderebbero razionale introducendo una pluralità di linguaggi. Si può, essi direbbero, a proprio comodo descrivere ciò che si sperimenta sia in termini di *sense-data* sia, alternativamente, in termini di cose materiali. Si ha la stessa possibilità di dire la verità in entrambi i casi, ma se non si desidera essere fraintesi e accusati di contraddizione, bisogna definire i propri termini, spiegare quale uso se ne stia facendo, dire quale lingua si parli. Non si intende che si possa evitare la contraddizione con definizioni del tutto arbitrarie del significato delle parole. Il principio è che la salvezza sta nel non confondere l'uso stabilito delle parole. Accettare la teoria dei *sense-data* sembrò al Professor Ayer nel 1940 implicare <<niente di più che una decisione di usare un linguaggio tecnico>>²⁷.

Carnap chiude la porta in faccia alla metafisica ancora più bruscamente. Egli distingue un modo materiale di parlare in cui gli uomini ordinari parlano di fatti e cose, ed un modo formale in cui non si parla di altro che delle stesse parole. La differenza può essere indicata nella stampa con l'uso delle virgolette, e qualsiasi cosa detta nel modo materiale può in linea di principio, e dai filosofi deve, essere tradotta nel modo formale. Per esempio, <<Una rosa è una cosa>> diventa <<rosa è un sostantivo>>. Tale lotta per rimanere nei sicuri confini del linguaggio significativo - è come un bambino freudiano che tenta di superare il trauma della nascita in un mondo reale di verità e falsità - raggiunge il culmine quando Carnap si chiede su quale principio debbano essere determinati i "giudizi di protocollo" basilari della lingua. Si è soliti dire che essi sono relazioni dell'esperienza diretta appena incominciamo ad essere accurati, ma per il positivismo intransigente di Carnap un rapporto di esperienza diretta è tabù. Una tale teoria può essere solo espressa nel modo materiale. - <<Qui, ora, blue>>, per esempio, o <<Là rosso>> - e deve essere tradotta nel modo formale prima di poter diventare un costituente del linguaggio carnapiano. Ma la traduzione contiene soltanto che <<Qui, ora, blue>> e <<Là rosso>> sono giudizi di protocollo. A questo punto Carnap getta via il principio di verificabilità in quanto metafisico. Egli sostiene che il significato di una parola è dato soltanto dalla traduzione o definizione, persino nel caso delle cosiddette: "definizioni evidenti", comunicazioni di significato prodotte e ottenute con l'indicazione dell'oggetto. Ma una volta tradotto nel modo formale per ottenere la

²⁷ *Foundations of Empirical Knowledge*, p. 57. Cfr. p. 133, nota.

qualifica per entrare nel campo puramente linguistico, un rapporto diretto d'esperienza o una definizione evidente non ha ovviamente guadagnato, anzi ha perduto di significato. È svanito nella pura forma della "frase di protocollo". Il linguaggio carnapiano, in altre parole, non può procurare a se stesso un vocabolario. Abbiamo visto come nel sistema di Mr. Russell l'empirico incominci a trasformarsi nel razionale²⁸. Ora, quando la base metafisica è completamente abbandonata, esso scompare senza traccia.

La conclusione di Carnap è troppo intransigente per i suoi amici britannici - potenzialmente essa distrugge l'empirismo - ed egli stesso in seguito ritratta. Se tutte le proposizioni filosofiche sono equivalenze tautologiche, come i positivisti logici sostengono, non è possibile rifiutare la posizione di Carnap, ma la maggior parte degli analisti britannici si è accontentata per un certo tempo di rifugiarsi dalla metafisica in un fenomenalismo del tutto acritico. C'è dopotutto ancora molto da divertirsi con l'affermazione analitica dalle particolari chimere metafisiche alla confusione linguistica. Se si può sostenere che i metafisici abbiano accettato la generale autorità della grammatica e della sintassi nel loro parlare e scrivere, e se, inoltre, si può sostenere che il modo di parlare e scrivere modelli il proprio pensiero piuttosto che viceversa, allora, sempre ammesso che si sia sicuri di avere una migliore idea della grammatica e della sintassi rispetto ai metafisici, sembra facile mostrare che la maggior parte di quanto hanno detto è non senso. Se si chiede quali siano la vera grammatica e la vera sintassi, e chi o che cosa la ponga in autorità al di sopra del pensiero filosofico, la risposta è semplicemente fin tanto che si accetta la logica matematica come, soggetta a minori modificazioni, indiscutibile perchè tautologica: la vera grammatica e sintassi sono la grammatica e la sintassi di tutti i giorni ridotte dall'analisi ad una struttura perfettamente logica.

Pertanto, la base reale di questa certezza anti-metafisica è ancora l'unione della matematica con la logica formale, che sembra pienamente attestata da *Principia Mathematica*. Mr. Russell ha sposato la matematica alla logica, e le due effettivamente sembrano un corpo - o uno scheletro. Ha applicato l'analisi riduttiva nei campi della psicologia e della fisica, e nessuno realmente moderno ha protestato. Gli scienziati sono occupati. Non possono, se hanno letto Mr. Russell, aver imparato molto da lui che li aiuti nel loro lavoro, tuttavia, egli è loro amico dichiarato. È quando i suoi seguaci rivolgono la loro

²⁸ Vedi pp. 167-72.

attenzione ad argomenti più concreti che la loro fede viene scossa. Lo sforzo di analizzare oggetti materiali in costruzioni logiche di *sense-data* potrebbe produrre delle difficoltà²⁹, ma il tentativo di analizzare le nozioni come se correlate come funzioni-verità alle azioni dei singoli individui non ha prodotto altro che la chiara evidenza che le equivalenze linguistiche semplicemente non funzionano nella teoria politica come le equazioni funzionano in matematica e nella fisica. La dichiarazione di fede che Napoleone sia solo una costruzione logica potrebbe difficilmente essere verificata in dettaglio, e potrebbe probabilmente essere accettata come vera "in linea di principio", ma si tenti di affrontare la vecchia domanda d'esame: Quale atto è un atto di stato? con l'analisi riduttiva, e allora il metodo evidentemente fallisce. Il rasoio di Occam è un passato spuntito che ha bisogno d'essere affilato³⁰.

Sembrano esservi solo due modi per uscire da questo impasse. Uno può essere con Carnap sicuramente fedele alla vecchia logica, discreditarlo il linguaggio ordinario come irrimediabilmente rozzo e incoerente, e continuare a lavorare verso la costruzione, o verso un piano per la costruzione, di una lingua idealmente perfetta. Ma le distinzioni di Carnap tra modo e modo e linguaggio e linguaggio sono vistosamente superficiali. Esse puntano piuttosto verso una via diversa, servendo solo a rivelare la vera e terrificante inferenza che deve essere dedotta dalla rottura: ciò che dobbiamo avere non sono nuovi linguaggi ma nuove logiche estratte dalla vecchia lingua. Il linguaggio ordinario che è il nostro Calibano da schiaffeggiare e riformare, o, se trovato intrattabile, completamente da bandire dagli educati circoli filosofici, deve ora diventare il nostro riverito maestro. Dobbiamo esaminare con amore - possiamo ancora dire "analizzare"? - l'uso e il volere del linguaggio volgare, gli idiomi e le costruzioni dell'uomo comune. Non dobbiamo castigarli per la loro superficiale confusione, ma accogliere in essi l'accumulato intuito del robusto senso comune. Dobbiamo coniare nuove frasi per celebrare il nostro nuovo liberalismo linguistico: "significato emotivo", "raccomandazioni verbali", "definizioni persuasive". Dobbiamo anche probabilmente essere gentili con i metafisici. Mr. Urmson cita due *slogan* contemporanei come inadeguate etichette per la nuova

²⁹ Vedi pp. 190-91. Cfr. anche p. 133 e la nota, e Urmson *Philosophica Analysis* op. cit., pp. 154-8.

³⁰ Vedi Urmson, op. cit., pp. 150 e seguenti.

rivelazione: "Non chiedere il significato, chiedine l'uso", e "Ogni frase ha la sua logica"³¹.

Il significato di questa vacillante rottura di anarchia logica deve essere considerato di nuovo prima di concludere la Parte II di questo libro, ma nel seguente capitolo cercherò prima di presentare il declino e la caduta dell'atomismo logico un pò più concretamente. Non offrirò a sostegno una serie di esempi ma cercherò, come ho fatto nel caso di Mr. Russell, di parlare di una o due importanti figure del periodo attualmente a lavoro. Di sicuro non pretenderò che tutto ciò che essi dicono rientri esattamente nel quadro storico che ho tracciato, e per tale motivo non mi sottrarrò a nessuna critica diretta che possa apparire adeguata.

³¹ *Ivi*, p. 179.

CAPITOLO VIII

ANALISTI IN RITIRATA

Verso gli anni trenta Professor Ryle, a giudicare dalle opere pubblicate, ha perso interesse nell'atomismo logico. È occupato a torturare il linguaggio comune, a indicare le trappole che presenta ai filosofi inesperti, e a ridurre ad absurdità con la manipolazione linguistica i problemi e le teorie dei pensatori orientati verso la metafisica. Tuttavia, rientra perfettamente nella tradizione russelliana di lusingare ad ogni costo i metafisici più saccenti e il mezzo preferito da Professor Ryle è la teoria delle descrizioni di Russell. Vale la pena segnalare anche che egli condivide, o ha condiviso, a quel tempo, con Mr. Russell un certo rinascimento che lo scopo della filosofia contemporanea sia tanto limitato quanto i metafisici suppongono che inesorabilmente sia. Mr. Russell appartiene alla tradizione liberale e razionalista. Odia la tirannide non meno sinceramente di quanto ami la matematica, e non relega volentieri i valori al sentimento¹. La sua affermazione spesso ripetuta che non vi è alcun motivo logico per credere che la crudeltà sia moralmente sbagliata è il costante ritorno della lingua sul dente che duole. Anche Professor Ryle non è per niente contento del suo lavoro. In un articolo intitolato *Systematically Misleading Expressions*, che il suo editore definisce il suo "primo chiaro, grande manifesto"², egli scrive, << assegnerei piuttosto alla filosofia un compito più sublime della detenzione delle fonti, negli idiomi linguistici, di ricorrenti fraintendimenti e assurde teorie >>.

"Il chiaro, potente manifesto", è un documento interessante³.

¹ Vedi p. 113.

² Vedi la Introduzione alla *Logic and Language*, First Series, ed. da A.G.N. Flew, 1952. L'articolo fu originariamente pubblicato nel 1932. Le mie citazioni si rifanno a *Logic and Language*.

³ Era Professor Ryle a quel tempo un positivista logico? Nell'articolo egli mette in dubbio la concezione di Wittgenstein secondo la quale c'è una reale e non-convenzionale relazione di rappresentazione tra un'espressione e il fatto che esprime (p. 34), ma egli parla della "forma dei fatti che è compito della filosofia" (p.36). Ho il sospetto, tuttavia, che questi "fatti" sono già concepiti dal Professor Ryle come puramente linguistici e senza alcuna implicazione metafisica. Vedi p. 182.

Riporterò uno o due esempi da ognuno dei tipi di espressioni fuorvianti di Professor Ryle⁴. <<Non esistono mucche carnivore>> è un'affermazione vera e idiomaticamente corretta sulla bocca dell'uomo comune⁵, ma può, sostiene Professor Ryle, fuorviare un filosofo tanto da fargli credere che neghi un predicato ad un soggetto logico particolare, come fa, per esempio, <<Io non ho sonno>>. Può, dunque, farlo contraddire con l'asserire la non-esistenza, e allo stesso tempo con l'implicare l'esistenza, dello stesso soggetto. Logicamente "mucche carnivore" non è un soggetto ma una espressione predicativa implicita. Il filosofo ingannato è vittima di un'affermazione quasi-ontologica sistematicamente fuorviante, di cui l'espressione logicamente corretta è, <<Niente è allo stesso tempo una mucca e carnivora>>. La stessa trappola si nasconde in affermazioni esistenziali di cui il soggetto grammaticale è mitologico o fittizio - unicorni, satana, Mr. Pickwick - e persino se si asserisce che una persona così semplice come Professor Ryle esiste, o che è reale, o che deve essere un'entità attuale⁶, si verifica lo stesso errore logico. Se, infatti, fosse falso che Professor Ryle esiste, non vi sarebbe nessun soggetto per l'affermazione. In tutte queste affermazioni quasi-ontologiche il predicato grammaticale fa pensare falsamente al possesso da parte del soggetto, non di un carattere specifico bensì di

⁴ In quanto segue ho sostituito i nomi di uomini viventi quando le persone nominate da Professor Ryle erano già morte, seguendo l'esempio di Professor E.E. Harris, il quale ha degnamente criticato questo articolo nel suo articolo: "Analisi fuorvianti", in *Philosophical Quarterly*, ottobre 1953.

⁵ Che le affermazioni di cui si parla siano vere o false effettivamente è irrilevante.

⁶ Le liste effettive dei predicati ontologici falsi (vedi *Logic and language*, cit., p. 17) di Professor Ryle sono le seguenti:

Mr. Baldwin	Mr. Pickwick
è un essere.	è una non-entità.
è reale, o una realtà	è non reale, o una non realtà o un'apparenza.
è un'entità genuina.	è un'entità falsa o fittizia.
è una sostanza.	non è una sostanza.
è un oggetto o entità reale.	non è un oggetto o entità reale.
è oggettivo.	non è oggettivo, ma soggettivo.
è una realtà concreta.	è un'invenzione o finzione.
è un oggetto.	è un oggetto immaginario.
è.	non è.
	è una semplice idea.
	è un'astrazione.
	è una costruzione logica.

uno stato specifico⁷. La verità che, se vera, essi registrano può, e dovrebbe dai filosofi, essere riaffermata senza tali predicati ontologici. I filosofi dovrebbero dire, non « Ryle esiste », ma « Vi è un filosofo e il suo nome è Ryle », proprio come, per esempio, « Mr. Pickwick è una finzione » dovrebbe essere sostituita da « Vi era un romanziere chiamato Dickens, ed egli conio lo pseudo-nome proprio Pickwick ».

Professor Ryle successivamente smaschera le affermazioni apparentemente riguardanti gli universali, affermazioni quasi-Platoniche. « La non puntualità è biasimevole » dovrebbe essere sostituita da « Chiunque non è puntuale merita il rimprovero », « La virtù è premio a se stessa » da « Chiunque è buono ne guadagna perciò stesso qualcosa », « Il colore implica l'estensione » da « Qualsiasi cosa colorata è estesa », ecc. Professor Ryle espone, ma non difende ora, la posizione russelliana secondo cui i termini generali non sono mai nomi propri e pertanto mai realmente i nomi di soggetti di attributi.

L'attenzione, allora, ricade su alcune frasi quasi-descrittive della forma « Il così e cosà », che sono tali, cioè, da non trovare riscontro nella realtà esterna. Per esempio, « Méndis-France non è il re di Francia »⁸ sembra formalmente analoga a « Mary Jones non è la regina d'Inghilterra ». Ma non è così, infatti, se la seconda è vera, allora il contrario, « La regina d'Inghilterra non è Mary Jones », è pure vero, mentre non è nè vero nè falso dire: « Il re di Francia non è Méndis-France ». Pertanto, « Méndis-France non è il re di Francia » dovrebbe essere riaffermato come (1) « Qualcuno si chiama Méndis-France » e (2) « Méndis-France non ha il rango di essere re di Francia », evitando così l'implicazione che vi è un re di Francia. Similmente, « La cima dell'albero » non si riferisce ad una cosa; significa semplicemente un attributo che una cosa può avere, cioè, trovandosi in una certa posizione relativa. Professor Ryle suggerisce che Descartes e Newton presero dei granchi a proposito dello spazio e del tempo con ipostasi come "regione", "sentiero", "data", ecc. Ancora, « Jones odia il pensiero di andare all'ospedale », o « L'idea di prendersi una vacanza », può falsamente suggerire che vi sono entità chiamate "pensieri" e "idee". Esse dovrebbero essere riaffermate come « Jones è angosciato quando pensa di dover andare all'ospedale », e « Ho pensato che potrei prendermi una vacanza ».

⁷ *Ivi*, p. 18. Il riferimento allo stato è il punto importante.

⁸ Che Professor Ryle sia qui ispirato dalla teoria delle descrizioni di Mr. Russell è ovvio.

Emergono alcuni punti. (1) Professor Ryle, sebbene meno interessato di Mr. Russell nelle scienze, presuppone qualcosa proprio con le caratteristiche del mondo russelliano. Egli sostiene che gli unici soggetti logici propri sono particolari in relazione esterna e aventi particolari qualità o caratteri in virtù dei quali essi sono simili o dissimili l'uno dall'altro: il suo mondo esclude gli universali. Tuttavia, i particolari di Professor Ryle non sono, io credo, i puri particolari atomici che soli, secondo Mr. Russell, si possono strettamente definire nomi propri, ma solo tali "cose" come sopravviverebbero nel discorso ordinario purificato dagli errori logici.

(2) Se comprendo Professor Ryle, ogni attribuzione di stato logico a questi particolari che sono veri soggetti logici sarebbe una assurdit . Un argomento rischioso *ex silentio* dalle liste di predicati *ontologici falsi* potrebbero portare a concludere che lo stesso Professor Ryle   almeno una costruzione logica. Ma credo che si sbaglierebbe, e sono sicuro che in << C'  un filosofo e il suo nome   Ryle >> non si deve ritenere "C' " come un'asserzione di *Dasein*. Non solo sono annichilite tutte le pi  sublimi entit  metafisiche, ma persino il pi  umile esistente del senso comune. L'interpretazione di Professor Ryle del *dictum* di Kant secondo cui l'esistenza non   un predicato sembra significare non solo che la " " della predicazione deve essere chiaramente distinta dalla " " dell'esistenza, ma che la prima deve essere sostituita *in toto* alla seconda. In altre parole, lo sfondo metafisico del quadro russelliano scompare. La logica formale prende il posto della metafisica, e solo i particolari possono essere soggetti logici di predicazione, non perch  sono "reali" o "sostantivi" o qualsiasi altra cosa di tal sorta di errata metafisica, ma perch , nella pi  tarda terminologia di Professor Ryle, essi occupano una certa regione in ci  che   la "mappa della geografia logica". Cos  egli modestamente riduce tutta la sua teoria ad una frase - cio , io non dimentico che << il rumore di un respiro pu  far tremare il mondo >>. Ci  che la geografia logica disegna sembra essere proprio il mondo (o "sistema", se "mondo" suona troppo concreto) del significativo discorso umano, considerato come non avente alcun riferimento al di l  di se stesso che lo determini a significare. Professor Ryle ha quasi raggiunto una sorta di fenomenalismo linguistico analogo al fenomenalismo comune basato sulla senso-percezione. I suoi particolari non sono effettivamente delle cose ma nomi.

Nel 1948, quando scrive *The Concept of Mind*, credo che Professor Ryle abbia pienamente accettato il fenomenalismo linguistico. Nell'introduzione a tale lavoro apprendiamo che la "geografia logica"

rappresenta la conoscenza che già possediamo, e che il cattivo uso di una categoria logica dipende dallo sbagliare i modi in cui è legittimo usare un certo concetto. L'errore porta a paralogismi e antinomie. L'analisi basata sull'astrazione e la generalizzazione ci dimostrerà che proposizioni naturalmente consequenziali, per esempio, « Mr. Pickwick è una persona fittizia » e « l'equatore circonda il globo », proposizioni, cioè, come « Mr. Pickwick nacque in questo o quell'anno » e « l'equatore è di un tale o tal'altro spessore », non solo sono materialmente false ma in contraddizione con qualcosa nei loro antecedenti apparentemente logici. Vediamo a questo punto che persone fittizie non possono avere reali compleanni, e che l'equatore non è una cintura come un anello o un nastro.

Pertanto, in *The Concept of Mind* le categorie di Professor Ryle non sono in alcun senso ontologiche. Esse non esibiscono come quelle di Aristotele la struttura dell'Essere come riflessa nel discorso, ma solo la struttura del discorso. Un suo articolo apparso qualche anno prima dal titolo *Categories*⁹ già rivela lo stesso punto di vista, ma forse con un pò di esitazione. Insegna che le categorie sono tipi di "fattori-proposizione"; che "fattori-proposizione" sono espressioni parziali che possono entrare in proposizioni per altri rispetti dissimili, ma non possono esistere da soli¹⁰; che esse sono ciò che rimane quando i "fattori-frase" sono spogliati di tutte queste differenze (non- logiche) come le differenze tra una lingua e un'altra. I "fattori-proposizione" non sono facilmente confinati nei "termini" di proposizioni singolari, e non vi è alcun elemento che induca a credere in un numero particolare finito di categorie. Le categorie controllano e sono controllate dalla forma logica della proposizione cui danno vita; in verità, conoscere la forma di una proposizione significa conoscere i tipi categoriali dei suoi fattori. Contraddizioni come quelle che sembrano insorgere quando affermo (a) la causa e (b) il motivo di un'azione, o quando dico di vedere lo stecco ricurvo mentre so che è dritto, sono risolte quando ci rendiamo conto che le forme delle proposizioni esprimenti la contraddizione, o le categorie implicate, non sono ciò che supponevamo che fossero. Ed è così perchè è solo in virtù della loro forma, o la forma delle categorie-tipo, che una proposizione implica un'altra proposizione o la sua negazione.

In uno o due passi la teoria di Professor Ryle sembrerebbe

⁹ Vedi *Logic and Language*, Second Series, cap. IV, ed. A.G.N. Flew, 1953. L'articolo fu originariamente pubblicato nel 1938.

¹⁰ Sarebbe a dire che un fattore-proposizione è, un'altra terminologia, qualsiasi cosa possa essere una variabile in una funzione proposizionale.

suggerire che le categorie hanno realmente significato ontologico. Egli ritiene "prudente" fermarsi all'aspetto "semantico" della lingua, per spiegare che il problema è sempre nelle modalità in cui le espressioni, non ciò che esse significano, possono o meno essere accoppiate senza dar luogo a contraddizione e assurdit ¹¹. In ci , egli dice,   sempre la difficolt , perch  solo le espressioni possono essere affermativamente o negativamente ritenute assurde: in Natura non vi sono assurdit . Si potrebbe supporre che, proprio perch  le categorie affondano le loro radici nella Natura, le espressioni possano assurdamente violare l'ordine che le categorie impongono al linguaggio corretto. Ma la Natura   chiaramente, per Professor Ryle, solo una parte del discorso umano, niente al di l  di ci . Ancora, nell'ultimo paragrafo dell'articolo, egli sostiene che la possibilit  di asserire o negare l'assurdit  solo a simboli, non implica che le proposizioni di categorie non possano esprimere in una certa misura la "natura delle cose". Egli continua, << Se la perplessit  di un bambino sul perch  l'equatore pu  essere attraversato ma non visto, o perch  lo stolto non pu  fare a meno di ridere¹²,   la perplessit  sulla "natura delle cose", allora alcune categorie-proposizioni daranno la richiesta informazione sulla natura delle cose >>. Ma ci , per Professor Ryle, significa solo che il bambino sar  liberato dallo sconforto dell'auto-contraddizione.

Non saremo lontani dalla verit , dunque, se attribuiamo a Professor Ryle il fenomenalismo linguistico in entrambi i lavori. Inoltre, il suo mondo linguistico   altamente artificiale nonostante tenti, nei suoi scritti, di mascherarlo con un solido senso comune. Egli ci proibisce (considerandoci tutti filosofi) di affermare che una qualsiasi cosa esiste, a meno che non vi attribuiamo uno stato specifico e non incominciamo a costruire mostri ontologici. Ci  presumibilmente vuol dire che le cose non hanno essere n  come (a) stato specifico, il che implicherebbe che possono cambiare stato, n  come (b) stato generale, il che le differenzerebbe dal non essere¹³. Infatti, secondo lui   egualmente assurdo per i filosofi predicare la non-esistenza delle mucche carnivore, l'esistenza, o l'essere come-un-uomo- reale, di una figura storica vivente, l'essere come-una-finzione di Mr.

¹¹ Vedi op. cit., pp. 76-77. In seguito, a p. 81, egli asserisce che si pu  affermare che soltanto collocazioni di simboli possono essere assurde.

¹² Era Professor Ryle un bambino cos  precoce che si chiedeva perch  non si potesse e non perch  si potesse?

¹³ Professor Ryle, ci , considererebbe altrettanto falso dire con Aristotele e dire τ  δν λέγεται πολλαχ ς e dire τ   ν λέγεται.

Pickwick, e l'essere come-una-quasi-Platonica-Forma della non puntualità; ed è assurdo non per una ragione differente in ogni caso ma per la singola ragione in tutti i casi che lo "stato ontologico" è un'assurdità: c'è (*posso* dire "è" ?) solo la posizione assegnata dalla geografia logica. Più di una volta nel corso delle sue opere Professor Ryle afferma che la filosofia non è lessicografia. Si comprende bene, però, che lasciare da una parte l'uomo comune per comporre le sue frasi secondo i suoi desideri e relegare il filosofo nello spazio chiuso del discorso logicamente corretto, è esattamente ripudiare il linguaggio vivo per il lessico e la grammatica. Con ciò non s'intende sminuire il valore dei contributi che, senza dubbio, egli potrebbe apportare a nuove edizioni di tali lavori. Egli dimentica, com'è d'abitudine per i logici formali, che non si può fare un esempio di una proposizione e discutere della sua forma logica, della sua consistenza o inconsistenza rispetto ad altre proposizioni, a meno che affermi qualcosa che un essere umano ragionevole potrebbe asserire o negare in qualche contesto e su certi fondamenti, adeguati o meno. In logica tale condizione deve essere adempiuta pena il parlare senza senso; in grammatica non è necessario che lo sia. Le parole prese nel loro significato da dizionario possono essere legate insieme a formare una frase che è logicamente senza senso ma grammaticalmente corretta. << Se Omero annuisce, la giustizia fiorirà >> è un ottimo esempio di periodo ipotetico, ma come proposizione adottata per esprimere un giudizio ipotetico non è falsa bensì senza senso. << Mendés- France non è re di Francia >> è, secondo Professor Ryle, nè vera nè falsa, bensì ha un significato che potrebbe essere espresso in una forma logica migliore. Ma una frase può avere un significato solo se è o (a) quanto potrebbe essere affermato da un uomo razionale in un certo contesto e su certi fondamenti, o (b) una frase della forma grammaticale costituita di parole usate nel loro significato da dizionario. Se è (a), è o vera o falsa; se è (b), non è una proposizione più di quanto un miraggio sia un'oasi, e non può assolutamente essere sottoposta ad alcuna analisi logica. La questione se l'esistenza possa essere un predicato dipende dalla possibilità che vi siano contesti in cui si può affermare con verità e attinenza che qualcosa esiste o è. Certamente è possibile - stando al principio che "se qualcuno di tutti allora nessuno di uno" - negare che l'esistenza o l'essere possa essere un predicato se si nega anche che vi siano gradi o specie dell'essere. Ciò è quanto Aristotele intende quando afferma che l'Essere non è una specie. Tuttavia, tranne che sulla base del fenomenalismo linguistico, non riesco a trovare nessun motivo per negare che vi siano specie o gradi dell'essere; né,

io credo, può Aristotele quando afferma che l'Essere è "declinato" attraverso le categorie¹⁴.

The Concept of Mind è dedicato ad ulteriori e più concrete spiegazioni del discorso. Il libro è offerto come psicologia filosofica, e l'autore brandisce la spada della logica con una mano e la clava del senso comune con l'altra¹⁵. Il principale mostro che si prepara ad ammazzare è chiamato "lo spirito nella macchina". È la concezione di una mente "dentro" un corpo, che compie operazioni nascoste all'osservazione di altre menti e conoscibile da esse solo sulla base di una precaria inferenza dal comportamento "esterno" del copro. Nel corso della sua crociata attacca e danneggia piuttosto efficacemente alcuni mostri minori procreati, o almeno allevati, dai suoi stessi amici positivisti.

Il procedimento di Professor Ryle è basato largamente sul senso comune, e si richiama costantemente all'uso linguistico comune¹⁶. Noi tutti abitualmente osserviamo gli altri uomini che si comportano pensosamente, casualmente, seguendo uno scopo, stupidamente, con abilità, e così via, o osserviamo "retrospettivamente", ma *non* "introspettivamente" che noi stessi ci siamo comportati, o ci comportiamo, in modo simile. In nessuno dei due casi vi è alcuna evidenza di due processi paralleli, uno "interno" e l'altro "esterno". Queste operazioni intelligenti sono ognuna un singolo processo, sebbene ognuna ammette e richiede differenti specie di descrizione esplicativa dalla, per esempio, fisica, dalla filosofia, dalla logica, ecc. La fonte principale dell'errore dello "spirito nella macchina" è una cattiva interpretazione dell'auto-consapevolezza. Noi *non* abbiamo un accesso privilegiato alle nostre operazioni mentali che ci dia una migliore conoscenza di noi stessi rispetto a quella che ne possono avere gli altri, e non abbiamo una base per inferire le loro operazioni mentali. Dobbiamo imparare su di noi esattamente come dobbiamo imparare di altre persone, ed essi spesso riescono a conoscere di noi più di quanto ne sappiamo noi stessi: << Volesse Iddio.... >>. Così, Professor Ryle, mentre esamina simili finzioni una per una come anime

¹⁴)-Se rifiutiamo il presupposto lessicografico, e diciamo con Aristotele che l'Essere è non una specie ma è declinato attraverso le categorie e predicato in molti modi, allora il vero è innalzato dalle imprese ontologiche al di là della cortina di ferro della lingua. Allora diventa ragionevole mettere in dubbio ogni tipo di espressioni fuorvianti di Professor Ryle per se stesse. Potremmo arguire che le invenzioni hanno la loro specie e il loro grado di realtà, e che Platone non reificò di fatto soltanto gli aggettivi per ricavarne le sue Forme.

¹⁵ Vedi p. 190, nota n. 18.

¹⁶ *Ibidem.*

immortali separate, ridà fiducia all'uomo, il quale teme che la descrizione della condotta umana in termini fisici del comportamentista radicale (sebbene più appropriata) abbia ridotto gli uomini a semplici meccanismi materiali. Confessa di essere egli stesso una sorta di comportamentista, ma è convinto che il comportamento umano possa con legittimità essere definito intelligente, o romantico, o onesto, o artistico tanto quanto può essere descritto in termini di risposta meccanica allo stimolo.

Chiaramente tale critica dello "spirito nella macchina" minaccia di morte l'introspezione, qualsiasi teoria di un senso "interno" che operi parallelamente ad un senso "esterno", ed è illuminante in questo contesto esaminare lo scempio che Professor Ryle fa della teoria dei *sense-data*. Questa dottrina è un tentativo di spiegare la senso-percezione e di risolvere incidentalmente il problema delle illusioni. È stata varia nei dettagli, ma il principale contenuto è che l'immediato oggetto della sensazione non è un comune oggetto di percezione, non un albero o una casa o una montagna, come l'uomo ordinario crede che sia, ma privati *sense-data*: macchie di colore, elementi del suono, profumi, sensazioni tattili e così via. Se tutte le aggiunte dovute all'immaginazione e tutte le interpretazioni fornite dal pensiero vengono rimosse dal comune oggetto percepito, allora rimangono, secondo i teorici dei *sense-data*, indiscutibilmente *sense-data* sentiti o intuiti. Da questo punto di vista un miraggio non è una non-entità miracolosa che "non è là", bensì "avventati" *sense-data* erroneamente costruiti a formare un'oasi dall'attività supra-sensibile della mente; e l'aspetto ellittico di una moneta inclinata, o le due fiaccole di candela viste dall'ubriaco che vede doppio, sono genuini oggetti di sensazione effettivamente osservati, e sono fatti esattamente dello stesso materiale, per così dire, di cui sono fatti i *sense-data* che rientrano nella normale percezione degli oggetti comuni. In quanto alla esatta relazione dei *sense-data* con gli oggetti comuni vi sono stati dei disaccordi. Il vecchio dilemma empirista della scelta tra realismo e fenomenalismo, e il vecchio spauracchio empirista del solipsismo, non sono svaniti di fronte allo spuntare dei *sense-data*. Alcuni difensori della teoria hanno sostenuto che i *sense-data* possono essere una effettiva parte di un oggetto "fisico", altri no. Alcuni - era inevitabile - hanno suggerito che vi sono due linguaggi altrettanto efficaci, un linguaggio dei *sense-data* ed uno dell'oggetto fisico; che il comune oggetto di percezione può essere alternativamente descritto in termini

dell'uno e dell'altro senza auto- contraddizione, e che ciascun linguaggio ha la sua utilità in certi contesti ¹⁷.

Professor Ryle ribatte, se ho ben compreso, che la sensazione non è la percezione nè l'osservazione nè una specie di cognizione, e che pertanto non ha alcun oggetto. Nè può una sensazione essere essa stessa un oggetto osservato: essa può solo essere "avuta" e servita, e niente è allora osservato o accettato. Egli ammette che percepire un oggetto implica l'avere almeno una sensazione, ma egli dimostra, molto analogamente a quanto è stato dimostrato contro più vecchie teorie di immagini mentali, che se la sensazione è presa per osservazione di un oggetto inizia un indefinito regresso. Egli chiama a sostegno il fatto linguistico che ordinariamente non parliamo di sensazioni "pulite", ma nel nominarle ci riferiamo a oggetti percepiti. Per esempio, non parliamo di un aspetto verde (a meno che non sappiamo che cos'è che appare verde) ma di qualcosa che ha l'aspetto verde¹⁸.

Professor Ryle risolve i problemi delle illusioni, degli aspetti ellittici delle monete, ecc., per mezzo della distinzione logica tra affermazioni ipotetiche e categoriche. << Che una moneta appaia ellittica >> è in realtà un'affermazione << ibrido- categorica >>. Essa contiene l'affermazione ipotetica implicita che un penny appare come apparirebbe un disco non inclinato nello stesso modo. La distinzione tra categorico ed ipotetico è, in verità, di maggior importanza per Professor Ryle. Egli se ne serve per spiegare la natura di tutte le disposizioni e potenzialità in uomini e cose. Sostiene che le affermazioni che le asseriscono possono essere tutte "trasformate" in proposizioni ipotetiche, e ciò costituisce, come può sembrare, una soluzione adeguata di qualsiasi problema che possa sorgere in merito alla loro natura ¹⁹.

Tale dottrina, che presagisce molto chiaramente il contemporaneo deprezzamento della verità nel mero significato, merita una parola di commento. Si può, senza dubbio, spiegare un miraggio come ciò a cui una reale oasi somiglierebbe, e si possono spiegare le disposizioni dei dischi inclinati, degli esplosivi inattivi, o degli uomini irati

¹⁷ Per tale teoria vedi pp. 139-40. È proprio il culmine del fenomenalismo economico-linguistico.

¹⁸ Il lettore noterà che nei sedici anni trascorsi dal *Systematically Misleading Statements* Professor Ryle è diventato molto più simpatetico verso il linguaggio ordinario. Lui ed i suoi colleghi erano a quel punto preparati a cercare aiuto nei suoi usi. Si potrebbe pensare che egli si stava ora muovendo per unirsi ai logici anarchici con il loro slogan: << Ogni affermazione ha la sua logica >>. Sembra più probabile, tuttavia, che come geografo logico egli creda ancora che vi sia un solo mondo da disegnare.

¹⁹ Vedi *The Concept of Mind*, p. 84-5.

in termini di ciò che farebbero o soffrirebbero in certe condizioni. Inoltre, una simile spiegazione della situazione è spesso pienamente adeguata ai fini della comunicazione e dell'azione. Ma quando l'uomo comune dice, << Essa salterà per aria, se non stai attento >>, senza dubbio egli implica, e si aspetta che sia presa come implicante, molto più di ciò. Egli intende dire che la bomba è altro da ciò che sarebbe se la sua proposizione ipotetica non fosse vera, e che è questo carattere della bomba che rende la sua proposizione vera.. Egli considera la natura della bomba, cioè, come includente entrambi il suo presente e il suo possibile futuro. Pertanto, la teoria di Professor Ryle non riceve nessun aiuto dal senso comune, e come parte della geografia logica essa poggia ancora sulla vecchia dottrina delle relazioni esterne. La inseparabilità e la reciproca implicazione del giudizio categorico e del giudizio ipotetico non è un nuovo problema filosofico, e non è dissolto affermando in parole povere che sono reciprocamente esclusivi. Che fatto e connessione necessaria non coincidono mai perfettamente nell'esperienza umana, e che spesso in pratica è inevitabile affermare l'uno e lasciare l'altra tacitamente implicita, non costituisce alcun fondamento per negare che vi sia una implicazione logica (nel senso appropriato) tra le due.

L'esorcismo tentato da Professor Ryle del Deus ex machina e della teoria dei *sense-data* è di maggior successo. È basata su un appello al senso comune contro il tentativo scientifico di trasformare tutto in un oggetto di cognizione, e sul rifiuto del russelliano particolare puro. Fino a questo punto potrebbe essere definita un episodio di lotta fratricida in seno alla filosofia contemporanea²⁰. Egli afferma che entrambe le teorie erroneamente scindono un processo integrale in due elementi separati e fanno del secondo un oggetto, che nel caso della teoria dello spirito è un processo di coscienza, privatamente introspettiva, nel caso della teoria dei sense-data un senso che è certamente un oggetto conosciuto, qualunque ne sia lo stato particolare. Professor Ryle ha ragione nel sostenere che entrambe queste teorie sbagliano la natura dell'auto-consapevolezza, ma è meno chiaro quale dottrina positiva sostituirebbe. Ci piacerebbe sapere solo come la retrospezione è possibile mentre l'introspezione non lo è, e solo com'è che le nostre operazioni intelligenti ammettono e richiedono più di una descrizione esplicativa²¹. Tuttavia,

²⁰ D'altra parte, non è molto chiaro chi oltre a Cartesio, si crede che siano i sostenitori dello spirito. I realisti, io credo; alcuni psicologi pre-comportamentisti, e tutti i credenti nella sopravvivenza personale, forse. Certamente non gli idealisti.

²¹ Vedi p. 188.

a questo punto sembra proprio che Professor Ryle si serva di nuovo dell'appoggio di tali persone ordinarie dotate di comune buon senso che non hanno mai pensato ai *sense-data* e non credono nel *Deus ex machina*.

A questo proposito probabilmente sarò perdonato se ripeto ciò che ho detto altrove, perchè non so come esprimerlo più chiaramente: in filosofia il posto per il senso comune è nel banco degli imputati, o, secondo l'occasione, nel banco dei testimoni, mai nel banco del magistrato. Né la dignità magisteriale viene elevata quando l'uso inglese del senso comune è dapprima arbitrariamente disciplinato e poi ritenuto allo stesso tempo guida e campo di ricerca per tutti i buoni filosofi²². Con "uso" alcuni linguisti sembrano voler dire "inglese corrente"²³, e "inglese corrente" è, io ritengo, il vocabolario, l'idioma, la grammatica, e la sintassi accettate dai migliori lessicografi e grammatici come quelli ora usati quotidianamente da "colti" *Englishmen*; ed escluderebbe termini tecnici adattati o inventati *ad hoc* da filosofi e scienziati. Che l'inglese corrente sia un concetto arbitrario e fluttuante, basato sull'approvazione sociale di un gruppo ed incapace di sostenere regole assolute, è tra i punti espressi efficacemente (e in inglese eccellente e abbastanza corrente) da Mr. Heath; tuttavia, se i lessicografi ed i grammatici non stanno perdendo completamente il loro tempo, il loro inglese corrente deve possedere una certa autorità. A questo punto possiamo chiedere come questo *standard*, vago, locale, e transitorio, sia effettivamente raggiunto. Chiaramente è il graduale avvento dell'espressione di successo e della comunicazione del pensiero, dell'emozione, e della volontà di un gruppo sufficientemente influente da catturare gli scrittori di grammatiche e dizionari, dai quali, come è stato già notato, i nostri filosofi linguisti hanno appreso il loro concetto scolastico di lingua. Né è difficile vedere quale sia stata la natura di questo graduale processo, e brevemente dove sia giunto. Se consideriamo quegli atti e quelle operazioni mentali di cui i filosofi contemporanei ancora discutono costantemente, è un luogo comune che le parole per loro nell'inglese corrente siano venute in vita come elementi nella descrizione del

²² Vi è stata molta esitazione tra l'atteggiamento disciplinare e quello remissivo. Si sarebbe potuto supporre che ciò sarebbe accaduto quando il chiaro, potente manifesto di Professor Ryle avesse benevolmente permesso all'uomo della strada di parlare di ciò che filosoficamente è assurdo; vedi p. 182.

²³ Vedi *The Appeal to Ordinary Language* di P. L. Heath, *Philosophical Quarterly*, January 1952, un ottimo articolo. Per tale identificazione di uso e inglese *standard* l'autore cita l'Introduzione a *Logic and Language* di Mr. Flew.

processo fisico o dell'esperienza puramente sensitiva. Alcune di esse non ebbero successo nel superare completamente il loro passato quando si elevarono ad un piano sociale più alto. "Inferenza" e "deduzione" una volta significavano, io presumo, nient'altro che un fisico andare verso ed un materiale allontanarsi da. "Intuizione" era all'inizio solo un vedere con l'occhio, ma ad un certo punto fu ritenuta la migliore parola a disposizione per esprimere ("spremere") una filosofica o femminile comprensione ("afferrare con la mano") dell'invisibile. Ad ogni modo, posso vedere un arcobaleno, e posso "vedere" che tu hai ragione. Non è necessario moltiplicare gli esempi per un fatto familiare di cui è testimone tutta la struttura dell'inglese corrente, e, per quanto lo concerne, molte specie di inglese; e testimonia senza perdere di chiarezza che fu quasi del tutto costruito da uomini pratici che avevano a che fare con situazioni pratiche e che avevano bisogno di parlare di esse. È il linguaggio del senso comune. Così, in verità, erano il latino e il sassone corrente, nella costruzione dei quali si erano già verificati alcuni dei progressi verbali che io ho esemplificato; e così è, io suppongo, l'uso corrente delle parole in tutto il mondo. È il fatto, riflesso nell'uso corrente, che l'uomo si muove, si è sempre mosso, e sempre si muoverà per lo più abitualmente e prontamente ai livelli del senso e dell'azione pratica che rende l'inglese corrente meno vago, fazioso, e transitorio di quanto potrebbe a prima vista sembrare soltanto al linguista contemporaneo.

Tuttavia, con ciò non bisogna pensare che l'inglese corrente potrebbe dettare delle regole imperative per i filosofi, persino per i filosofi inglesi. In generale l'errore scaturisce proprio dalla natura dell'empirismo e del positivismo, ma in particolare dal dimenticare come la lingua si sviluppi, persino la lingua del senso comune che i pedagogisti sezionano e fissano come "corrente" per uno scopo pratico secondario. Le parole si fanno strada al pieno possesso di nuovi significati attraverso la metafora perchè gli uomini hanno qualcosa di nuovo da dire, e i filosofi contemporanei, i quali non hanno niente di molto nuovo da dire, possono agevolmente prendere parole e frasi *au pied de la lettre* e attribuire ai loro predecessori meno infantili di aver creato delle mostruosità metafisiche. La lingua non è il contenuto delle grammatiche e dei dizionari ma

un'attività, e si potrebbe dire che quando la mente di un uomo è realmente attiva, o che stia filosofando, o esercitando il suo volere, o creando una poesia, egli non usa mai una parola precisamente nello stesso significato in cui è stata usata precedentemente. Ciò suona paradossale solo perchè la mente degli uomini è realmente attiva così di rado²⁴. È proprio vero, e di solito ancora più importante, il fatto che l'espressione creativa dell'uomo evidenzia una riconoscibile conformità con il vocabolario e le regole dell'uso corrente comprese nelle pagine di un pedagogico *hortus siccus*. Ovviamente in tutte le auto- espressioni, in tutti i mezzi della mente il nuovo scaturisce dal vecchio, il *pensiero pensante* dal *pensiero pensato*, e ancora più ovvio è che la comunicazione sarebbe dovunque impossibile senza il riconoscimento di un'identità già classificata da cui il nuovo progresso di pensiero o dell'immaginazione si differenzia. Ma affermare ciò è poco più che ampliare l'osservazione di Aristotele che tutto l'apprendimento e l'insegnamento basato sulla discussione si origina dalla conoscenza pre-esistente. Ammesso che un filosofo possa far sì che i suoi ascoltatori pensino con lui, non ha alcun dovere di trattare l'uso corrente come un limite che non si debba oltrepassare, e di supporre che debba trattarlo come suo consigliere e sua guida è vera assurdità. Oggigiorno sono i nostri poeti e non i nostri filosofi che devono rifarsi all'inglese corrente²⁵. Inoltre, vi è non poca ironia nel fatto che l'uso del senso comune non abbia dato nessun supporto a molte dottrine filosofiche ora di moda. L'uomo della strada parla e ha sempre parlato, non come un fenomenalista ma come un ingenuo realista; non come un determinista ma come un moderato amante della libertà; non come un soggettivista ma come un uomo convinto delle oggettive distinzioni sia etiche che estetiche²⁶. Il linguista contemporaneo alternativamente tiranneggia o adula l'uso del senso comune; egli è o alla sua gola o ai suoi piedi.

Nel complesso al momento egli tende ad adulare. Il più importante documento che attesti l'allontanamento degli analisti dalla lingua ideale verso il terreno del linguaggio comune ritenuto più sicuro è *Philosophical Investigations* di Wittgenstein²⁷.

²⁴ Anche perchè la maggior parte del nostro linguaggio, come molte altre nostre attività, sono diventate abitudinarie e automatiche impegnati come siamo nelle occupazioni della vita: non abbiamo il tempo di pensare sempre a quello che diciamo.

²⁵ Cfr. il mio *Study of Hegel's Logic*, 1950, pp. 16-27.

²⁶ Mr. J. D. Mabbott rende questo punto ammirevolmente in *Contemporary British Philosophy*, Third Series, 1956, pp. 304-9.

²⁷ Pubblicato postumo nel 1953. Esso contiene (a) le riflessioni dell'autore tra il 1929 e il 1945, e (b) materiale aggiuntivo raccolto tra il 1947 e il 1949.

Mr. P. F. Strawson chiamò Wittgenstein "il primo filosofo dell'epoca"²⁸. Si potrebbe pensare a lui ad ogni modo come un buon Polifemo tra i ciechi. La sua opera non è frutto di un'educazione ampia e liberale in filosofia, e il suo scopo è, secondo la moda, limitato; tuttavia, entro limiti che colpiscono in quanto infelicemente accidentali piuttosto che spontaneamente inerenti, la sua mente si muove in modo sottile, flessibile, e non aggressivo finché il rigido atomismo del *Tractatus* si dissolve del tutto. D'altra parte, la fertilità del suo pensiero rende spesso il lavoro evasivo. Leggendo le *Investigations*, ho la visione di un mare interno, senza marea e con un orizzonte non molto lontano. Spinge dolci onde sulla spiaggia, spesso depositando un tesoro che l'onda successiva ricopre e inghiotte di nuovo prima che si possa vedere chiaramente cosa sia. Ma a volte un'altra onda lo porta di nuovo indietro, e con pazienza spesso si può trovare qualcosa che vale la pena possedere. È impossibile riassumere le fantasticherie di Wittgenstein. Mi limiterò semplicemente a selezionare tra quelli che sembrano gli elementi principali del suo pensiero, ed essi possono senz'altro essere considerati temi piuttosto che conclusioni. Il suo metodo speculativo è decisamente non-inglese (sebbene per una volta si rifaccia a Lewis Carroll), e mi chiedo dove lo avrebbe condotto se fosse vissuto più a lungo.

Nelle *Investigations* Wittgenstein rifiuta esplicitamente qualsiasi base metafisica che potrebbe dare significato alle parole e garantire la verità alle proposizioni, ammesso che vi sia corrispondenza. La natura della verità, ad ogni modo come problema specifico, scivola via²⁹, e tema dominante diventa l'asserzione costantemente ripetuta che il significato delle parole deve essere ricercato solo nel loro uso effettivo. La funzione della filosofia è di presentare chiaramente gli usi linguistici e darci ciò che realmente ci occorre, in particolare quell'intuito delle connessioni che la nostra grammatica non riesce a fornire: << Da qui l'importanza di trovare e inventare legami intermedi >> [p.49,\$122]. << Il concetto dell'evidenza, continua Wittgenstein, ha un significato di fondamentale importanza per noi. Segna il modo in cui ci

²⁸ Vedi *Mind*, January, 1954, p. 78.

²⁹ Cfr. p. (?).

presentiamo, il modo in cui guardiamo le cose. (È questa una Weltanschauung?) >>³⁰. Le successive tre sezioni sono come segue: << Un problema filosofico ha la forma, " Non conosco la mia strada ">>. La filosofia in nessun modo può interferire con l'uso effettivo del linguaggio; in ultima analisi essa può solo descriverlo. Infatti, essa non può dare nessun fondamento al linguaggio. Essa lascia tutto com'è. Lascia anche la matematica com'è, e nessuna scoperta matematica può farla progredire. Un " problema cardine della logica matematica " è per noi un problema della matematica come qualsiasi altro problema matematico. Non è compito della filosofia risolvere una contraddizione per mezzo di una scoperta matematica o logico-matematica, ma renderci capaci di pervenire ad una visione più chiara dello stato della matematica che ci crea difficoltà: lo stato di cose *prima* che la contraddizione sia risolta >>.

Wittgenstein ha già proclamato in una sezione precedente la sua ribellione alla logica matematica e alla sua applicazione analitica. Egli parla [p.46,\$107] dell'intollerabile conflitto tra linguaggio effettivo e la "cristallina purezza" della logica, <<che di certo non era un risultato di ricerca ma una necessità>>. Dobbiamo toglierci da questo ghiaccio sdruciolevole per guadagnare terreno sicuro su cui poter camminare. << Vediamo che ciò che noi definiamo "proposizione" (Satz) e "linguaggio" non sono le unità formali che io ho immaginato che siano, ma sono raggruppamenti di strutture più o meno affini. Ma cosa diventa la logica adesso? Sembra a questo punto che il suo rigore si stia perdendo. E in questo caso non scompare completamente la logica? Infatti, come può la logica perdere il suo rigore? Certamente non perchè noi ne annulliamo una parte. *L'idea preconcepita* (Vorurteil) di purezza cristallina può essere rimossa solo capovolgendo la nostra intera trattazione dell'argomento >>. Pertanto, la base della rivoluzione wittgensteiniana sembrerebbe la seguente: dobbiamo abbandonare la logica formale e la lingua ideale perchè da esse non ci può venire ciò che realmente vogliamo. I procedimenti simbolici della matematica come pure gli usi del linguaggio ordinario devono essere esaminati con il nuovo metodo dell'evidenza, che sarà una disciplina puramente descrittiva e non normativa. Wittgenstein rimane un positivista.

³⁰ Una delle domande più pertinenti.

Mostrare l'uso delle parole con evidenza è, secondo Wittgenstein, mostrarle a lavoro nei loro contesti reali. << I problemi filosofici sorgono, egli afferma, quando il linguaggio va in vacanza >>³¹. Questo concetto delle parole che hanno significato non nell'isolata inattività, ma in quanto si trovano in un contesto³² è una salutare reazione contro la visione lessicografica, che ha tanto ossessionato i nostri linguisti³³, ed è un gradito sollievo dal principio atomistico, l'ingenua concezione di elementi assolutamente semplici e di composti risultanti da elementi semplicemente giustapposti su cui si basano tutte le principali dottrine dell'atomismo logico: costruzioni logiche, relazioni puramente esterne, proposizioni complesse di funzioni-verità e il resto. Non avrà più niente da fare con tutto ciò. << Noi usiamo, egli afferma³⁴, la parola "composto" (e di conseguenza la parola "semplice") in innumerevoli modi diversi e diversamente correlati... Alla domanda filosofica, "L'immagine visuale di quest'albero è composta (zusammengesetzt), e quali sono le parti componenti?" la risposta corretta è: " Ciò dipende da cosa s'intende per "composto". (E questa è senz'altro non una risposta bensì, è rigettare la domanda) >>. È, tuttavia, importante esaminare attentamente questa reazione all'unità dittatoriale della logica formale e alla singola lingua perfetta. Wittgenstein vede i tipi di contesti che funzionano come "linguaggio-gioco", un'espressione con cui intende indicare che il linguaggio è sempre una parte di un'attività o una forma di vita. Ognuno di questi giochi ha il suo complesso di regole rispettate dai giocatori, ed è sempre l'infinita molteplicità dei linguaggio-giochi che impressionano Wittgenstein, e non una totalità sistematica che essi potrebbero costituire³⁵. Sebbene sappiamo abbastanza bene cosa siano i linguaggio-giochi, non possiamo, egli pensa, nemmeno nominare una caratteristica comune a tutti. Se si osservano i giochi ordinari (che presumibilmente sono meno dei linguaggio-giochi) si scopre un complicato groviglio di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano; a volte somiglianze totali, a volte somiglianze di particolari. La definizione migliore per esse è "somiglianze di specie"[pp.31-2, §§ 66-7]. È vero che egli paragona una lingua a << una vecchia città: un labirinto di stradine e piazze, di case

³¹ p. 19, § 38. Egli chiaramente si riferisce ai problemi sollevati dai filosofi con i quali non ha più buoni rapporti.

³² *Zusammenhang*. Parlerà anche di *Umgebung* o il *Feld* di una parola o di una frase.

³³ Non è veramente un modo di vedere così come non lo è l'ingenuo presupposto delle persone accademiche che le lingue sono state fatte per i filosofi.

³⁴ p. 22, § 47 ad fin.

³⁵ Cfr. p. 11, § 23: << Rivedi la molteplicità dei linguaggio-giochi nei seguenti esempi e in altri:

Dare ordini e obbedirli.
 Descrivere le apparenze di un oggetto, o darne le misure.
 Costruire un oggetto da una descrizione (un disegno).
 Riportare un evento.
 Indagare su un evento.
 Formulare e verificare un'ipotesi.
 Presentare i risultati di un esperimento in tavole e diagrammi.
 Inventare una storia e leggerla.
 Cantare ritornelli.
 Risolvere indovinelli.
 Inventare una barzelletta; raccontarla.
 Risolvere un problema di aritmetica pratica.
 Tradurre una lingua in un'altra.
 Domandare, ringraziare, maledire, salutare, pregare.

È interessante confrontare la molteplicità dei mezzi nella lingua e dei modi in cui sono usati, con ciò che i logici hanno detto della struttura della lingua. (Includendo l'autore del *Tractatus Logico-Philosophicus*.) >>.

vecchie e nuove, e di case con modifiche di periodi diversi; e tutto ciò è circondato da una moltitudine di sobborghi con strade diritte, regolari e case uniformi >>[p.8, § 16]. Il complicato groviglio di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano è molto lontano dall'opinione di Mr. Russell secondo cui, data la parola "simile", non abbiamo più bisogno dell'universale per aiutarci a descrivere il mondo³⁶, ma nonostante l'insistenza di Wittgenstein sulla necessità di trovare e inventare legami intermedi³⁷, è semplice diversità dilagante piuttosto che unità nella differenza che la pittoresca similitudine della vecchia città sembra voler esprimere. Non è andato molto lontano dal concetto di somiglianza non analizzato. Ha fatto molto per spezzare la barriera che separa la logica formale dal proprio contenuto materiale, ma non può scoprire (o riscoprire) la logica concreta che scaturisce dalla loro unione. Egli non asserisce effettivamente l'incubo della irrazionale dottrina di molte logiche, ma nonostante sia consapevole del pericolo egli non va mai di fatto incontro alla minaccia dell'anarchia che segue alla detronizzazione della logica formale. Egli ha in parte, ma solo in parte, afferrato la verità che la domanda di ragione non è per la logica formale ma per un sistema concreto. Non si rende conto che tutti i linguaggio-giochi razionali sono giocati sul presupposto di un'unità di pensiero che abbraccia il tutto, che il logico filosofo deve esplicitamente ammettere se deve mostrare la possibilità del pensare razionale, nonostante il fatto che la maggior parte di noi gioca per lo più i suoi linguaggio-giochi senza riflettere. Il filosofo, secondo Wittgenstein, può solo osservare un linguaggio-gioco dall'esterno, per così dire. Non può interferire durante il gioco e neanche dopo. Egli può accertare con l'osservazione quali siano le regole accettate dai giocatori, e può descriverle; ma non riesce a scoprire nessun fondamento razionale di cui un sistema particolare di regole potrebbe essere la connessa conseguenza, e ancor meno qualsiasi connessione più profonda della somiglianza di specie tra le regole che governano giochi differenti. Se, dunque, il filosofo non può offrire nessuna interpretazione di un linguaggio-gioco, si può supporre che la sua descrizione, basata sull'evidenza, possa essere un mezzo per il successivo miglioramento delle regole, o almeno, per giocare meglio il gioco entro le regole stabilite. Ma a prima vista non sembra.

³⁶ Vedi p. (?)

³⁷ Vedi p. (?)

Un linguaggio-gioco è solo una data forma di vita che deve essere accettata *wie es geht und steht*³⁸. Il filosofo dall'esterno svolge il ruolo semplicemente del contemplatore; o egli è ancora, come Professor Ryle, occupato soltanto ad evidenziare l'assurdità della metafisica?³⁹.

Qual è la risposta, dunque, se si chiede che cos'è diventata ora la verità, visto che non si basa più sulla corrispondenza? Si osserva un linguaggio-gioco nel suo svolgimento e si scoprono le regole che danno significato alle parole e alle frasi usate. Almeno si riesce a capire come i giocatori comunicano. Probabilmente si possono scoprire gli scopi, al di qua e al di là della comunicazione, per cui i giocatori parlano, ma se li si sente fare delle affermazioni che pretendono di essere vere (e sicuramente ciò succede), si possono trovare, solo ascoltando, le condizioni che renderebbero vere le loro affermazioni, o anche le condizioni in cui essi stessi credono per la verità delle loro affermazioni? Oppure il filosofo deve ignorare tutte le domande sulla verità materiale e il suo criterio, confinando se stesso a un sottomondo, una caverna platonica, del significato, senza osare di domandarsi se alcune affermazioni possano avere significato a meno che non siano vere altre affermazioni?

Nel complesso dobbiamo accettare la seconda alternativa. Wittgenstein rimane un positivista. La conclusione del *Tractatus* non è mistica, come a prima vista sembrerebbe, ma una confessione di impotenza senza speranza. Nelle *Investigations* si rifugia nel fenomenalismo linguistico. Ad eccezione di alcuni dubbi, che spero significativi, ai quali ritornerò in seguito⁴⁰, egli sostituisce il linguaggio al pensiero così come Hume aveva sostituito l'immaginazione⁴¹. La nostra risposta alla sua domanda deve essere che il suo concetto dell'evidenza non è certamente una *Weltanschauung*⁴². Probabilmente alcuni linguaggio-giochi potrebbero riferirsi ai valori, sebbene gli esempi⁴³ di Wittgenstein non aiutino a supporlo, e presumibilmente, il filosofo potrebbe scoprire le regole linguistiche secondo le quali gli uomini esprimono e comunicano le loro emozioni e le loro opinioni sulle varie possibilità di bene e di male. Ma potrebbe ciò, dal punto di vista di Wittgenstein, aiutarlo a costruire una qualsiasi teoria dei valori, persino una

³⁸ Vedi *Investigations*, p. 226.

³⁹ E se consideriamo anche la stessa filosofia come un linguaggio-gioco? La presenza in essa di connessioni evidenti che la grammatica non riesce a sostenere è un reale progresso rispetto alla afasia che la interessò alla fine del *Tractatus*?

⁴⁰ Vedi p. (?), nota 2.

⁴¹ Vedi p. (?)

⁴² Vedi p. (?)

⁴³ Riferito a p. (?), nota 1.

soggettivista? Suppongo che Wittgenstein avrebbe affidato il valore al sentimento tanto prontamente quanto fa Mr. Russell.

Ciononostante, la rivoluzione wittgensteiniana ha implicazioni che potrebbero essere sviluppate verso una filosofia molto diversa, un modo di pensare che ha radici vecchie quanto Platone e ancora, come io credo, non ha dato tutti i suoi frutti. La filosofia deve svilupparsi dall'interno ed essere sottoposta alla propria auto-critica, ed io non avrò nessuna particolare forma nuova di idealismo oggettivo da offrire; ma la nostra filosofia contemporanea è segnata a lutto, ne sono convinto. E a questo punto può esserci utile ritornare all'ultima legittima discendenza (in questo paese) di una famiglia più sana. Se, per variare la metafora, si è smarrita la strada, si può o provare una scorciatoia attraverso la campagna, o si può tornare là dove la strada si biforca per leggere la tabella segnaletica in modo più intelligente. Il primo metodo può guadagnare tempo, oppure portare completamente fuori strada. È quanto meno coraggioso, e molti pensatori contemporanei scelgono tale soluzione, ma io preferisco tornare indietro a guardare la tabella.

Nelle osservazioni di Wittgenstein sull'uso e il contesto funzionale si è tentati di desiderare il ritorno alla teoria della verità come coerenza. Molte di esse riportano la mente alla *Logic* di Bernard Bosanquet. Riflettete sulle seguenti frasi dall'Introduzione di quel lavoro, che probabilmente è sconosciuto a Wittgenstein, ma è da molto tempo non riletto dai filosofi inglesi: << Eccetto che nel caso di un testo di logica, l'espressione di una sola parola implica sempre una frase, e di solito un giudizio >>[p.9]. << Un nome è un segno che risveglia la mente ad un complesso di attività aventi un elemento identico >> [p. 12]. << Ciò che il nome significa è, per noi in ogni caso, un identico carattere esibito in contesti differenti, o differenti contesti uniti da un carattere comune >> [p. 13]. Il concetto di contesto di Bosanquet, tuttavia, differisce moltissimo da quello di Wittgenstein. È il concetto di un'identità nella differenza che pervade tutto, mentre per Wittgenstein i vari contesti in cui una parola agisce, i vari linguaggio-giochi in cui è usata, non sembrano, come abbiamo visto, costituire alcun sistema nemmeno in linea di principio. Il suo concetto di contesto è solo una coerenza locale entro ogni linguaggio-gioco. Egli si prepara a guardare a fondo nelle connessioni e a scoprire legami intermedi, ma si arresta,

attonito dalle *prima facie* infinite somiglianze intersecantesi e si dovrebbe ritenere suo compito interpretarle sistematicamente nella speranza di dare un qualche contributo alla filosofia con lo studio del linguaggio. Non può comprendere pienamente la richiesta di razionalità per la coerente identità nella differenza, in quanto manca del principio basilare del pensiero di Bosanquet. << Per la logica, afferma Bosanquet, è un postulato che "la verità è il tutto" >> [p.2], e in seguito osserva, << la verità, il fatto, la realtà, può essere considerata, in relazione all'intelligenza umana, come il contenuto di un singolo persistente giudizio che abbraccia tutto, con cui ogni intelligenza individuale afferma le idee che formano la sua conoscenza in modo da essere vera del mondo che è considerato come reale dalla senso-percezione >> [p.3].

Bosanquet, come F. H. Bradley sebbene meno incisivamente, delinea una discutibile distinzione tra logica e metafisica⁴⁴: per la logica è solo un postulato che la verità sia il tutto. Ma questo postulato è difficilmente intelligibile senza riferimento alla metafisica su cui allo stesso tempo la teoria logica di Bosanquet si poggia e che sviluppa. Per dirla chiara e tonda, Bosanquet concepisce il singolo persistente giudizio che abbraccia tutto come contemporaneamente e in uno (a) un'attività auto-affermantesi della mente assoluta, e (b) l'attività giudicante della mente umana individuale. (a) è, pertanto, non qualcosa di perfetto in esclusione auto-sufficiente come un dio epicureo, non qualcosa di separato e indipendente come una forma platonica popolarmente concepita. (a) afferma e costituisce se stessa, essenzialmente e per mezzo di nessun atto supererogatore di grazia, in e come (b), e (b) è, per tale ragione, un'attività auto-trascedente, una progressiva auto-realizzazione dell'uomo come pensatore e conoscitore. Pertanto, non solo la verità è il tutto e il procedimento del pensiero umano sempre in termini di universale, ma anche, come Bosanquet dice da qualche parte, << la verità è sempre in testa >>: ogni fase nel progresso del pensiero e della conoscenza umana trova e realizza la sua verità, la sua vera natura, nella fase che la segue - il pensiero è svolgimento - e le fasi dell'esperienza umana che il pensiero e la conoscenza presuppongono realizzano la loro verità ognuna nel suo successore e tutte nell'esplicito pensare e conoscere in cui culminano. La

⁴⁴ Vedi p. (?).

sensazione, la percezione, l'immaginazione, il linguaggio, il pensiero - ogni fase, sebbene non senza residuo, assorbe e sviluppa il proprio predecessore⁴⁵, e nel pensiero stesso l'innalzarsi da livello a livello continua. Nella filosofia britannica contemporanea la verità è sempre lasciata alle spalle. Il pensiero piano piano svanisce nel parlare, la verità nel significato, l'immaginazione in serie di *sense-data*, e nei giorni in cui l'atomismo logico si apriva la strada ogni contenuto intellettuale complesso - persino, sebbene con occasionale preoccupazione, quello scomodo intruso in un mondo di puri semplici, l'universale - era ridotto a semplice aggregato di funzione-verità di costituenti atomici⁴⁶.

La distinzione che Bosanquet concepisce tra (a) l'auto- affermantesi attività della mente assoluta, e (b) l'attività giudicante della mente umana individuale, è senz'altro una distinzione per il pensatore. È una distinzione tra la realtà e l'apparenza, e la Realtà è il tutto assoluto entro cui devono cadere le apparenze della realtà quotidiana ed entrambi i poli di qualsiasi distinzione che l'uomo fa tra la verità e la realtà o la verità e il fatto. Ma poichè la distinzione di (a) e (b) è una distinzione *per* il pensatore umano individuale, la realtà opposta alla sua apparenza è per lui sempre e necessariamente un ideale inadeguatamente realizzato. Non è un mero vuoto ideale, non un ideale kantiano semplicemente regolativo e non- costitutivo: qualsiasi cosa più dell'apparenza è pura illusione. Siccome esso costituisce l'uomo in quanto attività pensante, questi può averne una parziale ma estensibile conoscenza, che è, da una parte, auto-conoscenza. Ma la conoscenza dell'uomo non è assoluta bensì, *al di là del suo scopo e contenuto*, un pensare sempre incompleto, la cui verità è una questione di grado⁴⁷: e il pensare e conoscere dell'uomo è sempre in una certa misura un credere soggettivo⁴⁸. Realtà e apparenza, e tutte le altre simili antitesi come totalità e frammento, o soggetto e oggetto, sono per l'uomo intelligibili solo se compresi insieme in sintesi, e quindi intelligibili solo in un certo grado. Segue che questa intera

⁴⁵ Cfr. p. (?).

⁴⁶ 46)-Bisogna riconoscere con gratitudine che nella seconda parte di *Investigations* Wittgenstein incomincia a essere preoccupato dalla difficoltà di rapportare un livello di esperienza cognitiva con un altro. Si occupa soprattutto di enigmi come l'improvviso mutamento dal vedere un disegno come la testa di un coniglio a vederlo come la testa di un'anitra, ma il suo "anitra-coniglio" lo fa riflettere sulla funzione della interpretazione nell'esperienza sensoriale, e incomincia a lasciarsi sfuggire osservazioni come questa:

<< Incontro qualcuno che non ho visto per anni; lo vedo chiaramente ma non riesco a riconoscerlo, vedo la vecchia faccia in quella alterata. Credo che farei un ritratto differente di lui ora se sapessi dipingere. " Ora quando riconosco il mio amico in una folla, probabilmente dopo aver guardato nella sua direzione per un bel pò, - è questa una speciale sorta di vedere? È un caso di entrambi vedere e pensare? O un amalgama (*Verschmelzung*) dei due, come mi piacerebbe quasi dire? >> [p. 197].

Un pò oltre egli osserva, << Il concetto della presentazione (*Darstellung*) di ciò che è visto, come quella della copia di esso, è molto elastico, e così *insieme con esso* lo è il concetto di ciò che è visto. I due sono intimamente connessi. (Il che non è dire che sono simili) >>.

Il suggerimento che i modi di esperienza sono termini di una serie in sviluppo avrebbe potuto interessarlo, ma non lo fa da nessuna parte. Egli rimane solo perplesso: << ma come è possibile *vedere* un oggetto secondo un'*interpretazione*? La domanda lo ripropone come un semplice fatto, come se qualcosa fosse stata forzata in una forma in cui in realtà non riusciva ad entrare. Ma qui non c'è stata nessuna pressione, nessuna forzatura >> [p. 200]. E ancora: << Quando vedo la figura di un cavallo che galoppa, so semplicemente che questa è la specie di movimento significato? È una superstizione pensare che *vedo* il cavallo galoppare nel quadro? E la mia impressione visuale galoppa anch'essa? [p. 202].

Ciò che Wittgenstein non riesce per nulla a "vedere" è che, completamente a parte dal caso particolarmente impressionante dei disegni ambigui, l'atto della senso-percezione è sempre come tale uno sviluppo interpretativo di un contenuto più sensitivo, più primitivamente appreso. Se non fosse così, quadri di cavalli al galoppo, che anche se presi dal reale giammai risultano come naturali, ("Il movimento, afferma Sir Kenneth Clark, non può essere realizzato nell'arte senza qualche grado di distorsione"), avrebbero singolarmente poco effetto.

⁴⁷ Non, tuttavia, grado di correttezza; vedi pp. (?) e pp. (?).

⁴⁸ Se non fosse così, il significato non sarebbe distinto dalla verità, e non vi sarebbe niente simile all'errore.

posizione metafisica è essa stessa logicamente difendibile solo in un certo grado, solo nella misura in cui può essere sviluppata contro altre posizioni filosofiche per mostrare che niente altro spiega l'esperienza umana in generale, né in particolare, spiega l'universale convinzione dell'umanità sia della propria conoscenza sia della sua illimitata ignoranza ed errore.

Gli empiristi, prima di abbandonare la verità per il significato e la metafisica per il fenomenalismo, sono soliti qualche volta criticare la teoria della verità come coerenza come se la coerenza non fosse altro che consistenza e, pertanto, molto meno della verità. Una teoria coerente, questa è la loro obiezione, potrebbe essere irrefutabile sulla base dell'evidenza interna e tuttavia di fatto completamente falsa. Essi concepiscono un simile corpo di teoria coerente come l'immagine di un modello su un piano orizzontale che è sospeso in aria, senza alcun legame né dall'alto, né dal basso. Essi sostengono che, anche se si combina la coerenza con la comprensività, come hanno fatto gli idealisti, essa non fornisce alcun criterio di verità; essa non offre altro che un contenuto che si espande indefinitamente *in vacuo* e al di fuori di qualsiasi contatto con il fatto o la realtà. Forse ho già detto abbastanza per mostrare che questo criticismo è basato su una pura caricatura, ma cercherò di scontrarmi con esso punto per punto. Tanto per cominciare, il pensare coerente, secondo gli idealisti, non è un modello appiattito ma un'inferenza auto-sviluppantesi che si eleva da livello a livello. Senza dubbio quando astraiano per comodità di discussione ciò che consideriamo un ragionamento finito - per esempio, una famosa scoperta scientifica come la prova della circolazione del sangue di Harvey - siamo portati a considerarlo come un sistema chiuso e statico di elementi logicamente connessi. Infatti, non solo questo ragionamento poggia su un contesto più ampio che opera in esso per implicazione⁴⁹, ma è anch'esso un movimento verso l'alto, un auto-trascendersi. È un passare dalle premesse in una conclusione che ne è lo sviluppo.

In secondo luogo, se il pensare vero è la coerenza non di un modello statico e chiuso su se stesso, ma di fasi ascendenti, egualmente non è un gioco di prestigio con la fune, un arrampicarsi

⁴⁹ Tale contesto non può mai essere pienamente specificato, e il ragionamento rimane fino a questo punto ipotetico. Quando, tuttavia, astraiano una prova di questa sorta da fare un esemplare di inferenza da manuale, non riusciamo per nulla a specificare il contesto.

nel vuoto a mezz'aria. Può sembrare una delle due cose solo finché noi supponiamo che il pensiero umano non sia altro che l'aggettivo di una mente singolare finita. Considerando che un'attività della mente, la quale per contrasto dobbiamo chiamare "assoluta", costituisca se stessa in e come pensiero umano, il problema è all'improvviso trasformato. Il concetto più ampio che ogni ragionamento implica ma che non può mai includere non è più, dunque, un illimitato campo che passivamente aspetta d'essere da noi percorso: è *operante* nella nostra inferenza. Questo è il motivo per cui l'universale concreto, che non è né una collezione di particolari di una funzione-verità, né una semplice astratta e generale comprensività di classe, è presente in tutto l'umano pensiero. Questo è il motivo per cui in logica, eccetto che, in definitiva per speciali scopi pratici, forma e contenuto non possono essere tenuti completamente separati.

In terzo luogo, il pensiero vero e coerente non si sviluppa verso l'alto senza appoggio dal basso. La posizione idealistica si chiarisce meglio per contrasto con i presupposti dell'empirismo. L'empirista inizia come un ingenuo realista - ammesso che il realismo non sia tutto ingenuo. Egli accetta senz'altro il punto di vista dell'osservatore economico, il quale basandosi sul senso-comune è convinto che le singole menti individuali si trovino di fronte un mondo reale indifferente e indipendente, ed è convinto che questa sia la situazione in cui il problema filosofico della conoscenza debba avere inizio e fine. In tal modo sorgono, però, due domande: (1) Come queste presupposte menti singole conoscono il mondo esterno che è ritenuto oggettivo e reale indipendentemente da loro? (2) Come si conoscono e comunicano tra di loro? A questo punto gli argomenti di discussione sono ad esempio " La situazione cognitiva ", " Altre menti ", " Rapporto intersoggettivo ", e simili. Scopre che per quanto cerchi di rispondere alla prima domanda la ripropone: qualsiasi relazione cognitiva stabilisca tra le menti e il mondo oggettivo mostra di presupporre una conoscenza precedente di entrambi i termini per quanto riguarda le menti. Pertanto, ricade nell'opinione apparentemente cauta secondo cui le idee che sorgono nella mente degli uomini sono senza dubbio in un certo senso apparenze di qualcosa di reale ed indipendente, ma sfortunatamente non siamo in grado di conoscere altro che apparenze.

Queste, pertanto, devono essere accettate precisamente come appaiono ai sensi senza indagare sulle loro credenziali. Ma gradualmente si rende conto che parlare dell'apparenza di una realtà totalmente sconosciuta ancora suscita domande, ed è costretto di nuovo a ritrattare e a confessare che l'immaginazione sensoriale che sorge in noi (o, in verità, il linguaggio che ci troviamo ad esprimere) non è l'apparenza di nessuna realtà ulteriore, ma solo apparenza. Diventa un fenomenalista a pieni poteri, oppure completamente sprovveduto. Intanto, risponde alla seconda domanda affermando che perveniamo alla conoscenza di altre menti per inferenza con la nostra, e perviene in primo luogo ad ammettere, con una scrollatina di spalle, che il solipsismo non può essere rifiutato dalla logica, e poi ad eliminare del tutto l'argomento dicendo, con Hume, che non riesce a rinvenire un qualcosa di simile nel suo mondo fenomenico.

Il racconto della scomparsa dell'empirismo dentro il proprio aspirapolvere è stato ripetuto due volte in questo libro, una volta in veste ottocentesca, un'altra volta in veste moderna. Lo ripeto a questo punto solo per mostrare che questa *reductio ad absurdum* è del tutto inevitabile se accettiamo gli iniziali presupposti del realismo, e sono proprio questi che dobbiamo innanzitutto rifiutare con decisione se intendiamo evitare la sconfitta del fenomenalismo; infatti, il fenomenalismo non è altro che realismo senza un reale.

Possiamo ora prendere in considerazione un'alternativa. Se un'attività totale o assoluta costituisce se stessa nel costituire l'intelligenza umana, lo scopo di essa non può essere confinato al pensiero; esso deve coprire l'intera esperienza umana, e nei suoi confini, la senso-percezione. La distinzione tra soggetto e oggetto, anche se manifestata come la distinzione di *percipiente* e *perceptum*, sorge soltanto nei limiti di tale atto costitutivo, e la distinzione è, pertanto, non un'assoluta mutua indipendenza da essere presa per data nella teoria della conoscenza: è una correlazione di opposti su una base di identità. Se ci viene chiesto quali sono gli antecedenti di un atto di senso-percezione in cui un soggetto distingue se stesso da un oggetto, potremmo - e forse il realista senza scaldarsi troppo nel sospetto - rispondere che nasce dalla mera sensazione in cui questa distinzione non è ancora presente. Può sembrare che questa sia una semplice transizione temporale che se riflettiamo possiamo riconoscere negli avvenimenti di ogni giorno.

In verità è proprio così, quando è stata fatta la necessaria astrazione; ma prima che l'astrazione sia stata fatta è molto più di ciò. Infatti, finché la distinzione tra soggetto e oggetto non sorge nella senso-percezione, non c'è nessun soggetto e nessun oggetto. Ciò non vuol dire che noi e il nostro oggetto esistiamo in ciascun atto percettivo e siamo poi annullati fino al successivo.

Significa che la transizione dalla sensazione alla *sensio-percezione* è logica o metafisica, e che solo con un atto di astrazione si rivela un processo temporale di eventi. Si potrebbe dire che è la genesi logica della mente individuale come soggetto insieme col proprio oggetto. E questo non costituisce alcun mistero a meno che non ci attacchiamo all'astrazione e dimentichiamo il concreto da cui è astratta; a meno che, cioè, non neghiamo che in ogni esperienza umana una mente che è totale o assoluta costituisca se stessa in e come soggetto e oggetto della percezione che sorge dalla semplice sensazione. La verità è prima di tutto. È la trascendente totalità verso cui il pensiero coerente tende, anche se con fatica. Ma la verità è anche immanente nel pensiero coerente, ed è immanente *ab initio*. Infatti, quando sosteniamo che le nostre idee sono vere rispetto al mondo che la senso-percezione ci fa ritenere reale, non le applichiamo *ab extra*: sono l'idealità di quel mondo reale senza la quale esso non sarebbe reale. La dilagante coerenza che è la verità ha le sue radici nella stessa realtà verso cui tende.

I frutti della rivoluzione e dell'anarchia sono difficili da predire, ma si ricorderà che Wittgenstein nella prefazione al manoscritto delle *Investigations* fa una citazione da Nestroy: << *Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, das er viel grosser erscheint, als er wirklich ist* >>. Credo che sia diventato ovvio che il concetto di Wittgenstein di un contesto che conferisca il significato ed i suoi interrogativi circa la relazione tra i livelli nell'esperienza cognitiva sono vagamente analoghi alla teoria della verità come coerenza⁵⁰.

Per dimostrare ciò ho brevemente sviluppato una teoria idealistica della conoscenza con le sue radici nella senso-percezione. Tuttavia, parlando della coerenza non ho detto nulla del valore. Nella Parte III tratterò un nuovo inizio. Tratterò uno schizzo per tentativi e forse piuttosto eclettico dell'idealismo oggettivo come una filosofia del valore (infatti, l'idealismo

⁵⁰ In un articolo intitolato "*Language Strata*", scritto nel 1946 e pubblicato in *Logic and Language*, Second Series, Dr. F. Waismann rivela una concezione del linguaggio molto simile a quella di Wittgenstein. Egli suggerisce che le lingue (se *Investigations* di Wittgenstein fosse stato pubblicato a quel tempo, probabilmente le avrebbe potuto chiamare "linguaggio-giochi") potrebbero con profitto essere ordinate in strati. Egli vuole dire, se lo intendo bene, che esse costituiscono una specie di Stufenleiter, in modo che affermazioni su un oggetto che sembrano essere in conflitto se considerate come fatte allo stesso livello, possono apparire come complementari l'una all'altra se assegnate a livelli differenti. Si può dire, per esempio, che un'azione su tale ipotesi abbia intelligibilmente sia una causa che una ragione. Non so se Dr. Waismann sosterrrebbe che tutte le lingue (o linguaggio-giochi) potrebbero in linea di principio essere ordinate su una Stufenleiter - Egli, infatti, spesso sembra più vicino di Wittgenstein alla concezione che ogni affermazione abbia la sua propria logica - ma sembra che vi sia qui una precisa allusione che il pensiero potrebbe essere auto-sviluppantesi o persino dialettico nel suo movimento. Ad ogni modo Dr. Waismann pensa non ad una lingua scientifica ideale ma a tutte le lingue. La sua concezione chiaramente ha una radice russelliana, ma la sua Stufenleiter sarebbe almeno più concretamente sistematica della gerarchia ideale di Mr. Russell dei linguaggi e meta-linguaggi, che quasi ha fatto svanire il fantasma della dialettica in un mondo matematico.

In un articolo successivo, "*How I see Philosophy*" (*Contemporary British Philosophy*, Third Series, 1956), Dr. Waismann lotta per trovare una posizione dalla quale la filosofia possa essere difesa come razionale e discorsiva, anche se non consistente di prove logiche da premesse. Dal momento che il suo modello della inferenza è la deduzione formale, è del tutto naturale che sia portato verso una concezione *intuizionistica* unilaterale della filosofia che pallidamente richiama la dicotomia *bergsoniana*. Ciononostante, lungo il cammino verso di essa dice molte altre cose che fanno pensare che possa anche scoprire alcune vecchie verità.

oggettivo è innanzitutto questo), e così passerò dalla coerenza come mero sistema alla coerenza come valore intrinseco. Incomincerò questa transizione trattando la filosofia come essa stessa una forma di valore⁵¹ e se all'inizio dobbiamo attraversare campi già trattati posso soltanto chiedere l'indulgenza del lettore.

⁵¹ Vedi p. (?) e seguenti.

SEZIONE II

IL VALORE

CAPITOLO IX

IL VALORE: Lineamenti Generali

Gli oggetti che costituiscono il mondo dell'osservatore economico non sono buoni o cattivi *per se*, bensì quali mezzi o impedimenti ai fini pratici. Perché si debba ritenere che valga la pena conoscerli, se non per scopi pratici o come preludio alla conoscenza del valore intrinseco, non so spiegarlo, ma il tipo di pensatore di cui abbiamo discusso crede di sì. Dal suo punto di vista, se lo interpreto correttamente, la conoscenza dei principi logici, regole formali del pensare rettamente, è possibile, ma non vi è nessuna conoscenza della verità materiale eccetto la conoscenza del mondo esterno che l'osservatore economico si trova di fronte. Se si deve conoscere qualcosa di concreto deve appartenere a quel mondo, o deve essere costretta in esso. Se conoscessimo la mente o qualsiasi elemento di essa, dovremmo dimenticare che un oggetto implica un soggetto che non può essere separato da esso, e considerare tutte le azioni e passioni della mente come parti del mondo-oggetto dell'osservatore economico.

Stando così le cose il valore non può essere conosciuto. O bisogna negarne l'esistenza o relegarlo al sentimento; e non al sentimento trasformato in un oggetto più o meno conoscibile (secondo Mr. Russell, una costruzione logica), dal momento che ciò lo convertirebbe *ex hypothesi* in qualcosa priva di valore, bensì al sentimento come la pura soddisfazione soggettiva delle menti singole. Ciò si applicherà a tutti i valori, e tra di essi, ad un certo punto paradossalmente, al valore intrinseco che si ritiene ancora possieda la conoscenza vera. Pertanto, un valore- sentimento sarà non-razionale, privo di fondamento logico, sia nel senso che non è nessuna specie di oggetto conoscibile, per quanto i filosofi ne possano parlare con cognizione, ed anche nel senso che non è esso stesso una cognizione di nessuna qualità appartenente ad un oggetto. Di solito, è senza dubbio una risposta diretta o indiretta ad una cognizione¹, ma l'oggetto di *tale* cognizione è *ex hypothesi* libero dal valore, e quando l'uomo incolto dice, << A è buono >> ,

¹ Si può secondo Mr. Russell, desiderare e credere senza sapere cosa; Cfr. 113 (?) e pagg. 119-20(?)

o, « B è cattivo », è in errore se sulla base della riflessione crede di aver espresso un giudizio oggettivo. In verità, egli non sta esprimendo un giudizio, ma emettendo dei suoni. Il filosofo contemporaneo, avendo un interesse supremo per la forma linguistica, di solito si avvicina al problema del valore attraverso una critica del giudizio di valore, che secondo lui è soltanto un'espressione della soddisfazione o insoddisfazione provata, erroneamente espressa nella forma grammaticale propria delle affermazioni di fatto.

È interessante ed importante rilevare che alcuni pensatori contemporanei, i quali attribuiscono il valore al sentimento soggettivo non-razionale, poi tentano una parziale ritirata dalla loro posizione, desiderando, come potrebbe sembrare, di seguirle entrambe. Spesso si dice che il sentimento espresso nel pseudo- giudizio di valore sia di approvazione o disapprovazione, e Mr. Russell è pronto a concedere una certa universalità a tali espressioni. Egli interpreterebbe « A è buono » in un contesto etico come significante « Si vorrebbe che tutti gli uomini desiderino A »². Ma questi pentimenti sul letto di morte, sia che siano originati dalla paura di avere schernito troppo i concetti della morale comune o da una tardiva percezione della rovina teoretica verso cui la consistenza porterebbe, non guadagnano nessuna remissione dei peccati logici. Se il sentimento espresso è di approvazione, chi parla non sta semplicemente emettendo un suono; egli molto chiaramente pretende di riferirsi a qualcosa al di là del suo sentimento e di giudicarla secondo qualche modello oggettivo³. Se non vi è nulla nella sua pretesa, perchè definire il suo sentimento approvazione e non semplice piacere? Allo stesso modo ogni uomo sano di mente che dica, « Si vorrebbe che tutti gli uomini desiderino A », avrebbe una specie di fondamento logico da offrire se gli si chiedesse perchè, mentre l'unica risposta logica di Mr. Russell sarebbe: « Perchè io lo faccio ». Questi sforzi per fare entrare di contrabbando un rispettabile tocco di oggettività in ciò che dapprima è considerato come puramente soggettivo sono o falsi o nascono da una totale incomprendimento di cosa sia il sentimento. Per i soggettivisti, il sentimento erroneamente espresso nella forma di un giudizio può essere soltanto il piacere o dispiacere di un singolo individuo. I nostri empiristi contemporanei, essendo uomini pratici, si sono impegnati principalmente a disfarsi dei valori etici, anche se la loro posizione è di regola contro tutti i valori. Ci viene offerto molto poco al di là di questo misero nocciolo di dottrina positiva eccetto la confutazione linguistica di più ambiziose teorie del valore.

² Cfr. *Philosophy of Bertrand Russell*, pag. 722. Nel capitolo VI abbiamo visto Mr. Russell abbassare sentimento, emozione e desiderio ad un livello quasi semplicemente filosofico. Mi chiedo se, quando attacca il governo per la politica sulle armi nucleari, egli tentenni mai nella sua convinzione che non vi sia nulla di razionale, in un certo senso, nei valori.

³ Il punto è reso molto bene nella conferenza inaugurale del Prof. E.E. Harris, *Objectivity and Reason*; Witwaterstand University Press, 1955.

Lo studio del linguaggio etico si è rivelato una efficace difesa contro qualsiasi trattamento genuinamente oggettivo della condotta morale. Il grado di stupida profondità che può essere raggiunto discutendo del linguaggio di un soggetto anziché del soggetto stesso è notevole⁴.

Io ho affermato che la filosofia si occupa innanzitutto del valore intrinseco ed è essa stessa una forma di valore intrinseco. Contrasterò il diniego di razionalità al valore con una posizione che non ha la pretesa della novità, e a questo punto la tratterò schematicamente e senza il tentativo di differenziare varie specie di valore intrinseco con precisione. I punti principali di essa possono essere approssimativamente enunciati nel seguente modo:

(1) Nessuna forma di intrinseca bontà è un carattere di un qualsiasi oggetto dell'osservazione economica.

(2) La bontà intrinseca non è uno tra i diversi caratteri di qualcosa. Può forse essere definita un carattere "*toti-risultante*"⁵ ammesso che ciò venga preso a significare, non un carattere addizionale di cui gli altri caratteri sono semplicemente causa o condizione, bensì un carattere di totalità che è anche una totalità di carattere. Infatti, qualsiasi cosa abbia bontà intrinseca - o, faremmo meglio ora a dire, qualunque bene intrinseco - è per ciò stesso una totalità, un tutto. Fintanto che non fallisce nella bontà intrinseca la sua bontà è la sua intera natura, non il suo aggettivo.

(3) Un bene intrinseco, ciononostante, non è semplice ed atomico. La sua unità è l'individualità del sistema coerente. Se viene analizzato, emergerà, senza dubbio, una diversità di "parti", o "caratteri", o "aspetti". Ma nessuno di questi, al di fuori della totalità della loro sintesi, rivelerà valore intrinseco. L'analisi spinta abbastanza in profondità metterà in evidenza persino i caratteri puramente economici. Se si analizza la condotta morale (ammesso che sia un bene intrinseco) in ultima analisi si troverà che i movimenti corporei sono in un ambiente fisico. L'analisi di un'esperienza estetica può portare attraverso la proporzione e l'armonia a macchie di colore, che possono essere a turno scomposte nei loro costituenti chimici. Per un pensatore puramente analitico dovrà rimanere semplice mistero che questi prodotti dell'analisi non abbiano niente a che fare con il valore intrinseco. Che cosa può fare se non negare che lo abbiano e affidare il valore al sentimento?

Il mistero rimane finché non ci si rende conto che la *pura* analisi non porta verso l'essenziale natura del bene intrinseco (o di qualsiasi altra cosa), ma lontano da essa e verso qualche astrazione frammentaria.

⁴ Vedi, per esempio, Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, R.M. Hare, *The Language of Morals*, T.D. Weldon, *The Vocabulary of Politics*.

⁵ Cfr. Sir David Ross, *The Right and the Good*, 1930, pag 122.

L'analisi è un momento in tutto il pensare, ma il pensiero filosofico è allo stesso tempo un'intuizione e un movimento duplice in cui l'analisi e la sintesi sono inseparabili. L'analisi del bene intrinseco ci può portare ai fatti economicamente osservabili, e dal momento che la mancanza di valore nel mondo osservato economicamente è una privazione e non una semplice assenza, possiamo persino affermare che il valore è "fondato sul" fatto empirico. Ma questa metafora si rivelerà rovinosa, a meno che non ricordiamo che le fondamenta esistono per la salvezza di ciò che viene costruito sopra di esse, e che il valore spiega il fatto (per quanto è possibile all'esperienza umana), non il fatto il valore.

(4) Segue che il criterio del valore per qualsiasi bene intrinseco è immanente in esso: potrebbe sembrare tautologico e già contenuto nel significato della parola "intrinseco", ma può essere dimenticato e le sue implicazioni possono essere non comprese. Ciò implica una certa autonomia nelle forme dell'esperienza di valore, un certo diritto ad ignorare altri criteri, ma non significa, come abbiamo visto nel (3), che noi siamo consapevoli di un bene intrinseco come un contenuto semplice che noi o intuiamo (o sentiamo) pienamente e con sicurezza oppure lo perdiamo semplicemente del tutto. Possiamo giudicare il valore razionalmente, perchè il bene intrinseco ha una struttura intelligibile. È vero che l'uomo della strada spesso formula giudizi istantanei di bene e di male che non sono molto di più che pure espressioni di gusto e di pregiudizio, ma la vita umana sarebbe una confusione ancora peggiore di quanto è se spesso non riuscisse fino ad un certo punto a spiegare la struttura intelligibile nel bene intrinseco, o la perversione di questa struttura nel male, e così fare in modo di formulare giudizi non completamente privi di fondamento razionale. In ogni genuino giudizio di valore, persino il più umile o ciò che è giudicato buono (o cattivo) viene assegnato (o negato) un posto nella totalità che è il criterio del giudizio.

(5) L'unico valore intrinseco, o bene per se, che è in qualche modo totale è l'attività autocosciente di una mente; niente altro adempie le quattro condizioni già stabilite. Per cui valore e coscienza del valore sono in un certo senso identici.

(6) Da (4) e (5) segue che per pensare alla struttura generale del bene intrinseco, e per differenziare e correlare le specie di esso, se ne ha, il filosofo deve riflettere sull'intera avventura umana nel perseguimento, nella creazione e nel godimento dei valori, e che nel corso di questa riflessione egli dovrà forse modificare considerevolmente il concetto volgare delle menti come singole menti individuali.

Ho tracciato questo schematico schizzo iniziale di una teoria in opposizione alla dottrina soggettivistica, ma c'è un legame tra le due. Solo quando ciò è reso chiaro possono essere entrambe propriamente capite, ma per renderlo chiaro occorre un pò di tempo.

La teoria soggettivista del valore, in qualunque momento sia apparsa nella storia della filosofia, si è scontrata con l'accusa di edonismo, da cui non è mai riuscita a liberarsi completamente. Abbiamo discusso di questa accusa in connessione con Hume, e allora è stato suggerito che il mezzo più idoneo per un edonismo coerente è di considerare fine dell'uomo i piaceri economici, le attività piacevoli tipiche dell'agente economico puramente egoistico⁶. Le più crude di esse sono le pure soddisfazioni sensuali. I desideri così soddisfatti sono condizioni dell'esistenza vera e propria di un essere umano, non nel senso che senza di essi questi perirebbe - in tal senso essi sono piuttosto sintomi della sua mortalità - ma nel senso che senza di essi non vi sarebbe nessun essere umano soggetto a perire quando essi non fossero soddisfatti, o a sopravvivere quando lo fossero. Un uomo sperimenta la sete, la fame, l'appetito sessuale e la loro soddisfazione come elementi costitutivi di se stesso, ed anche ciò che riempie il desiderio e lo soddisfa. La sua coscienza di essi è il sentimento. Egli non può metterli in dubbio - anche se si può solo dire (come comunemente si fa) che può essere sicuro di essi in un senso prolettico della certezza - perchè senza di essi non vi è alcun soggetto che possa dubitare o essere certo di qualcosa. Quando, per esempio, un uomo è preso da una fame così violenta da escludere qualsiasi sofisticazione di riflessione sulla sua fame, e quindi mangia ed è soddisfatto, non può mettere in dubbio il suo desiderio, nè la sua soddisfazione, nè il cibo che ha consumato e ingerito; infatti, egli è tutt'uno con questi elementi, e non esiste senza di essi. A questo punto si può cadere in errore. Quando si pensa a un uomo che soddisfa la sua fame mangiando una bistecca, si pensa ad essa in un dato contesto. Si immaginano l'uomo affamato e la bistecca come due cose che erano separate e che poi stanno insieme, e ognuna di esse, insieme con il contesto, come suscettibile di lunga e complessa analisi scientifica. Si pensa a tutto questo mondo analizzabile scientificamente come una sorta di teatro in cui l'evento è accaduto, e come presupposto dall'accadimento. Ma nel pensare e immaginare ciò ci si è trasformati in osservatore economico, e l'osservazione economica non è un'esperienza primitiva.

⁶ Vedi p. (?).

In un senso molto più fondamentale questo mondo scientificamente analizzabile, entro cui, e come parte del quale, noi vediamo gli uomini affamati mangiare, presuppone l'esperienza primitiva come ho illustrato con la fame. Questi desideri elementari e i loro contenuti, e queste soddisfazioni, comprendono una sorta di embrione di differenze avvertite immediatamente e unitariamente, che poi si sviluppa in un soggetto che può distinguere da se stesso ciò che ha avvertito come un elemento di sé; in verità, in un uomo la cui vita può anche manifestare valori intrinseci che egli è in grado di giudicare. Ma non ci occupiamo ancora di tale sviluppo.

La soddisfazione, dunque, di un desiderio istintivo è immediato sentire; ed è piacevole. Il piacere non è un ingrediente dell'esperienza ma l'intera esperienza in una certa forma, ed il piacere è il sentimento⁷. In breve, l'intero contenuto dell'esperienza ha un piacevole sentimento come sua forma. La distinzione di un soggetto da ciò che sente, o da un particolare oggetto riconosciuto come fonte di soddisfazione, o da un contesto oggettivo, sorge soltanto quando l'esperienza primitiva è mediata e sviluppata, e lo stesso è vero di qualsiasi distinzione di forma e contenuto entro l'esperienza. In una esperienza sensitiva ed elementare tali distinzioni sono semplicemente implicite, semplici differenze sentite che non possono essere nominate e descritte eccetto che proletticamente.

Pertanto, il puro sentire è una fase - *non* uno stato - dell'esperienza, che possiamo verificare solo per contrasto appena "veniamo a noi stessi" liberandoci di essa. "Verificare" è, forse, una parola persino troppo precisa; il puro sentire è un presupposto che noi dobbiamo avere per capire la nostra esperienza presente, un ricordo, ma un ricordo della direzione in cui siamo venuti piuttosto che di un effettivo inizio. La nostra soddisfazione quotidiana dei desideri del corpo non è affatto primitiva, in quanto in essa la consapevolezza di un soggetto individuale è già emersa, e la distinzione di soggetto e oggetto è iniziata; ma il sentimento non è scomparso. È ancora presente, non come un ingrediente dell'esperienza - non è mai ciò - ma come una forma non superata pienamente dell'esperienza come un tutto⁸. Il piacere di soddisfare un bisogno fisico è ancora sentimento-di sé in un oggetto che non è strettamente un oggetto, non pienamente distinto dal soggetto. È soggettivo nel senso che è privato, ma in nessun senso che escluderebbe l'oggetto dal soggetto che prova piacere. Sulla base della riflessione possiamo dire, << Ho sentito piacere >>, e << Mi ha dato piacere >>, e, ancora, << Il mio piacere era indubbio >>. Ma nell'esperienza alla quale così ci riferiamo, specialmente se era intensa, la differenza tra "io" e "esso" è a stento esplicita, e la certezza, da non mettere in dubbio, non è ancora affermazione.

⁷ Vedi pp. (??).

⁸ 8)-Cfr. pagg. 65-66 (?).

La scuola soggettivista trova l'archetipo dell'esperienza di valore nelle comuni soddisfazioni sensuali, accetti o meno apertamente l'edonismo. Quando l'uomo ordinario (come fa comunemente) va da << Esso (l'oggetto, cioè, che lo ha soddisfatto) era piacevole >> a << Era buono >>, i soggettivisti gli dicono che sta esprimendo i suoi sentimenti. Ciò è vero. Ma aggiungono che non sta formulando alcun giudizio obiettivo, e ciò non è vero. Infatti, l'uomo comune ha caratterizzato un oggetto, sebbene lo abbia caratterizzato come qualcosa a malapena più di un elemento di se stesso⁹. Senza dubbio il suo giudizio non è molto di più che privato sentimento soggettivo, e l' "oggetto" di esso non appartiene ancora al mondo indipendente dell'osservatore economico, dove tutto è fatto e niente è valore. Tuttavia, gli oggetti conosciuti ma non pienamente analizzati che l'osservatore economico si trova di fronte non vengono dal nulla. Vengono dal sentimento, e l'uomo quale agente economico gioca una parte vitale nel loro sviluppo.

Pensatori che negano qualsiasi progresso quando l'uomo comune passa dal "piacevole" al "buono" sembrano essere colpevoli di un edonismo psicologico molto radicale. Se, tuttavia, rivediamo la dottrina alternativa che ho tracciato, troveremo *prima facie* una considerevole somiglianza tra cinque dei suoi sei punti e la dottrina soggettivista. Il piacere delle soddisfazioni primitive non è una qualità di qualche oggetto dell'osservazione economica (1). Una soddisfazione di questa specie è avvertita come un tutto, e come debitrice del suo piacere nè a qualcosa al di là di essa nè a qualche elemento isolabile dentro di essa (2). È complessa, e la sua analisi sosterrà elementi in cui il valore (qui equivalente a piacere) è assente (3). Il piacere è ovviamente immanente in essa: *se* il piacere è valore, è sicuramente valore intrinseco (4). Non si può tracciare una differenza tra il piacere e il sentimento del piacere (5).

Il grado di coincidenza tra le due dottrine è notevole. Qual è, dunque, l'obiezione a considerare il piacere di queste soddisfazioni elementari come buone *per se* ? Perché non dovremmo considerarle come gli archetipi di tutti i valori intrinseci ? La risposta a tali interrogativi è vecchia e semplice.

⁹ Bisogna sempre ricordare che un uomo è sempre in processo di costruzione, che in parte è auto-costruzione. NON sperimenta come una singola mente individuale già bella e pronta. C'è almeno questa grossa verità nella discussione di Prof. Ryle contro il "Deus exmachina".

Questi piaceri, considerati in astratto come i piaceri dell'agente economico, non sono né buoni né cattivi. Essi possono essere buoni o cattivi solo se trasferiti entro l'esperienza morale¹⁰. Pertanto, non possono fornire l'archetipo o l'essenza del valore intrinseco. D'altro canto, la somiglianza tra le due teorie non è semplicemente superficiale. Questi piaceri economici, come io li ho chiamati, sono la fonte, la potenzialità e la premessa, del valore intrinseco. In se stessi essi sono semplicemente piacevoli e non buoni, ma sono la base da cui tutto il valore si sviluppa. Considerarli come l'archetipo essenziale e il modello del valore è una invenzione tipica della teoria puramente analitica. Tra i piaceri economici e i modi tradizionali dell'esperienza di valore c'è questa principale differenza. I primi sono egoistici, afferenti al soggetto e senza riferimento al di là di se stessi¹¹; mentre nei secondi, sebbene in modo differente in ognuno, il singolo individuo è trasceso. Possiamo considerarli uno per volta.

Nei confronti dell'azione morale il mero fatto del contrasto non necessita d'essere discusso. Per il puritano moralista è così evidente che egli è capace di vederlo come la semplice mutua esclusione degli opposti, ma non è così facile. Ho sostenuto nel quinto punto una teoria del valore tracciata a grandi linee che non vi è nessun bene o male *per se*, ma l'attività auto-cosciente di una mente, e che di conseguenza il valore e la coscienza di esso sono in qualche modo identici. Se, allora, l'azione morale contrasta come non egoistica con i piaceri economici, può essere solo perché nell'azione morale la volontà del singolo individuo è attivamente identificata con una volontà che è al di sopra di lui e dentro di lui, con una volontà, cioè, che allo stesso tempo costituisce l'individuo come un agente morale e costituisce se stessa come individuo. Probabilmente questa è un'affermazione difficile, sebbene non nuova; tuttavia, attribuire valore morale a qualcosa che non è meno di questa auto-trascendenza porta in fine, secondo me, all'assurdo. La volontà del puro soggetto individuale non può essere *per se* buona o cattiva; è impulso piuttosto che vero valore, e il suo esercizio può solo essere piacevole o doloroso. Né può essere *intrinsecamente* buona per virtù della pura conformità a un comando, il comando, per esempio, di un despota di uno stato, o di un dio.

¹⁰ O forse, *mutatis mutandis*, entro l'esperienza estetica. La relazione dei piaceri economici con la moralità è molto più evidente e familiare, tuttavia, a me sembra possibile che tutta l'arte possa contenere un trasceso elemento sensuale.

¹¹ Per ragione contraria, l'attività dell'osservatore economico non è auto-trascedente. Il pensiero scientifico e matematico non è auto-coscienza: in esso l'oggetto 'separato' si sviluppa ma non il costante soggetto semplicemente presupposto.

E anche se vi fosse un senso nel dire che la conformità potrebbe conferire bontà intrinseca, cosa potrebbe, d'altro canto, rendere la fonte del comando intrinsecamente buona come tale ? Quale rilevante bontà potrebbe appartenere a un despota, uno Stato, o ad un dio così esternamente correlato a un servo obbediente? Sicuramente nessuna che si potrebbe auspicare quale modello per la moralità umana. Credo che sulla base della riflessione non possiamo dare una spiegazione filosofica della moralità a meno che non la consideriamo come un'esperienza in cui un individuo realizza la sua propria natura in una volontà che è al di là di lui come semplice individuo particolare, ed egualmente come un'esperienza in cui quella volontà è auto-costitutiva. Affermare che uno Stato non è niente senza i suoi cittadini è stato, dopo tutto, un luogo comune sin da Platone, ma anche un dio, la cui natura trascende completamente i suoi adoratori è poco più di una cifra, una separazione immaginaria ed una personificazione di una volontà che l'uomo nell'attività morale trova allo stesso tempo in lui e al di là di lui¹². Se la volontà del semplice individuo è moralmente indifferente, allo stesso modo la volontà che così appare all'individuo come al di là di lui e in lui diventa una pura astrazione ideale ipostatizzata quando è considerata come al di là e indipendente da lui, auto-sussistente. Certamente nel processo di auto-trascendenza morale l'individuo considera la sua relazione alla volontà con cui si sforza di identificarsi come in vari modi esterna. La può considerare come obbedienza a un maestro; ad uno Stato o a qualche altra comunità, a una legge morale astratta o ad un dio, e quando la moralità si avvicina alla religione l'obbedienza può essere avvertita come adorazione. Questo senso di esterioresità non è illusorio ma integrale al processo di esperienza morale. In verità, tutti i fenomeni della vita morale, normale e perversi, abituali e anomali, sono condizionati da questa parziale esterioresità e subiscono delle variazioni a seconda se essa è subita o superata, se è fissa o viene trascesa. Ma solo ai due termini presi insieme, solo al particolare e all'universale nella misura in cui sono uno e non due, ha un senso attribuire il bene intrinseco che è la volontà buona.

¹² 12)-Questa critica si potrebbe applicare in varie forme agli dei di Aristotele, Epicuro e Spinoza, e forse di alcuni teologi cristiani.

La visione estetica, sia nell'artista che nel contemplatore, non è mai godimento di un bene semplicemente privato e particolare, e può apparire così solo se, visto che il mezzo dell'esperienza estetica è sensitivo, dimentichiamo la distinzione tra sensitivo e sensuale. Ma se, il *maximum visibile*, tutto il contenuto possibile, della visione estetica non esaurisce tutto l'universo, l'esperienza di esso è universale e oggettiva. D'altro canto, l'oggetto estetico non è il fatto correlato alla volontà. L'universo non si presenta nell'esperienza estetica come tutto il possibile oggetto economico; non è il *maximum observabile* che invita l'agente economico ad esplorarlo e spiegarlo. È piuttosto un'attività universale, allo stesso tempo senziente e razionale, che costituisce se stessa nell'umana esperienza estetica, e nella quale, al contrario, l'*esperiente* estetico realizza la sua propria natura. Nient'altro se non questa integrale unità dei due elementi ha valore intrinseco, è il bene estetico *per se*. La duplice auto-costituzione non è per nessuno dei due il *nisus* della volontà - è un vedere e non un fare - ma se lo si sottopone ad analisi si divide, come l'esperienza morale si divide, in elementi separati. Nessuno di essi ha valore, salvo che in una luce riflessa dall'unità da cui è stato astratto, e alcuni di essi non hanno nessun valore in se stessi. A volte parliamo della bellezza come se fosse un carattere di oggetti economici 'separati', forse, una '*qualità terziaria*'. Lo spettatore, noi diciamo, la contempla con appropriati sentimenti estetici, ed egli può, se è un artista, tentare di copiarla o, se ciò sembra troppo offensivo, di 'rappresentarla'. Noi consideriamo la bellezza nelle cose come un valore intrinseco in esse, ma siamo anche inclini ad attribuire valore intrinseco ai sentimenti dello spettatore, ed anche di più alla 'rappresentazione' dell'artista. Ed inoltre, probabilmente, persino 'rappresentazione' ci colpisce come un concetto troppo umile per esprimere l'attività dell'artista: non è un 'creatore'?. Almeno, se sceglie di raffigurare ciò che il volgo considera un oggetto comune, il valore del suo lavoro sicuramente sta nel modo di renderlo attraverso la sua opera. Pertanto, oscilliamo alternativamente tra una visione oggettiva ed una soggettiva del valore estetico, tendendo sempre a interpretare oggetto e soggetto alla maniera dell'agente economico. A volte forziamo il significato di visione soggettiva tanto da affermare che se un artista è un artista puro cercherà di scuotersi di dosso del tutto gli impedimenti della rappresentazione.

Il suo lavoro, noi sosteniamo, deve essere visibile o udibile, ma non sarà (così è per noi in tale stato d'animo) veramente creativo finché nei modelli e nelle forme che esso raffigura non si riscontra più alcun originale. Ma poi, stranamente e all'improvviso, questa tendenza astrattiva, questo rifiuto dell'oggetto comune, cessa di essere soggettiva nell'accezione comune del termine. Diventa remoto e impersonale ed è evidentemente lodato proprio per queste precise qualità. Tutte queste attitudini, come le attitudini grosso modo analoghe della vita morale, sono genuini fenomeni di esperienza estetica. Come teorie esse riflettono abbastanza fedelmente il travaglio interiore, di auto-critica, in cui l'artista si dibatte per capire il senso della sua attività; ma quando hanno la pretesa di essere di più di ciò inaridiscono sotto il criticismo filosofico. L'oggetto bello in sé, la copia, la rappresentazione, l'astratto prodotto dell'arte, i sentimenti dell'artista o dello spettatore, anche se questi ultimi non sono ciechi piaceri ma pregni di intuito ed espressivi della personalità - nessuno di essi, e ancor meno la tecnica che è solo un mezzo all'espressione artistica, ha valore eccetto che in una luce presa a prestito. Definire qualcuno di essi buono *per se* provoca un Perché? senza risposta. Lì si mettano in ordine, invece, si sintetizzino gli isolati prodotti dell'analisi, e insieme essi cominciano ad acquistare un significato. Solo ad un'imperfetta unione dell'uomo con un'attività che egli sente come sua ma che, allo stesso tempo, travalica i suoi confini, solo ad una cooperazione o ad una cospirazione che può essere definita 'creativa' non perché sia pratica ma perché la natura umana si sviluppa nelle sue fasi, si può attribuire il valore estetico con qualche pretesa di intellegibilità filosofica.

Finora ho cercato di mostrare che le esperienze morale ed estetica implicano l'auto-trascendenza, e non sono, com'è implicito nella dottrina soggettivistica, identiche ai piaceri economici. Ora, devo seguire la stessa strada per la verità filosofica.

Sarà bene chiarire un punto preliminare. Se la verità filosofica è verità di valori ed essa stessa un valore, non vi è, per una concezione come quella di Mr. Russell, nessuna possibilità per la verità filosofica¹³. Egli sostiene, infatti, che la filosofia non è altro che scienza non sviluppata, e non c'è, pertanto, nessuna differenza tra l'essenza della verità in filosofia e l'essenza della verità nella scienza.

¹³ Mr. Russell figura così preminentemente nella seguente discussione della verità perché i suoi successori fenomenalisti hanno, come abbiamo visto, di fatto abbandonato la verità per il significato.

Al valore egli non attribuisce affatto un criterio razionale. La malaugurata conseguenza di tale posizione è che se un uomo crede che lo scopo e il campo della verità scientifica abbia un valore o intrinseco o pratico - ed io suppongo che Mr. Russell creda ciò - questa credenza non ha fondamento logico più della credenza che la crudeltà sia sbagliata. Mr. Russell non nasconde mai il suo rincrescimento per il fatto che la moralità non abbia una base logica, ma sembra persino che non si renda conto di aver negato qualsiasi giustificazione logica ai suoi scopi professionali. Insistere su questo punto, tuttavia, potrebbe mettere in ombra il problema principale. Egli ci ha dato la sua visione della verità nel campo della scienza e della matematica, e credo che dovremmo rifarci ad essa nella speranza che possa essere per noi un trampolino di lancio per la nostra visione della verità filosofica.

La verità materiale, con la quale sarà meglio cominciare, è concepita da Mr. Russell, come abbiamo visto nel Capitolo VII, come una proprietà conferita ad una proposizione da una relazione di corrispondenza al fatto, fatto positivo se la proposizione vera è positiva, negativo se è negativa. Dal momento che tutti i fatti sono fatti atomici o aggregati di fatti atomici, il caso più semplice di verità materiale, al quale tutta la verità materiale può in linea di principio essere ridotta, è la corrispondenza di una rappresentazione atomica con un fatto atomico. Il caso più semplice di falsità è il fallimento della corrispondenza che si verifica quando una proposizione atomica "si riferisce a" un fatto atomico, a volte definito da Mr. Russell il suo "verificatore", allontanandosi da esso. La proposizione vera è, pertanto, vera perchè corrisponde al fatto, ma la relazione, come tutte le relazioni di Mr. Russell, è esterna, come lo è pure la relazione della proposizione al soggetto individuale che l'asserisce. Non è nè il fatto esterno -la stessa proposizione, secondo Mr. Russell, è un fatto - nè il sapere o il credere di una mente che deve nella fattispecie essere definito vero, bensì la pura proposizione. Questa visione¹⁴ certamente preserva un carattere che ogni sorta di verità deve possedere: affranca la verità dalla semplice dipendenza protagorea dal pensatore individuale. E questi non è trasceso; bensì ignorato. Se gli capita, sulla base di una credenza-sentimento di essere attratto da una proposizione vera meglio per lui, suppongo; ma l'attrazione è del tutto esterna e non determina alcuna differenza nella proposizione, la cui verità non dipende da altro se non da una relazione biunivoca della corrispondenza col suo "verificatore".

¹⁴ Per vari punti inconsistenti della verità negli scritti di Mr. Russell vedi Joachim Logical Studies, pag. 230, nota n.3.

Se ne vengono ricercate le implicazioni, tale dottrina può apparire immatura, invece appartiene ad un mondo in cui intempestive questioni epistemologiche non sono rilevanti. Essa aderisce molto bene alla concezione della verità della quale l'osservatore economico si serve nel momento in cui verifica e classifica i fatti particolari verso i quali è interessato. In verità, difficilmente si riuscirebbe a persuaderlo che quando è così impegnato non usa alcun criterio di verità, bensì la corrispondenza. Tale teoria della verità, per farla breve, riflette degnamente un elemento o un aspetto del mondo della scienza. D'altro canto, essa trascura completamente un altro aspetto o elemento di quel mondo, precisamente il sistema. Per questo pare possa esservi una scusa. Il sistema, stando al punto di vista che io ho assunto all'inizio di questo capitolo, è intimamente connesso col valore; infatti, se il valore intrinseco è razionale, immanente, e totale, il sistema deve in ogni modo essere un carattere generale di esso. Ma la scienza non si occupa del valore intrinseco. D'altra parte, sembrerebbe un mostruoso paradosso escludere il sistema dalla scienza. Dobbiamo tentare di risolvere questo dilemma. Ho sostenuto nel Capitolo II che la scienza è la privazione e non la semplice assenza del valore. La scienza avanza verso il suo utile fine per mezzo dell'analisi astrattiva, dell'attenuazione dei sistemi che forniscono le sue ipotesi. Avanza per mezzo della rapida riduzione analitica di quei sistemi dalla concreta identità nella differenza verso qualcosa di più astratto, verso una specie di struttura di classe. Pertanto, in un certo senso il sistema è qualcosa che la scienza continuamente distrugge nel suo progredire¹⁵. D'altra parte, un mondo di fatti atomici e di relazioni esclusivamente esterne è un ideale scientifico sufficientemente remoto che non potrà essere mai completamente adempiuto, non perchè la mente umana sia troppo debole, ma perchè il mondo della scienza è la privazione e non la semplice assenza del valore. Che la luce del valore visibilmente illumini il mondo della scienza dipende dalla direzione in cui si guarda. Se si volge lo sguardo indietro verso il mondo assolutamente concreto dal quale è sorta la scienza per astrazione, si vedrà ancora nei sistemi della scienza la traccia persistente del valore al quale la scienza stessa volge le spalle; ma se si guarda avanti con lo scienziato al fine verso cui tende, si vedrà il sistema non come connotazione del valore bensì come un'ipotesi ancora più astratta che controlla e dirige l'osservazione.

¹⁵ A volte, è conveniente ma sempre pericoloso assegnare campi d'attività alla scienza speciali, e pensare che ognuna resti nei limiti posti dalla definizione del proprio argomento, e che progredisca secondo un livello uniforme senza risostituire il proprio campo di ricerca. Tale concezione è aristotelica, vi è della verità in essa, e l'enfasi era appropriata in un tempo in cui la necessità di distinguere una scienza da un'altra era pressante. Ma il progresso scientifico, almeno dal tempo di Descartes, ha chiarito che la scienza non è un corpo ordinato di conoscenza accertata tanto da essere agitato senza modificazioni di specie, come un metodo che prontamente modifica il proprio argomento semplificandolo.

Pertanto, la teoria di Mr. Russell della verità materiale acquista significato in una parte della scienza, in ciò che potrei forse definire lo scopo pratico del procedimento scientifico, e occasionalmente - nelle occasioni in cui egli ricorda che nella scienza vi sono tanto il sistema quanto l'analisi - ammette persino che la coerenza possa avere a che fare con la verità. Ma egli non associa il sistema e la coerenza col valore. Non è nemmeno preparato a riconoscere che nel sistema, persino il sistema scientifico, gli elementi coerenti non sono semplici determinazioni di classi ma universali, e che in questo campo sono necessarie connessioni di contenuto e non relazioni puramente esterne¹⁶. Infatti, secondo il suo modo di vedere, come universali non abbiamo bisogno di altro se non della parola "simile" che ci aiuti a descrivere il mondo¹⁷, e il mondo che deve essere descritto è alla fine un aggregato contingente di atomi. La sua dottrina della verità formale o della validità completa la sua teoria della verità materiale¹⁸. Le proposizioni puramente logiche, o logico-matematiche, sono analitiche e tautologiche. Esse sono, persino con maggiore evidenza delle vere proposizioni empiriche, indipendenti dal pensatore individuale, ma non sono esibite da Mr. Russell e da altri logici contemporanei come sistematicamente connesse¹⁹. Io ho definito la validità come un sistema fantasma, ma Mr. Russell ne ha dimenticato sia la natura spirituale e sia la conseguente sebbene remota connessione col valore.

Pertanto, la connessione del sistema o della coerenza col valore incomincia a emergere appena esaminiamo i sistemi della scienza

¹⁶ Cfr. pagg. (?)

¹⁷ Cfr. pagg. (?)

¹⁸ Cfr. pagg. (?)

¹⁹ Cfr. pagg. (?)

senza lenti scientifiche. Innanzitutto, incominciamo a renderci conto allora che per salvare la verità dalla protagorea dipendenza dal singolo pensatore individuale abbiamo bisogno di qualche altro criterio di verità che non sia la statica corrispondenza di una proposizione col fatto esterno. Una volta che le relazioni non sono più considerate esterne ai loro termini e il sistema è accettato come connessione di universali, la verità deve consistere non nella corrispondenza, bensì nella coerenza. La verità del sistema, cioè, deve essere immanente nel sistema e non un carattere che le proposizioni acquisiscano dalla corrispondenza con esso come con un "verificatore" esterno. Ma diventa ora chiaro che la nostra concezione del sistema deve subire un cambiamento. Al momento il lettore può effettivamente obiettare che il sistema, come io l'ho descritto, non è altro che il sistema scientifico con la sua coerenza interna presa in seria considerazione; e può aggiungere che il sistema, per tutto ciò che ho detto, è ancora correlato alla mente che si suppone ne comprenda la verità lentamente ed esternamente proprio come era la proposizione russelliana.

Soffermiamoci per ora alla seconda obiezione. È certo che il sistema non può stare, come l'osservatore economico ritiene che stia il suo oggetto, in una relazione esterna con la mente pensante. Dobbiamo rispondere all'obiezione che il sistema in un certo senso effettivamente costituisce la mente che nel linguaggio comune lo "comprende"; che l'universale deve ora essere concepito non come un qualche statico "verificatore" esterno, ma come un'attività del pensiero auto-sviluppantesi, che è il pensatore individuale; che tale auto-sviluppo deve, di conseguenza, essere interpretato come lo sviluppo egualmente del soggetto e dell'oggetto.

Fermarsi a questo punto, tuttavia, significherebbe sollecitare un'ulteriore e fatale obiezione che il sostenitore della corrispondenza subito solleverebbe. Se la coerenza degli universali, egli direbbe, realmente costituisce, realmente è, la singola mente individuale, allora la conoscenza non è altro che credenza e la coerenza nient'altro che consistenza interna di idee soggettive²⁰. La nostra posizione, egli direbbe, è diventata, infatti, peggiore di quella di Protagora, dal momento che ora non solo la verità, la conoscenza, e la coerenza svaniscono seriamente dalla scena, ma anche la credenza e la consistenza; infatti, la credenza non significa niente se non in contrasto con la conoscenza, e la conoscenza senza la coerenza oggettiva è un concetto nullo e vuoto.

Dobbiamo, quindi, procedere oltre. Di fatti, siamo già impegnati in ciò. Un

²⁰ Cfr. pag. 204.

sistema di universali coerenti non è un fascio di idee empiriche particolari. Esso non può evidentemente esaurire la sua natura nel costituire un particolare pensatore empirico, se non altro perchè può essere posseduto da, o può possedere, parecchi pensatori empirici. Ma la frammentazione e la partizione dell'universale come quella che la situazione suggerisce è chairamente assurda, a meno che non affermiamo che nel vero pensiero la mente finita trascende se stessa e non è semplicemente singolare. E con ciò, se non vogliamo lasciare il termine "auto-trascendenza" irrimediabilmente vago, dobbiamo ampliare la nostra affermazione che l'universale è un'attività del pensiero auto-sviluppantesi che è il pensatore individuale. Dobbiamo sostenere che essa è un'attività del pensiero auto-sviluppantesi che costituisce non solo il pensatore individuale, ma anche ed eo ipso se stessa²¹.

Questa concezione della verità filosofica la porta formalmente in linea con le altre forme del valore intrinseco che abbiamo considerato, e il fatto che suggerisca una qualità essenziale nel pensiero umano può far sperare in una migliore difesa contro il protagonismo, e in un'esposizione della relazione tra credenza e conoscenza meno schematica di quella offerta da Mr. Russell. Essa non può, tuttavia, essere subito giustificata, per una ragione che diventerà ovvia se le opponiamo quelle concezioni della verità con le quali questa discussione è iniziata. La verità materiale nella scienza si basa, se Mr. Russell ha ragione, sulla corrispondenza. È, suppongo, molto semplicemente esemplificata quando una proposizione esprime una misura calcolata è verificata come corrispondente esattamente con il fatto. La verità così intesa potrebbe a ragione essere ridefinita "esattezza". La verità filosofica, come io l'ho descritta, non è esterna corrispondenza, ma immanente coerenza. È la reale natura di un sistema che manifesta se stesso in e come pensiero concreto, che costituisce e conserva se stesso nel pensiero finito, che per tale ragione è auto-trascendenza. "Storicità" potrebbe essere un altro nome per essa, e tale implicazione è presente non meno nell'ἀλήθεια di Platone che nella Wahrheit di Hegel, a cui, come il lettore istruito subito si renderà conto, io mi sono rifatto. Egli si renderà anche conto che, se si ritiene che la verità sia storicità, la realtà immanente, del pensiero concreto, allora, soltanto la sua attiva elaborazione di un sistema filosofico, soltanto il reale sviluppo di un pensiero filosofico in se stesso, può ragionevolmente convincere un uomo che questa teoria della verità sia essa stessa vera. Questo è il motivo per cui una simile teoria

²¹ Cfr. p. 202.

non può essere subito giustificata. Intanto, il concetto di verità filosofica che io ho così brevemente delineato contrasta non solo con la verità materiale che si fonda sulla corrispondenza ma anche con la validità o consistenza formale che domina nell'inferenza scientifica irrispettosa del suo contenuto specifico - la verità, cioè, della logica formale e, almeno idealmente, se Mr. Russell ha ragione, della matematica. *Prima facie* l'accettazione acritica della validità come auto-manifesta e la concezione delle proposizioni in logica ed in matematica come tautologiche e tuttavia significanti, suona come una confessione di fallimento. Una tautologia significativa sembra una grossa assurdità quanto il puro dato particolare che, secondo Mr. Russell, sarebbe il semplice valore di una scienza portata a perfezione. Ma questa fredda e distante cooperazione di verità formale e materiale, di fatto assistita, forse, da un piccolo compromesso non confessato, funziona abbastanza bene nella sfera economica alla quale appartiene. In questo caso due nonsensi filosofici costituiscono un senso pratico. D'altra parte, se la verità filosofica è coerenza, la verità formale e materiale non può conservare dentro di sé questa fredda separazione.

A questo punto richiede attenzione anche un terzo contrasto, precisamente quello tra verità filosofica e sistema scientifico. Il lettore può a ragione dolersi di nuovo che io abbia assicurato, che abbia persino dato forse l'impressione di identificare, il valore con la coerenza ed il sistema, ma non abbia ancora fatto nulla per mostrare che il sistema, nella scienza, quando viene considerato filosoficamente come un tutto coerente di Universali internamente e necessariamente connessi, esibisca il valore; che abbia, invece, esaltato la coerenza in una attività misteriosa che ha il permesso in qualche modo di essere la verità allo stesso tempo dell'esperienza finito e di un'attività non-finita che egli sperimenta, o che esperisce se stessa in lui; che ciò possa o non possa eventualmente risolvere il problema del valore intrinseco, ma faccia poco per spiegare in che senso il riconoscimento del sistema coerente nella scienza sia un riconoscimento del valore.

Debbo ad ogni costo difendere questo mutamento - che io liberamente ammetto - nel significato di "coerenza". Se il pensiero filosofico è ciò che io ritengo che sia, deve svilupparsi ampliando i concetti che critica, non sostituendo forzatamente e *ab extra*, concetti suoi. Non ha, infatti, in questo senso, concetti suoi. È la reciproca exteriorità di elementi in un sistema scientifico o matematico che suggerisce, o piuttosto estende se stessa nella concezione di un sistema coerente nel quale gli elementi dell'universale reciprocamente si

determinano l'un l'altro nella differenza nell'identità di un significativo universale concreto.

Lo scienziato come tale non perviene a questa determinazione, perchè il suo scopo, manifesto o meno, è di inabilitare il sistema per permettere l'azione. Ma al filosofo, ammesso che non stia compiendo l'inane sforzo di filosofare al livello della scienza, la crescente mutua esteriorità dei termini nei sistemi successivi che segnano il progresso analitico della scienza deve suggerire che questi sono privazioni di coerenza, astrazioni che non sono filosoficamente intelligibili se non in termini di coerenza, in quanto la coerenza è il concreto da cui essi vengono astratti per un particolare scopo non-filosofico. Tuttavia, la coerenza che emerge a questo livello è ancora essa stessa soltanto una privazione di valore, una semplice promessa che deve sembrare remota finché non può svilupparsi in un concetto più pieno e più concreto che deve pur tuttavia essere definito "coerenza" se è ritenuto necessario per sottolineare l'identità che persiste nello sviluppo.

Nei capitoli che seguono cercherò di ampliare il concetto di valore che finora ho delineato con pochi tratti. Nel frattempo può rivelarsi utile terminare questo capitolo ricordando per un momento la controversia sulla natura della verità i cui protagonisti sono stati Mr. Russell e F.H. Bradley. Infatti, essa si accentra - molto di più, in verità, di quanto entrambi si rendano conto - sul rapporto tra valore e sistema nel mondo della scienza e del senso comune.

Bradley sostiene che la riprova della verità devono essere, dovunque, due aspetti inseparabili del sistema, precisamente la coerenza e la capacità di comprendere. La "teoria della coerenza", come venne chiamata, implica la connessione, se non la coincidenza, della coerenza o del sistema con il valore, ma la posizione di Bradley è oscurata sin dall'inizio dalla distinzione che egli traccia tra logica e metafisica, sebbene non sempre la osserva alla lettera²². Da una parte, sebbene ripudi dovunque la netta separazione che tutta la logica formale opera tra verità materiale e verità formale, egli considera la logica come una disciplina speciale da non elevare troppo al di sopra del senso comune, e limitata da certi presupposti che non impegnano il metafisico. D'altra parte, persino nei Principles of Logic egli sviluppa il concetto che l'individualità perfetta (per la quale "totalità infinita" e "attività perfetta" appaiono come sinonimi) sia la completezza

²² Ho parlato di questa distinzione con riferimento a Bradley nella mia *Introduction to Hegel*, pagg. 149 e seg., ed anche in un articolo intitolato 'Il Matrimonio degli Universali', *Journal of Philosophical Studies*, vol. III, n.11 e12, 1928.

ideale richiesta sia dall'analisi che dalla sintesi dell'intelletto ed anche da altre forme di esperienza di valore: << In questa identità di analisi e sintesi ravvisiamo una manifestazione dell'ideale della nostra anima, che in altre forme ed in altre sfere ci ha perplesso e rallegrato; ma che, comunque si manifesti, in Metafisica o Etica o Religione o Estetica, è in definitiva il concetto di una individualità perfetta >>²³.

Quando Bradley dà vita alla dottrina della coerenza in polemica diretta largamente nei suoi ultimi anni contro Mr. Russell, il risultato è confuso sia dalla distinzione bradleyana non perfettamente salda di logica e di metafisica, sia da altri due fattori correlati. Innanzitutto, nessuna delle due parti riconosce la natura puramente economica della scienza naturale e della matematica e di conseguenza il carattere della verità puramente scientifica. In secondo luogo, Bradley, persino quando parla esplicitamente in qualità di metafisico, sostiene che il pensiero è essenzialmente discorsivo e relazionale, e che per esso realizzare la sua perfezione ideale comporterebbe la sua metamorfosi in un'esperienza assoluta che non potrebbe portare il nome di pensiero. Di conseguenza, quando Bradley discute della teoria della coerenza da logico, come fa spesso, il pensiero nel complesso appare ancora come niente altro che l'attività di una singola mente empirica, e la coerenza come la connessione di universali che formano in qualche modo il contenuto ideale di un simile pensiero finito, piuttosto che giudicare la presenza di qualcosa di più dell'attività del pensiero finito. Il soggetto empirico particolare continua a rimanere di contro all'oggetto, come è per l'osservatore economico, e la coerenza in un contenuto ideale in continua espansione sembra non offrire alcun reale criterio di verità opposto alla semplice consistenza. Se si ritiene che il pensiero sia semplicemente aggettivale ad una singola mente empirica non può essere prontamente distinto dalla semplice credenza e a questo punto una teoria della verità basata sulla corrispondenza diventa quasi inevitabile. Bradley, infatti, si basa su una dottrina metafisica che ha escluso dalla logica.

Il principale campo di battaglia è costituito dal problema delle relazioni²⁴, e ciò significa in effetti che la lotta ha luogo principalmente

²³ Vedi *Principles of Logic*, seconda ed., pagg. 466-91, e per la citazione, pag. 490.

²⁴ Vale la pena notare che il problema dei termini e delle relazioni non appare mai *totidem verbis* in Hegel, dalla cui logica dell'Essenza gli idealisti britannici hanno attinto la loro dottrina dell'identità nella differenza. In Kant e in Hegel la parola Verhältnis di solito significa, secondo me, non 'relazione' come opposta a 'termine', ma 'termini-in-relazione'.

nella sfera del quotidiano senso comune e del pensiero scientifico²⁵. Bradley sostiene che tutte le relazioni sono interne ed esprimono la natura dei loro termini. A Mr. Russell e ai suoi amici ciò sembra insudiciare ogni cosa con ogni altra. Che Bradley sostenga che tutte le relazioni siano anche esterne essi lo dimenticano o ignorano, perchè non riescono a trovare nessun senso nella sua teoria che, sebbene tutto il pensiero sia discorsivo e relazionale, tuttavia i termini in relazione presentino una contraddizione che li svela come apparenza e non come realtà. È una teoria metafisica e del tutto incompatibile con il loro istintivo assunto economico di un mondo di fatti che possono essere contingenti ma sono del tutto indiscutibili, un mondo in cui la differenza tra reale e apparente è meramente soggettiva. Quando Bradley parla di dati auto-trasendenti ciò sembra del tutto senza senso ai suoi oppositori. Se le parti contendenti fossero chiaramente consapevoli di guardare le cose da punti di vista affatto differenti, buona parte della controversia si sarebbe potuta comporre in via amichevole. Stando così le cose, gli atomisti sono completamente scettici e proclamano a voce alta l'esteriorità di tutte le relazioni ed il carattere puramente analitico del metodo filosofico. D'altro canto, Bradley e i suoi sostenitori idealisti danno l'impressione di ammonire che gli scienziati farebbero meglio a lavorare con i concetti di relazioni interne e di identità nella differenza; o in ogni caso non sarebbero in grado di spiegare perchè la scienza che dovrebbe conoscere il proprio compito, continuamente si allontana da questi concetti. Nelle discussioni polemiche, però, essi non hanno chiaro davanti agli occhi quale sia dopotutto l'implicazione delle loro stesse teorie metafisiche, precisamente che prendere gli oggetti del senso comune e della scienza in termini di coerenza è vederli, non come li vede lo scienziato, non come ognuno di noi li vede quando è economicamente interessato, ma con un riferimento, sebbene remoto, al valore intrinseco.

Vale la pena osservare in questo contesto che nella logica di Hegel il concetto dell'identità nella differenza, che Bradley prende in prestito e usa con ubiquità, appartiene alla logica dell'Essenza (*Wesen*), e che la logica dell'Essenza di Hegel è una critica filosofica dei concetti dell'Intelletto (*Verstand*) che sono alla base del senso comune e della scienza. A Hegel l'identità nella differenza non sembra

²⁵ Bisogna ricordare che Bradley aveva originariamente sviluppato le sue concezioni contro l'empirismo di J.S. Mill e Bain, pertanto, questo era il suo campo familiare di controversia già molto tempo prima che Mr. Russell scrivesse le sue opere.

un concetto adeguato ad esprimere il valore. Soltanto nelle categorie hegeliane del Concetto (*Begriff*) la *Wahrheit* diventa effettivamente esplicita. Ma secondo Bradley il pensiero rimane relazionale persino per il metafisico, una posizione che praticamente comporta il rifiuto della concezione hegeliana di Ragione (*Vernunft*) e delle categorie del concetto. Il filosofo, sostiene Bradley, può mostrare che i concetti del senso comune e della scienza danno luogo ad auto-contraddizioni e trascendono se stessi verso il concetto di una individualità perfetta, una totalità assoluta; ma la metafisica totalità assoluta di Bradley è un tutto di immediato (re-immediato) sentire in cui lo stesso pensiero non detiene nessun primato sull'esperienza, per esempio, estetica e morale, bensì viene insieme con esse, e coordinatamente con esse, trasceso. Di conseguenza il filosofo, al di là del suo criticismo dei concetti del senso comune e della scienza, può solo affermare che *in qualche modo* l'auto-contraddizione che essi evidenziano viene superata e inverata nell'Assoluto: la reale natura del pensiero gli impedisce di mostrare intellettualmente qualsiasi dettagliato processo della loro auto-trascendenza. Bradley è ancora troppo empirista per riporre fiducia nel sistema dialettico. Pertanto, egli seleziona ed usa concetti che appaiono tra le hegeliane categorie dell'Essenza, ma rifiuta la logica del concetto tranne che per il suo concetto dell'universale concreto che è basato sulla categoria iniziale del Concetto di Hegel, *Der Begriff als solche*, ossia il pensiero dell'universale che si particularizza, che si determina, nell'individualità concreta²⁶.

²⁶ In quanto apposta al genere della specie che caratterizza un'infinita pluralità di singolari logicamente indiscriminabili, e alla classe puramente astratta dei particolari.

CAPITOLO X.

IL VALORE ED IL DUALISMO DELL'ESPERIENZA UMANA.

Al dualismo della teoria della verità basata sulla corrispondenza ho sostituito il dualismo nel cuore dell'esperienza umana, cercando di sostituire alla statica antitesi di proposizione e fatto l'auto-trascendenza dell'attività finita nell'infinita. Ho dichiarato di trovare un analogo dualismo ed un'analogia auto-trascendenza anche in altre forme di esperienza di valore. L'empirista convinto troverà questa intera teoria del tutto tediosa, particolarmente al suo culmine. Un "attività infinita" gli apparirà come un antiquato e disonorevole relitto di superstizione metafisica da cui mi avrebbe potuto purificare da molto tempo un attento studio dell'inglese corrente o un corso di positivista psicoterapia. Né posso supporre che la mia breve e rude affermazione di tale antica dottrina possa convincere qualcuno per il quale non si riveli già familiare e attraente. Se deve essere sviluppato, il concetto di una mente finita deve essere esaminato senza pregiudizio economico, e addirittura con un occhio all'infinito in ogni sua forma. Non ho intenzione ancora di operare differenziazioni troppo nette tra una forma e l'altra di esperienza di valore. Userò i termini tipici della logica - universale, particolare, singolare e così via - e ciò può senz'altro suggerire che tratterò del valore nella forma specifica della verità. Per un certo verso ciò è vero, soprattutto nel senso che al momento mi occupo della razionalità in tutte le forme di esperienza di valore. A questo punto sorge un problema che conviene posporre, ma se il valore in quanto verità filosofica è storicità, allora il valore nelle altre forme può essere razionale solo nella misura in cui condivide tale carattere con la verità. Secondo tale punto di vista può rivelarsi difficile evitare la confusione tra le forme di valore, confondendo la loro differenza con la loro comune razionalità, ma questa è una difficoltà che devo chiedere il permesso di posporre, sebbene non di dimenticare.

Per portare a termine il nostro progetto dobbiamo tornare indietro.

Parlando della teoria soggettivista del valore, ho osservato che un uomo avverte gli istintivi appetiti sensuali e ciò che li soddisfa come suoi elementi costitutivi, e che per tale ragione non può metterli in dubbio¹. La teoria che ho avanzato è che per l'osservatore economico la soddisfazione della fame appare come un evento in cui un uomo ed il suo cibo sono uniti insieme in un determinato contesto che precedentemente li ha contenuti separati l'uno dall'altro; che in un senso più fondamentale, tuttavia, questo intero mondo presuppone l'esperienza istintiva; che i desideri istintivi e ciò che li soddisfa comprendono un embrione di differenze avvertite; che si sviluppa in un soggetto empirico che distingue se stesso da ciò che ha avvertito come elemento di se stesso, ed infine in un uomo la cui vita può avere valore intrinseco che egli è in grado di valutare. In breve, tale genesi e sviluppo del soggetto empirico che si distingue da un mondo sono fondamentalmente logici. Uno psicologo empirico può in parte pensare ad esso come ad un processo di eventi in una descrizione della materia, ma gli eventi succedono soltanto agli oggetti osservabili, e l'originale, o potremmo meglio dire "originaria" distinzione non può essere definita un evento a meno che la storia venga rifatta secondo le esigenze dell'osservazione economica². Nella sua natura essenziale va al di là di qualsiasi processo temporale, e noi possiamo soltanto dire che qualcosa presupposta logicamente dalla nostra esperienza si distingue in noi stessi e nel nostro mondo. Ho definito tale genesi "logica" in quanto siamo pervenuti ad essa, come Descartes pervenne al suo *cogito ergo sum*, non ripercorrendo un qualsiasi processo temporale, bensì come risultato del domandarsi perchè un uomo non possa, in ultima analisi, mettere in dubbio se stesso ed il suo mondo³. Ciò che un filosofo può legittimamente affermare di questo qualcosa che origina il soggetto finito ed il suo mondo è strettamente limitato a ciò che l'esperienza umana del valore ci porta, sulla base della riflessione, a presupporre. Non possiamo nemmeno nominarle finché non abbiamo esaminato più da vicino che cosa venga generato in tale genesi logica.

¹ Vedi pp. 215-16.

² Cfr. p. 206

³ Quando un uomo sviluppa questa fondamentale e iniziale sicurezza è, certamente, facilmente soggetto a cadere in errore, ma questa originaria unità e distinzione di sé e del suo mondo garantisce che il suo errore sia sempre di grado e mai assoluto. La ricerca da parte dell'empirista di un dato atomico particolare, condotta sull'ingenuo presupposto che la mente sia un osservatore che aspetta che appaia un punto su uno schermo perfettamente bianco, è infruttuosa al di fuori del mondo economico, ed anche là, come abbiamo visto, l'impenetrabile particolare puro è un ideale inafferrabile. Cfr. p. 130.

La consapevolezza di sé e la consapevolezza degli oggetti dipendono l'una dall'altra, e che questa distinzione degli inseparabili sia "originaria" nel senso che è il fondamentale presupposto dell'esperienza umana oltre il quale non possiamo andare, è una riconosciuta, e fu, una rispettabile dottrina. Ma entrambi i termini della distinzione richiedono l'analisi, in quanto non costituiscono un dualismo del tutto semplice. L'auto-consapevolezza significa, io suppongo, consapevolezza di se stesso come un identico soggetto individuale in tutta la propria esperienza, in tutte le sue diversità di modi e di contenuto. Ma non significa semplicemente consapevolezza di sé come puro soggetto identico considerato separato da questa diversità, in quanto un simile soggetto non sarebbe l' "Io" opposto al "Tu" o all' "Egli"; non sarebbe altro che un puro astratto ed universale "Io" del tutto non particolarizzato. Inoltre, auto-consapevolezza significa consapevolezza di un soggetto particolarizzato in tale diversità di esperienza, consapevolezza di un io individuale concreto, una persona. La reale auto-consapevolezza è sempre in qualche punto di una scala tra questi due poli. Non potrebbe, *ex vi termini*, esistere ad uno dei due estremi, in quanto l'auto-consapevolezza è essenzialmente identità nella distinzione - è proprio l'archetipo di tale concetto che tanto tormenta l'empirista - e ad uno dei due estremi la distinzione svanirebbe. Tuttavia, all'interno di questi limiti e senza sfiorarli, essa fluttua considerevolmente. In un casuale atto di senso-percezione si può essere consapevoli di se stessi come poco più di un puro soggetto formalmente implicato nell'atto, quasi come uno spettatore non visto, per così dire. Ma in fasi d'esperienza più profonde e complesse, specialmente, forse, dove il valore è dominante, si è chiaramente consapevoli del proprio io individuale come pienamente coinvolto in tale esperienza, e di trovarvi il proprio contenuto concreto di persona.

Consapevolezza di oggetti significa in senso stretto, io suppongo, consapevolezza di ciò che viene distinto definitivamente come non io, consapevolezza di fatto degli oggetti esterni "separati" dell'osservazione economica. Ma abbiamo già visto che fintantoché l'io è un io corporeo la distinzione tra esso e gli oggetti esterni nell'effettiva esperienza non è rigida. Parti del mio corpo che abitualmente esperimento come parti di me stesso possono, come già abbiamo scoperto, diventare per me oggetti esterni, e posso sperimentare le "cose", quando le uso, come elementi che estendono il mio corpo

entro i limiti di me stesso⁴. Considerato che l'auto-consapevolezza e la consapevolezza degli oggetti sono reciprocamente dipendenti e inseparabili, nemmeno la più netta espulsione di un oggetto come non-io può, per una visione filosofica opposta a quella economica, sciogliere il vincolo dell'identità. Inoltre, la mia esperienza di non-io è limitata alle "cose", in quanto ho anche esperienza di altre persone. I loro corpi possono essere oggetti separati per me, ma io ho coscienza di essi anche in quanto, come me, soggetti ed io. La distinzione che opero tra me stesso e loro, di conseguenza, è tutt'altra cosa dalla distinzione che traccio tra me e gli oggetti esterni, ma è anch'essa una distinzione "originaria" che emerge nella genesi logica dell'esperienza umana. Se non posso essere consapevole di me stesso senza la consapevolezza degli oggetti, allo stesso modo la mia auto-consapevolezza dipende dalla consapevolezza degli altri esseri umani dai quali mi distingo. Qui di nuovo la distinzione vacilla. In tutti gli uomini un senso di identità con altri uomini si alterna con un senso di differenza da essi.

Come si può facilmente capire, dunque, il prodotto di ciò che ho definito "genesì logica" si rivela molto più ampio e più complesso di quanto fosse suggerito dalla distinzione iniziale, precisamente la distinzione di un soggetto finito dagli oggetti dei suoi istintivi desideri e soddisfazioni. La posizione che ora incomincia a delinearsi evidenzia chiaramente la situazione. Soggetto ed oggetto in tutte le forme o fasi dell'esperienza sono termini correlati privi di significato se, separati l'un dall'altro, non semplicemente nomi propri di entità di volta in volta indipendenti o meno, a seconda se queste entità entrano in una relazione simmetrica sebbene esterna. Nei limiti di tale complessità la correlazione varia di grado e di specie. Il soggetto in quanto un soggetto finito ha consapevolezza di sè come soggetto, ma anche e ulteriormente di sè come un io individuale concreto, una persona. Non potrebbe avere consapevolezza di nessuno dei due termini senza l'altro, ma nell'esperienza reale l'enfasi è ora sull'uno ora sull'altro. La consapevolezza di un io individuale è allo stesso tempo distinta da ed impossibile senza (a) la consapevolezza degli oggetti e (b) la consapevolezza di altre persone sia come soggetti che come io, ed in entrambi i casi il confine su cui la distinzione poggia non è rigido ma fluttuante.

Possiamo ora continuare la discussione in termini più propriamente logici. Una particolare persona finita, un soggetto particolare

⁴ Cfr. p. 62.

come un io individuale concreto, presenta un sorprendente contrasto con un particolare atomico russelliano. Il puro atomo di Mr. Russell è un individuale singolare che non ha grande intimità di connessione con una cosa piuttosto che con un'altra, perchè tutte le sue relazioni sono semplicemente esterne e non ne determinano la natura. Se è una macchia blue e vi sono altre macchie blue, è simile ad esse, ma non dobbiamo, secondo Mr. Russell, neanche dire, come un empirista atomico meno rigido potrebbe darci il permesso di dire, che tutte queste macchie blue hanno in comune un carattere universale (nel senso di generale), precisamente il colore blue. "Essere simile" è tutta l'universalità che è dato raggiungere, ed ogni particolare, io suppongo, è un particolare blue piuttosto che un blue particolare. In breve, il particolare atomico è individuale semplicemente per esclusione, ed il suo "che cosa" non supera il suo "che". Bisogna notare per rispetto della terminologia che secondo tale punto di vista ciò che è pienamente particolare è *eo ipso* individuale singolare. Individuale particolare e singolare sono sinonimi per Mr. Russell come nel complesso lo sono per Bradley.

Una persona finita, d'altra parte, è individuale in un senso differente. Ciò che la rende individuale è innanzitutto l'unità che possiede come totalità della propria esperienza in tutti i suoi modi e le sue fasi ed in tutti i dettagli del suo contenuto. Essa non è singolare ma singola. Ed è di vitale importanza osservare che, poiché è soggetto e non oggetto, tale totalità non è un insieme di parti, né un insieme di facoltà operative, né una costruzione logica di particolari reali e possibili, nemmeno una qualche unità sistematica come quella che la scienza scopre nel suo mondo di oggetti e sottomette ad analisi.

Una persona è *totus in toto et totus in qualibet parte*. Essa rientra tutta intera in ogni atto o passione che può giustamente esserle attribuita. Questa non è un'affermazione mistica, bensì un fatto comune della vita umana. Salta fuori dalla pagina di qualsiasi auto-biografia, qualsiasi dramma o romanzo. Per essere certi dobbiamo soltanto pensare al più spiccatamente individuale dei nostri amici e conoscenti, ed è il motivo per cui riteniamo la schizofrenia una così orribile anormalità.

Tuttavia, una persona finita differisce da un particolare russelliano, non solo perchè contiene diversità interna, ma anche perchè essa non è essenzialmente individuata dall'esclusione. Per quanto ampiamente la si limiti, le sue relazioni con ciò che va al di là di questo limite non sono mai semplicemente esterne. In ogni istante essa trae la sua natura da un contesto ancora più ampio. Per quanto possa

suonare enigmatico per l'empirista, essa si appropria in vari gradi di intimità di ciò che è altro da sé come materiale con cui costituire il suo io individuale. Ogni uomo che lo desidera può subito rendersi conto di quanto ciò sia vero. Egli deve solo sopporre l'annullamento di ogni importante elemento del mondo di cui ha esperienza - persino elementi tali che, per abitudine, egli considera nettamente distinti da sé - per scoprire che anche importanti elementi di se stesso sono svaniti. Si distrugga l'intero cerchio di uomini e donne con le cui menti e personalità egli ha una certa intimità, sia attraverso la conoscenza effettiva, sia attraverso testimonianze scritte, (non voglio dire di immaginarli morti, perchè molti di essi sono già morti; voglio dire di operare l'esperimento logico di escluderli dall'esistenza), si abolisca nello stesso senso l'oggetto d'indagine di una scienza di cui si conosce qualcosa, si cancelli l'intera base di fatti di un periodo della storia che si è studiato a fondo - si facciano tutte o alcune di queste operazioni, e si rifletta se in tal caso la mente sia semplicemente alterata o non sostanzialmente mutata? Non è piuttosto scomparso metà del suo materiale? E non si potrebbe, con un pò di buona volontà, completare il naufragio teoretico del mondo e così cancellare del tutto la mente? Facendo ciò si invertirebbe soltanto in immaginazione la genesi logica e lo sviluppo di se stessi come persona finita.

Per l'empirista una persona finita è un paradosso, persino una contraddizione insolubile. Infatti, una persona finita è individuale perchè è la totalità del suo contenuto interno, che entra tutto intero in ogni sua fase e che modella ogni suo punto in maniera inconfondibile. Ma non è un sistema chiuso: il contenuto di ogni suo atto di esperienza non è solamente il *suo* contenuto, bensì allo stesso tempo un elemento di un contesto che va al di là di essa. Potremmo quasi dire, usando una metafora cruda sebbene limitata, che in ogni fase della sua esperienza è in disputa il possesso di un mondo. Essa, per esempio, percepisce una macchia blue in un contesto (le macchie blue non sono percepibili altrimenti), ed entrambe diventano effettivamente elementi suoi *qua* percipiente; ma nel percepire la macchia blue essa *distingue* se stessa da essa. Dunque, il mondo al quale macchia e contesto appartengono non è allo stesso tempo la persona, e man mano che il contesto si estende al di là del campo del suo attuale contenuto percettivo, quel mondo è sempre di meno se stessa. Non può più rivendicarlo tranne che come mondo della sua *possibile* percezione. Non è, in tale condizione, più che un campione del kantiano

mondo di possibile esperienza⁵. Sviluppandosi stadio dopo stadio *ad indefinitum*, esso sfugge alla sua comprensione e obbedienza. Diventa sempre di più il mondo di possibile esperienza di un *qualsiasi* soggetto finito, sempre meno personale. Tuttavia, non può pervenire alla completa auto-sufficienza, in quanto è l'oggetto accoppiato al soggetto da un'unica nascita logica.

Un atto di senso-percezione, in special modo un atto di senso-percezione concepito astrattamente come quello che potrebbe essere definito un semplice atto economico-cognitivo (questo è il modo in cui io l'ho concepito) manifesta la personalità meno di altre specie di atto, in quanto vi è in esso un elemento passivo che ce lo fa considerare come in una certa misura reattivo piuttosto che attivo. Ma se iniziamo, invece, con un atto di pensiero filosofico o storico, o ancora con un'azione morale o un atto di creazione estetica, vi troveremo la stessa espansione dell'io che tenta di appropriarsi di ciò che va al di là di se stesso. In altre parole, l'identità che lega insieme in uno le differenze interne di una persona va anche all'esterno per legarla in uno col mondo al di là di essa. Il legame con l'al di là si mantiene in gradi molto variabili di intensità, ma è sempre costitutivo, e più forte è - qui, forse, sta il paradosso - più veramente e genuinamente egli è una persona, individuale. Una persona finita è individuata molto più dall'inclusione che dall'esclusione. Essa è sempre in un certo grado un mondo, sebbene il grado varia e fluttua, perchè essere una persona non è essere accidentalmente ma essenzialmente auto-trascendente.

La dottrina logica che tale concezione di una persona finita implica può essere enunciata nel modo seguente. L'universale non è la qualità generale o la relazione generale, non è il concetto di classe, e ancor meno "l'essere simile": è il soggetto. L'universale è ciò che ogni uomo che dice "io" afferma di essere. È di vitale importanza che in quanto soggetto non sia considerato affatto astrattamente: esso è pur sempre non un aggettivo ma un'unità. Non è la soggettività come un carattere che i soggetti particolari concretizzano, come le macchie blue concretizzano il colore blue, ma un'unità di possibile esperienza che abbraccia tutto. È, infatti, considerata astrattamente, la trascendentale unità di appercezione di Kant. Ma in secondo luogo, proprio perchè è l'unità di esperienza e non un aggettivo, l'universale è *eo ipso* individuale. Si astragga a proprio piacere l'universale come soggetto da tutti i contenuti diversificati di cui esso è l'unità,

⁵ *Erfahrung*. Vedi p. 65.

lo si concepisca come nient'altro che la pura identità dell'io che Kant esprime come "io = io", ed è ancora universale-individuale, universale concreto, non semplice generalità. Se è necessario avere un nome astratto per esprimerlo, lo si può definire il tutto o totalità, ma veramente esso è il tutto. E poiché è nella misura in cui è concretizzato nelle persone finite, queste partecipano della sua duplice natura di universale-individuale o universale concreto. È completamente falso affermare che per la logica non perveniamo all'individuale finché non perveniamo all'individuale particolare o singolare. Se l'universale è soggetto, la sua distinzione è considerata come una qualità aggettivale: se l'universale è soggetto è anche individuale, e l'individuale finito è anche universale.

Sarò, forse, a questo punto accusato di oscurare tutta la distinzione tra la persona finita e l'universale di cui partecipa. Vi è un'altra faccia della medaglia, che devo indicare in chiusura di capitolo, ma il mio accusatore probabilmente affermerebbe, consapevolmente o meno, che una persona è un sistema chiuso immutabilmente identico a se stesso, e che è senza dubbio improbabile in se stesso, e al pari del tutto impossibile se l'universale in quanto soggetto è -come io devo ora apertamente sostenere che sia - attività. Se una persona finita deve la sua natura alla partecipazione ad un universale che è attività, allora la sua natura, l'individualità in cui consiste, non è un'identità di sé statica, bensì qualcosa cui perviene soltanto in tale partecipazione. Una persona finita è in quanto tale auto-trascedente: essa è, per usare l'espressione di Bosanquet, "un *nisus* verso la totalità". La sua individualità è posseduta a metà, un ideale non pienamente realizzato, ma nella misura in cui effettivamente la raggiunge non ne è né indebolita, né semplicemente potenziata: ne è intensificata ed elevata, e, pertanto, non più semplicemente finita. È nell'esperienza umana ampliata, intensificata, ed elevata che il sistema, in se stesso nient'altro che pura unità nella diversità, diventa esplicito come valore intrinseco⁶. Infatti, nessun ampliamento dell'esperienza

⁶ Cfr. pp. 227-28. La coerenza o il sistema diventa esplicito come valore intrinseco solo quando è visto come un'attività di auto-sintesi che è, inoltre, auto-trascedenza. Il sistema considerato come risiedente nell'oggetto astratto dal soggetto, come la scienza inevitabilmente lo considera, è filosoficamente ambiguo e provvisorio. La presenza in esso della mente (senza la quale niente è identico nella differenza, coerente, sistematico) è impegnata a creare problemi quando gli scienziati, o i filosofi che li imitano, tentano di filosofare sulla scienza senza trascendere il livello scientifico. L'universale concreto senza il soggetto è una riflessione semplicemente equivoca sul valore che per il filosofo serio è una prefigurazione, per lo scienziato un'impalcatura necessaria dapprima, ma da smantellare quando non serve più.

di una persona finita potrebbe dare valore intrinseco se questo ampliamento fosse soltanto espansione senza auto-trascendenza, se non fosse, per esprimerlo all'inverso, la comunicazione ad essa di un'attività infinita. Il puro umanesimo non offre una base migliore per una teoria del valore intrinseco rispetto all'edonismo su cui in definitiva si rivela basata la dottrina soggettivista del valore. *Ein ganzer Mensch*, se non è altro che un io non trasceso, non è *per se* più buono del più efferato libertino. L'esperienza del valore implica dualismo; ha come Bosanquet afferma, "due centri".

Se sembra che io non abbia ancora soddisfatto l'accusa di confusione, si ricordi che per il soggetto finito questo dualismo è tanto una separazione che egli soffre quanto un'unione di cui gode. Ciò trova conferma in tutta l'esperienza umana. E se l'accusa è rinnovata sotto forma di un'accusa secondo la quale sembra che io abbia preparato un assoluto e perfetto infinito, che assorbe senza traccia il finito in cui si costituisce, mi si lasci ancora ripetere che di qualsiasi infinito immanente nel finito un filosofo non ha il diritto di dire niente di cui non trovi il fondamento nell'esperienza umana. In questo senso l'umanesimo è tutto ciò che la filosofia dell'uomo può raggiungere.

Nel capitolo VIII ho affermato che solo l'attività auto-cosciente di una mente che è in qualche senso totale è buona *per se*, e che nell'esperienza di valore l'individuo esperiente trascende se stesso. Identificando l'universale con il soggetto e con l'attività, ho espresso ora la stessa dottrina in termini di logica⁷. Se ho ragione, il divorzio dell'universale dal soggetto ne cancella la natura attiva. Di qui, come a me sembra chiaro, scaturiscono tutte quelle concezioni incomplete dell'universale che la storia del pensiero ha reso così tediosamente familiari. Appena la vita si allontana da esso, l'universale si trasforma in una pluralità di universali. Se in essi rimane un qualche tocco di totalità o individualità, possono essere pensati come eterni, reali, e intelligibili modelli (alcuni di essi modelli di valore, altri no) dei quali i temporali, imperfettamente reali particolari del senso in qualche modo, per derivazione, partecipano. Se ciò sembra renderli controparti della mente con una realtà loro propria troppo remota per essere responsabili di qualsiasi comunicazione della loro natura al corrispettivo particolare partecipante, un'oscillazione del gusto filosofico

⁷ Il lettore noterà che in questa dottrina il valore è "soggettivo" perchè è universale, mentre secondo la concezione "soggettivista" il valore è "soggettivo" perchè risiede nel sentimento del soggetto *qua* individuo singolare. È di vitale importanza mettere in relazione e distinguere chiaramente i due significati di "soggettivo".

li può portare giù a terra per diventare semplicemente gli aggettivi, le qualità e le relazioni, dei particolari che si è detto prendono da essi una realtà derivativa per mezzo della partecipazione. O possono diventare "concetti mentali", uniti misteriosamente nella mente per mezzo della generalizzazione dai particolari, nominale piuttosto che reale. Gradualmente, come il rasoio di Occam il nominalista funziona in realtà, la relazione di originario e derivato viene capovolta, ed infine non viene lasciato niente di reale se non i particolari atomici, individui singolari in cui totalità e individualità sono contratti in un punto. Questi non prendono parte agli universali né, per così dire, sprigionano universali che la mente generalizzatrice deve raccogliere. Essi sono simili o dissimili, ma le relazioni reciproche che tali parole indicano sono del tutto esterne ai loro termini. Siccome sono simili e dissimili, essi possono essere classificati secondo i principi di una logica formale, ma questo fantasma di sistema, come io l'ho definito, questa forma del tutto esterna ed indifferente al proprio contenuto, è tutto ciò che sopravvive dell'universale come soggetto attivo, singolo, e concreto nella diversità del suo contenuto. Se il valore è il principale argomento della filosofia, questa *dégringolade* è una *reductio ad absurdum*. Se, però, l'essenza del pensiero è l'analisi nell'interesse dell'azione economica, e il valore può senz'altro essere attribuito al sentimento, al pari di un pazzo classificato tale e segregato dalla società razionale in un manicomio, allora questa filosofia della sostituzione può essere sostenibile. Essa, tuttavia, non può servire a nessun genuino scopo filosofico tranne che mettere in mostra, per contrasto, la privazione del valore nel mondo economico. Ho tentato di interpretare la struttura generale del bene intrinseco in termini dell'universale come soggetto, e il nostro successivo compito dovrebbe essere di fare qualche tentativo per differenziarne le specie. Ma quando ci domandiamo, come per prima cosa dobbiamo fare, in che modo dobbiamo realizzarlo, le nostre difficoltà subito si moltiplicano. Soltanto una cosa è certa: non dobbiamo, nel cercare la precisione, cadere nel tentativo di ordinare un universo di valore come se fosse un mondo-oggetto dell'osservazione economica. Infatti, noi ci occupiamo del soggetto, e degli oggetti solo in esplicita relazione col soggetto. Non possiamo, come l'osservatore economico, presupporre il soggetto e poi dimenticarlo. Stiamo cercando il valore nella e attraverso l'esperienza umana, e non possiamo tornare indietro con lui nella contemplazione separata di un mondo esterno che è senza soggetto e affatto privo di valore intrinseco. Lo scienziato pensa i suoi pensieri impersonali in termini di puri dati e di universali astratti,

e non fa alcuna differenza per le proposizioni della scienza chi sia in realtà ad enunciarle per la prima volta. Il filosofo, invece, lotta per raggiungere le sue conclusioni servendosi dell'auto-coscienza, e per timore che finora possa aver dato l'impressione di glorificare troppo la sua funzione, mi soffermerò ora, invece, su alcuni suoi limiti.

L'uomo perviene alla filosofia (come perviene a qualsiasi forma di esperienza di valore) per mezzo dell'auto-trascendenza, ed il processo, sebbene in un senso sia temporale, in un altro e più fondamentale senso è logico. Viene costituito, reso quello che è, da forme d'esperienza più basse. Queste possono molto facilmente essere sistemate in una approssimativa serie discendente alla sensazione o a qualche sorta di sentimento scarsamente differenziato, e qualsiasi filosofo considererebbe tale serie abbastanza familiare nel suo carattere generale. Ma non saremo riusciti completamente a mettere da parte le nostre lenti economiche finché non ci renderemo conto che tale serie non giunge ad un punto finale con la sensazione o col sentimento istintivo: essa scende al di sotto di ciò nella Natura. La sensazione o il sentimento istintivo presuppone la vita, e la vita presuppone un mondo spazio-temporale organizzato anch'esso in livelli discendenti. Non cercherò di distinguere tale estensione della serie, tale radice sotterranea, per così dire, dell'umana personalità, in quanto la filosofia della Natura non ci riguarda direttamente. Tuttavia, bisogna rendere chiaro che la serie discendente dei modi dell'esperienza umana non termina con lo scomparire della sua esplicita consapevolezza, e che questi stadi inferiori della sua genesi logica non devono essere semplicemente identificati con il mondo esterno della consapevole osservazione economica, con la Natura come la vede lo scienziato⁸. Questo mondo, infatti, non sarebbe un possibile oggetto di osservazione se l'uomo non fosse egli stesso naturale, e la scienza della natura deve avere il suo inizio nella qualità sensibile delle cose, (che pongono la domanda senza risposta se esse siano "soggettive" od "oggettive") per quanto risolutamente possa allora seguire il suo sentiero verso l'astrazione matematica. Per quanto concerne la concezione del valore che io ho sostenuto, sarebbe senza senso ammettere che soggetto ed oggetto siano inseparabili, e che l'uomo prenda parte in una attività infinita che lo costituisce, senza insistere allo stesso tempo che l'uomo è naturale a tutti i livelli della

⁸ Nella mia *Introduction to Hegel*, capitolo VIII, la posizione che qui affermo è esposta, forse più chiaramente in relazione ad Aristotele e Hegel, sebbene allora non mi resi perfettamente conto della natura economica della scienza naturale.

Natura, e che nessuno di questi è in ultima analisi completamente irrilevante per la sua personalità.

È compito del filosofo, io credo, di innalzare ed ampliare l'umana auto-consapevolezza articolando tale serie, i suoi livelli superiori come esperienza del valore, i livelli inferiori come la privazione, la significativa assenza, sebbene allo stesso tempo la prefigurazione, del valore. Tuttavia, ogni fase di essa, o ad ogni modo ogni fase consapevole, gli pone un problema che a prima vista può ben apparire insolubile. Egli è per natura non statico e chiuso in se stesso, bensì auto-trascendente, e per lui la verità ha sempre il primato su tutto. Ma non vi è nessuna forma inferiore della sua esperienza che egli possa trascendere del tutto. Il fatto, come abbiamo visto nel Capitolo II⁹, è abbastanza ricorrente nell'esperienza di tutti i giorni. Avere sensazioni, formare immagini, percepire un oggetto sensibile, e giudicare ciò che è, che cosa l'oggetto sia, sono atti successivi. Ciascuno, dal secondo in poi, è un movimento per determinare e sviluppare il suo predecessore assorbendolo senza residuo, non semplicemente per aggiungere qualcosa ad esso. Ciascuno è un *nisus* (uno sforzo) per ampliare un identico contenuto in ciò che esso effettivamente è con un atto che consumerà e supererà l'atto precedente in quanto tale. Ma a parte tali difficoltà come la selezione e l'omissione che ogni atto successivo implica, il contenuto e l'atto che, in quanto tali, miriamo a superare non svaniscono di fatto senza lasciare traccia. Un inassorbibile residuo di ogni stadio o fase persiste insieme con il suo successore, simultaneo con esso, distinguibile da esso, e indispensabilmente ad esso asservito. Ad ogni livello vi è una difficile e ineguale comunione mentre vi dovrebbe essere piena integrazione dell'inferiore nel superiore. La frase di Robert Bridges: « La Ragione dell'uomo è in una tale profonda insolvenza nei confronti del senso », esprime appropriatamente il dilemma nella sua forma più comune. Nell'approssimativa serie che io ho considerato potremmo interporre un altro termine, uno che pone il filosofo di fronte ad un problema particolarmente acuto. Il linguaggio, suppongo, si forma sulla base della cooperazione della facoltà di formare immagini e della percezione¹⁰. Perveniamo al pensiero attraverso la parola, ma il linguaggio persiste con il pensiero per servirlo dandogli espressione, ed il pensiero non può mai superarlo pienamente. La lingua attraverso cui perveniamo al pensiero ha raggiunto una grande maturità quando

⁹ Cfr. p. 61. Vedi anche la mia *Study of Hegel's Logic*, pp. 309-12.

¹⁰ Cfr. pp. 163-164.

diventa la lingua che esprime il pensiero, ma non matura mai completamente, ed il suo corso, dal momento che continua a svilupparsi *pari passu* col pensiero, è ingannevole e difficile da seguire. Col passaggio dell'immaginazione all'espressione verbale del senso comune di tutti i giorni è stabilito un apparato linguistico abbastanza stabile. Ogni volta che il filosofo sviluppa ciò fino ad esprimere una differente specie di pensiero, l'impresa è ardua. Lo scienziato ha bisogno solo di simboli e abbreviazioni, in quanto il suo pensiero rimane su un livello o discende verso una più profonda astrazione. Egli può coniare con certezza e definire nuovi termini tecnici per i suoi fini specifici. Ma se il filosofo segue il metodo dello scienziato, ciò gli preclude così nettamente l'esperienza comune, che è suo compito non di mettere a tacere bensì di trascendere, che diventa, come A. N. Whitehead, quasi impossibile seguirlo con attendibilità¹¹. Egli deve servirsi della metafora e della similitudine molto più di quanto faccia il senso comune¹². Egli può facilmente confondere i suoi ascoltatori, ed è sempre alla mercè di un oppositore che insiste nel tentativo di filosofare *au pied de la lettre*.

Per quanto in alto estendiamo la serie in sviluppo dell'esperienza umana, persisterà la stessa ambiguità dell'auto-trascendenza imperfetta. Se la seguiamo verso il basso, ciò che troviamo appena affondiamo nel nostro io naturale sembrerà sempre più alieno e non assimilato ogni volta che tentiamo di concentrare la nostra attenzione su di esso; ma non troveremo niente che non sia utile in qualche modo al nostro io cosciente, niente che non sia presupposto da esso. Infatti, l'uomo è il prolungamento di un *nisus* verso l'auto-trascendenza che incomincia in modo non cosciente nella Natura. Affermare che un uomo perviene alla sua vera natura per mezzo dell'auto-trascendenza e della partecipazione in un'attività infinita può dare l'impressione, a prima vista, che la sua base fisica sia resa estremamente insignificante. Certamente, vi sono dei momenti in cui un uomo è costretto a sentire l'elemento naturale in lui come un puro impedimento, un puro alieno "peso del divenire", ma basare una filosofia su questo sentimento è dannoso. Una personalità umana senza corpo è un concetto confuso e contraddittorio. Sostenere ciò

¹¹ Cfr. R. G. Collingwood, *Philosophical Method*, 1933, cap. X.

¹² Vedi pp. 193-94. I significati metafisici e letterali della parola o della frase illustrano molto bene rispettivamente la fase dominante e la fase che persiste, parzialmente trascesa, per servirla, ad ogni livello d'esperienza. Vorrei chiedere al lettore di esaminare in questa luce il mio uso dei termini "coerenza" e "sistema" in questo e nel precedente capitolo.

significa separare la Natura fisica dall'oggetto che è inseparabile dal soggetto all'interno di un'attività infinita, come pure ignorare il residuo di sentimento corporeo che sopravvive, per nulla irrilevante, in ogni esperienza per quanto spiritualmente elevata. Lo sforzo di glorificare l'uomo tagliandolo dalle sue radici naturali può in ultima analisi solo fare di lui una cosa puramente finita e senza valore.

Pertanto, il dualismo nell'uomo del finito e dell'infinito tormenta tutta la sua esperienza con ogni forma di ambiguità e imperfezione. A qualsiasi livello egli trae la sua natura non solo da ciò che è al di sopra di lui ma anche dal mondo che a quel livello lo circonda. Tra quel mondo e se stesso persiste un limite fluttuante che egli non può cancellare mai del tutto. Fintanto che è così, la contingenza inficia sia lui che il mondo che lo circonda. Il brutale shock empirico dell'evento, "esterno" o "interno", è per lui indubitabile, in quanto ricade nell'esperienza di cui egli è costituito. Ma questo fatto che accade perviene a lui come in ultima analisi il risultato del caso, il che vuol dire che non perviene affatto come un risultato. Infatti, persino se esso appare approssimativamente necessitato, tuttavia, le condizioni pienamente necessitanti, che egli chiede di conoscere perchè l'infinità è in lui non sono mai presenti, ed egli rimane insoddisfatto. Allo stesso modo, egli appare a se stesso contingente nella sua propria natura, situato a mezza strada tra un ampio futuro ed un passato completamente indefinito; e persino in tale lasso di tempo, che egli può stabilire con una certa sicurezza, gli sembra di dovere ciò che egli è ad una serie di accidenti dal concepimento e dalla nascita in poi, e tutto sarebbe potuto accadere altrimenti o non accadere affatto. Senza dubbio questo senso di contingenza in se stessi, che terrorizza gli uomini soli, non è mai più che parziale, ma non è un'illusione, e fintanto che è presente è realmente sperimentata, un uomo è (dopotutto) individuale non per inclusione bensì per esclusione e repulsione; a questo punto la sua individualità è abbassata a idiosincrasia.

Questo fattore ineliminabile di contingenza e idiosincrasia diventa specialmente acuto e sconcertante per il filosofo nella esplicita esperienza di valore. Senza di esso non potrebbe esservi alcun'auto-trascendenza, ed esso è, infatti, ad ogni livello d'esperienza il residuo non assorbito dei livelli inferiori che persistono per servire - e confondere. È la sensazione che sopravvive nell'immagine, l'immagine che accompagna ancora la parola e la parola senza la quale non possiamo pensare. È la brama che sopravvive nella matura passione

sessuale, il brivido fisico dei puri colori e forme nel pittore che crea, l'esaltazione del compositore per i puri toni e timbri. Nel poeta è ancora più di ciò, e nei grandi filosofi - quelli nei quali l'intellettualismo non l'ha paralizzata - è una certa non specificata pienezza di vita. Dovunque è indispensabile, eppure dovunque mette in evidenza un difetto. È ciò che data e pone un uomo nel quadro spazio-temporale, lo costringe nei limiti della sua epoca, lo designa come uno che non riesce ad ottenere la sua piena natura, lo sottomette alla contingenza esterna e al capriccio interiore. E poiché significa difetto, capriccio, ed immaturità, significa anche che l'umana esperienza del valore non è mai del tutto al di là di quella non sviluppata immediatezza di sentire che la teoria soggettivista interpreta male come l'essenza dell'esperienza di valore; significa che l'esperienza umana non riesce mai del tutto a diventare l'attività auto-cosciente pienamente razionale con cui coincide un sentimento "chiarito"¹³, perchè una simile attività è immediatamente al di sopra e non al di sotto della mediazione.

Questo multiforme difetto di auto-trascendenza, inoltre, non è un semplice difetto: è anche l'inesauribile fonte della perversione; dell'errore, del male e del brutto; di ogni contrario che è unito a qualsiasi valore umano. Non vi è nessuna esperienza di valore che non consista nel superamento di un simile contrario, e nessuno in cui tale contrario sia superato completamente. Il livello inferiore indiscutibilmente serve quello superiore, ma il prezzo di questo servizio complementare non è soltanto un'assenza dell'attività totale della persona, ma anche un momento di perversione che a differenza della semplice assenza è relativamente positiva. Nel migliore successo dell'uomo è implicito il fallimento, e nessun uomo onesto considera i suoi fallimenti come completamente liberi dalla sfortuna.

Si può pensare che abbia ritrattato tutto ciò per cui ho lottato. Può sembrare che all'esclamazione << Che capolavoro è un uomo! >> io sia passato ad echeggiare un più cinico poeta:

Mio Dio, cos'è l'uomo! Sebbene si mostri ingenuo
Cerca, tuttavia, con ogni mezzo di sviluppare i suoi pregi e difetti,
Con le sue depressioni e le sue leggerezze, il suo bene e il suo male,
Insomma, egli è un problema che deve tormentare il diavolo*.

¹³ Vedi p. 96.

* Good Lord, what is man! for as simple he looks,
Do but try to develop his hooks and his crooks,
With his depths and his shallows, his good and his evil,
All in all, he's a problem must puzzle the devil.
(N.d. T.)

Non posso negare, *prima facie*, la contraddizione, e di fronte ad essa un filosofo può essere tentato di rifiutare l'auto-trascendenza del tutto, di riporre la sua fede in un cieco contatto sensibile col reale, e di pensare il suo universo al livello intellettuale più basso possibile d'esperienza, continuando così finché non diventa un'empirista tanto puro quanto è tollerabile per la razionalità mai completamente pervertibile. Oppure può (sebbene oggi sia improbabile) dimenticare la sua finitezza, dimenticare che l'attività infinita che lo costituisce è anche al di là di lui e che sebbene sia la sua reale natura e il suo criterio di verità, non gli fornisce la verità in nessuna forma finale. Allora confonderà l'apparenza con l'illusione e produrrà una metafisica puramente trascendente, una mitica teodicea, o un Assoluto in cui tutte le vacche sono nere. Se, tuttavia, egli rifiuta il pacifico rifugio dal pensiero autentico che viene offerto dall'uno o dall'altro di questi errori capitali, non ha alla fine alcuna alternativa se non ancorare la sua concezione dell'umana personalità sulle sabbie mobili dell'auto-trascendenza. Deve accettare la scoraggiante dottrina che la verità ha dei gradi e che l'apparenza non riuscirà mai a comprendere la realtà, che ciononostante non deve mai essere scoperta fuori di essa. Deve costruire la sua intera filosofia sulla base della contraddizione, perchè la contraddizione fa di lui ciò che egli è.

Queste sono riflessioni assennate. Nel successivo capitolo tornerò distesamente a considerare il valore intrinseco secondo le sue specie, ma il mio contributo all'argomento non sarà ambizioso. Se la mia descrizione generale dell'esperienza umana come auto-trascendenza ha qualche relazione con la verità, il filosofo è costretto a trattare qualsiasi argomento come una specie di serie in sviluppo. Segue anche, io credo, che se forme principali di valore intrinseco possono essere distinte dovrebbero rivelare da se stesse la distinzione rientrando in un ordine definito, in una simile serie. Il sistema dialettico di Hegel è il più risoluto tentativo da parte di qualsiasi filosofo dal tempo di Aristotele di ordinare i valori su una scala, ma io non trovo la sua (né di qualsiasi altro pensatore) ordinata articolazione sufficientemente convincente da accettarla così com'è, né ho una costruzione dettagliata e sistematica mia propria da offrire al suo posto. Propongo che dovremmo largamente occuparci della transizione ad una forma di valore da un livello d'esperienza che non sia esperienza di valore. Ciò può rivelarsi compito più umile, ma almeno esamineremo la fonte della maggior parte degli errori filosofici, e non vi è approccio filosofico della verità tranne attraverso l'errore. Dirò qualcosa sulla relazione di valore a valore, ma il lettore può aspettarsi

che una simile discussione lascerà insoluto un problema. Non pretenderò di lavorare con un metodo preciso e predeterminato. Ho imparato, principalmente da Hegel, che in filosofia metodo e contenuto sono aspetti inseparabili della stessa cosa, e sono sicuro che se non mi fossi mai sforzato di seguire e ripensare la dialettica hegeliana il mio concetto di metodo in filosofia sarebbe persino più debole di quanto è. Ma la mia visione dell'esperienza umana è troppo limitata e debole per indurmi a supporre che potrei presentarla come una simile marcia regolarmente ordinata di auto-sviluppo. Molto probabilmente il nostro procedimento dovrà consistere nel seguire un sentiero fin dove ci porta e nell'abbandonarlo, quando non lo possiamo seguire oltre, per incominciare d'accapo e seguirne un altro. Posso solo sperare di poter conservare un qualche senso di direzione.

CAPITOLO XI

L'ETICITÀ

La mia critica degli atteggiamenti filosofici contemporanei si è soffermata prevalentemente su una contesa che può essere brevemente riassunta come segue.

L'azione economica, che in quanto tale è amorale ed egocentrica, è presupposta dall'azione morale, la quale trascende il carattere soggettivo dell'azione economica; al contrario, l'azione economica non presuppone la condotta morale: esse sono termini successivi di una serie che si sviluppa secondo logica¹. Ho già fatto qualche critica dell'etica humeiana e dell'utilitarismo da questo punto di vista, ponendo l'accento sul fatto che sorgono inevitabilmente dal diniego della trascendenza e dall'assunzione del mondo dell'agente economico come l'unico mondo².

Abbiamo anche visto che la moderna concezione soggettivistica del valore morale come fatto di sentimento privato sfocia egualmente, insieme con la dottrina utilitaristica, nell'edonismo egoistico³. L'unica differenza significativa tra questi è che, mentre gli utilitaristi, pur avendo fatto del piacere il bene, continuano a trattare i temi comuni della discussione etica - il dovere, la motivazione, le conseguenze, e così via - sforzandosi, invano ma onestamente, di rendere l'edonismo etico, il soggettivista contemporaneo di solito è più consistente. Il suo interesse per la condotta si affievolisce - da un punto di vista edonistico si rivela un argomento insulso - e lo fanno rivivere pallidamente soltanto i suoi studi linguistici: dall'analisi delle azioni morali passa ad analizzare le frasi etiche⁴.

Vi è un'altra teoria etica del ventesimo secolo che condivide per molti versi l'errore economico contro cui questo libro eleva la sua protesta. Ma è fermamente opposta all'edonismo, ed il suo contrasto

¹ Vedi pp. 53-55

² Vedi pp. 89-95

³ Vedi p. 217

⁴ Vedi p. 213

con le dottrine di cui abbiamo discusso è illuminante. Ha per noi l'ulteriore vantaggio che il suo autore l'elaborò ampiamente attraverso il criticismo di una certa concezione etica alla quale le nostre stesse premesse conducono. H. A. Prichard è stato un avversario dommatico ed aggressivo. La sua abitudine di far precedere le sue opinioni dall' avverbio "certamente" è profondamente radicata. Egli cerca dovunque distinzioni nette, entità dai caratteri unici, e solide fondamenta di verità evidenti capaci di sostenere il peso dell'inferenza; né dubita di aver trovato solide fondamenta per la sua generale posizione filosofica, che è rigidamente realista. Nei limiti del suo ristretto ambito, al di là del quale vede poco e senza partecipazione⁵, egli è meticoloso, auto-critico, persino auto-torturante, ma chi mette in discussione i suoi principi basilari deve essere in un grosso errore. Nella sua discussione nient'affatto sinottica, nella sua inabilità a riconoscere l'identità nella differenza, e nella sua inflessibile ricerca del puro dato assomiglia agli atomisti logici, tuttavia la sua concezione dei valori morali è agli antipodi della loro. È protestante, persino puritana, un chiaro prodotto della Riforma, sebbene non teistica. Essa deve molto all'imperativo categorico di Kant, ma niente affatto al suo regno dei fini. Prichard sostiene che un'azione obbligatoria non è obbligatoria in quanto è tale da costituire una causa del bene, e di conseguenza che non la bontà né il bene bensì il dovere è il principio fondamentale dell'eticità ed il principale concetto di cui l'etica deve occuparsi. Inoltre, tra l'uso aggettivale e l'uso sostanziale di "buono" la differenza di significato è, secondo Prichard, così profonda da rendere il termine equivoco. "Buono" come aggettivo, secondo lui, è spontaneamente applicato sia ad una disposizione virtuosa che al suo possessore, mentre "buono" come sostantivo significa necessariamente un bene per qualcuno, e non ha nessuna implicazione di valore intrinseco⁶. Significa, infatti, la felicità di qualcuno, e questo ancora secondo Prichard, significa il piacere di qualcuno. Dopo aver detto la sua insolente opinione sul principio fondamentale dell'obbligazione, egli ne pulisce a fondo la superficie per rimuovere qualsiasi argomento viscido che potrebbe compromettere il suo equilibrio. Egli asserisce che il carattere obbligatorio di un'azione che qualcuno deve compiere moralmente, la sua motivazione (in quanto deve avere una motivazione), le sue conseguenze (in quanto deve avere delle

⁵ Io lo ricordo bene mentre diceva: 'Una volta ho trascorso sei mesi senza leggere altro che Spinoza. Pervenni alla conclusione che egli fosse confuso'.

⁶ Vedi *Moral Obligation*, 1949, pagg. 114 e seguenti. Mi riferisco in questo capitolo principalmente al saggio che in quel volume porta lo stesso titolo.

conseguenze), e la domanda circa la sua adattabilità a qualsiasi sistema di condotta nel quale altri agenti morali sono coinvolti⁷, sono tutti totalmente irrilevanti. Questo lo porta a negare implicitamente che la conoscenza abbia una qualsiasi parte nella virtù, con l'affidare "noi" ad una concezione che io dubito che molti di "noi" di fatto sostengono, precisamente, che un'azione coscienziosa sia *eo ipso* una buona azione morale. << Noi riteniamo, dice Prichard, che chiedersi se qualche atto è moralmente buono sia del tutto indipendente dal chiedersi se un uomo abbia ragione a pensare che egli la debba fare. Ancora, ammesso che, per esempio, pensiamo che un inquisitore agisca coscienziosamente, riteniamo la sua azione moralmente buona sebbene riteniamo scriteriata la sua idea del dovere >>⁸.

Pertanto, Prichard è d'accordo con gli utilitaristi che il bene che gli uomini perseguono sia la loro felicità, e che felicità sia un sinonimo di piacere. Come loro egli guarda attraverso lenti economiche e vede un mondo di singoli individui chiusi in se stessi le cui azioni morali e i cui "beni" non costituiscono alcun sistema, un mondo in cui ogni cosa è solo se stessa e non un'altra cosa⁹. Gli utilitaristi hanno tentato di elevare l'azione economica all'azione morale senza cambiarne la natura, senza nessuna chiara comprensione della relazione tra le due. Hanno proteso le mani, specialmente John Stuart Mill, invano sforzandosi di aggrapparsi all'altra sponda. Prichard, d'altro canto, è sicurissimo che i suoi piedi siano saldamente piantati su di essa. Egli ha la sua chiara concezione della moralità come qualcosa di unico e troppo prezioso per dipendere da qualche altra cosa, e pertanto in relazione puramente esterna con l'azione economica.

Se ora seguiamo Prichard mentre sviluppa questa teoria "deontologica", come l'ha battezzata J.H. Muirhead, attraverso il criticismo di ciò che egli definisce la concezione teleologica, credo che dovremo giungere alla conclusione che la sua posizione sia completamente insostenibile così com'è, e che gli elementi che egli esclude siano di fatto integranti per la moralità. Ma dovremo anche concedere che gli errori di Prichard, in molti casi, mettono in evidenza il fatto che l'auto-trascendenza in cui l'umana moralità consiste non

⁷ O, io penso, qualsiasi sistema che connette le azioni proprie dell'agente.

⁸ Op. cit. pag. 155. Quando questa teoria avrebbe scioccato l'inquisitore!.

⁹ Prichard è ancora più atomistico degli utilitaristi, i quali credono almeno in un *summum bonum* in cui il bene di ogni individuo contribuiva a formare un aggregato, se non un sistema, che era dovere di ogni uomo di accrescere, anche se la loro teoria del bene di ogni uomo come suo piacere era egualmente assurda in questo contesto di aggregazione e dovere

può essere ritenuta completa, che vi è nella condotta morale un residuo da un livello inferiore della natura umana che sopravvive sempre per servire e nello stesso tempo per ostacolare quello superiore¹⁰. È un residuo di irrisolta contraddizione, molto ripugnante per un uomo del temperamento di Prichard, ma non vi può essere nessuna moralità senza di esso.

Tra coloro che sostengono una teoria teleologica dell'obbligazione morale¹¹ Prichard, sostiene che sono obbligatorie quelle azioni che conducono ad un singolo scopo finale. Gli uomini definiscono questo scopo come il loro proprio bene, e qualunque aspetto particolare esso assuma, deve significare la loro felicità. Egli sostiene, come abbiamo già visto, che la felicità sia sinonimo di piacere, ed egli dà per scontato anche il fatto che il bene proprio di un uomo non può essere anche il bene di qualcun altro; infatti, egli crede che il concetto di bene comune implichi la decisa contraddizione di identificare una persona con un'altra, e per lui un *alter ego* è un'espressione senza senso. Da queste premesse egli conclude con molta naturalezza che la concezione teleologica si riduce a egoistico edonismo, sostituisce il non-morale "dovere" nel morale "dovere", e non offre mezzi per distinguere un uomo buono da uno cattivo.

Gli utilitaristi sono senza dubbio soggetti a queste critiche, ma non i rimanenti oppositori nominati da Prichard, nessuno dei quali ha identificato la felicità con il piacere, né ha considerato la felicità di un uomo come necessariamente escludente dal suo contenuto la felicità di un altro. Dobbiamo, pertanto, esaminare come i teologi siano di fatto andati incontro a queste critiche. Senza dubbio essi differiscono tra loro per alcuni aspetti, ma dal momento che ci preoccupiamo soprattutto di pervenire ad una concezione personale e non dell'esposizione storica, abbiamo il dovere di operare la nostra scelta nei limiti di quello che (gli utilitaristi costituiscono un'eccezione), è ormai un modo generale di considerare la questione. Secondo Aristotele, l'uomo è definibile solo in termini di una funzione specifica che lo differenzia, per esempio, da altre specie di animali o da una pianta. Essa consiste, visto che l'uomo è pratico, nel fare certe

¹⁰ Soprattutto nella condotta, ma anche in tutte le altre specie di esperienza-di valore, questo residuo ha la forma di un io o una personalità inferiore. Questo è il punto per cui così facilmente e comunemente esso è scambiato per la 'reale' e 'fondamentale' personalità di un uomo. Il suo io sviluppato allora appare come un epifenomeno avventizio, la 'maschera della civilizzazione' probabilmente.

¹¹ Prichard 'certamente' dà la sua impronta personale alla discussione sostenendo che qualsiasi teoria morale è innanzitutto una teoria di obbligazione morale.

azioni che realizzano certe innate capacità impulsive, le quali, in seguito alla costante ripetizione, si sviluppano al punto da costituire il carattere. Il fine (τέλος) verso cui tendono queste azioni, se sono azioni buone, è il compimento di tale natura funzionale, il suo perfetto funzionamento. L'uomo pratico, cioè, non può essere definito senza riferimento ad un fine che in un certo grado è sempre al di là di lui, ma anche allo stesso tempo è in lui, idealmente concepito, come il suo fine supremo nel senso dello scopo ultimo che egli deve ancora realizzare. Egli è, pertanto, per definizione auto-trascedente. Rientra nella sua natura essenziale, in quanto morale, di mirare alla perfezione della effettiva natura attuale. Sforzarsi nella sua attività di raggiungere la perfezione è, nel linguaggio spinoziano, il suo *nisus in esse suo*. Questo fine è definito da Aristotele εὐδαιμονία termine che può essere con sufficiente precisione tradotto "felicità", ed essere considerato il bene supremo dell'uomo¹².

Finora non mi sono preoccupato di difendere Aristotele contro Prichard, secondo cui la concezione teleologica si riduce ad egoistico edonismo, e che pertanto sostituisce il "dovere" economico a quello morale, senza dare la possibilità di distinguere un uomo buono da uno cattivo. Tuttavia, si noti, innanzitutto, che concependo la funzione come centrale e fondamentale, Aristotele unisce intelligibilmente i vari significati della parola "bene" in etica e non la lascia sussistere come un equivoco inspiegabile. Il fine supremo dell'agente è il suo bene. La sua motivazione, che è questo fine idealmente concepito come suo scopo, è buona se e soltanto se il fine è concepito nel modo giusto. Le sue azioni sono buone se (a) la sua motivazione è buona e (b) se esse portano alla realizzazione di tale fine. Né (a) e (b) sono effettivamente due condizioni separate dell'azione buona, poiché se la motivazione non è buona ciò che si ottiene non è la realizzazione del fine tranne che accidentalmente¹³ e se l'azione in se

¹² Una sparuta minoranza di uomini, secondo Aristotele, trova la sua felicità suprema in un'ancora più alta dell'attività puramente contemplativa, ma in un schizzo così sommario ciò può essere trascurato.

¹³ Penso che la posizione di Aristotele possa essere ottimamente ampliata come segue. Ogni azione (morale) pone in essere un ingranaggio di conseguenze che, dal momento che ogni azione è anche economica, sono in una certa misura contingenti. Una certa previsione di ciò che probabilmente accadrà, e una certa efficienza a controllare l'evento, sono una parte della moralità - l'agente morale ha come suo dovere quello di coltivare le proprie capacità - ma la parte giocata dalla fortuna non può essere eliminata del tutto nella valutazione del valore morale. Con la buona sorte qualche conseguenza di un'azione con una cattiva motivazione può promuovere il bene morale, e con la cattiva sorte qualche conseguenza di un'azione con una buona motivazione può danneggiarlo. La qualità morale dell'azione è inattaccata sia nel primo che nel secondo caso, concesso che l'efficienza dell'agente non possa essere messa in dubbio. Pertanto, la fortuna può essere definita buona o cattiva soltanto in un senso remotamente derivativo dei termini, ma non in un senso puramente equivoco; infatti, Aristotele è affatto chiaro nell'affermare che i 'beni' della fortuna in qualche misura sono necessari nel costituire l'agente moralmente buono, e che sono una condizione necessaria sebbene minore di εὐδαιμονία. Il bene morale rimane intrinseco, perché è il bene della natura umana perfezionata; come criterio è tanto immanente quanto trascendente. Ma non è completamente intrinseca, in quanto la moralità è *ex Hypothesis* uno sforzo, ed il fine, la perfezione finale, non è mai raggiunto in pieno.

stessa ed essenzialmente contribuisce a realizzare il fine, la motivazione doveva essere buona. In altre parole, le due condizioni sono inseparabili perchè la motivazione buona è il fine concepito adeguatamente e operante quale causa finale dell'azione. Inoltre, il carattere dell'agente è moralmente buono solo nella misura in cui è formato dall'abituale azione buona, ed infine quelle azioni che l'agente deve compiere sono obbligatorie per lui nella misura in cui esse sono tali da contribuire al fine morale.

Dobbiamo cercare di ampliare questa visione dell'agente morale per poter incontrare le accuse di Prichard. Aristotele è un edonista? Egli identifica la felicità non con il piacere, ma con delle attività costitutive della natura umana. Queste attività, come ogni attività, sono piacevoli nella misura in cui non sono impedito, ed il piacere riceve il suo carattere dall'attività a cui si riferisce¹⁴.

Stando a questo punto di vista, il perseguimento della felicità non è mai il perseguimento di piaceri egoistici a meno che la felicità non venga identificata con la soddisfazione economica. La felicità dell'agente morale è, infatti, secondo Aristotele, il controllo e lo sviluppo da parte di un io razionale di quell'io appetitivo che cerca la soddisfazione economica. Tale io razionale è inseparabile dall'io appetitivo, che presuppone. La sua distinzione, nell'ambito dell'intero io appetitivo è ovvia ma penosa nel conflitto morale e proprio questa pena evidenzia la loro unità nell'ambito dell'intero io etico. Se l'io nella sua interezza funziona sul serio, l'io razionale (a) recita la parte dell'osservatore economico e dirige efficientemente quelle capacità che afferiscono all'io appetitivo, (b) controlla e a volte sopprime i suoi impulsi istintivi, (c) concepisce un fine razionale e sviluppa l'inferiore io economico in uno strumento che servirà tale fine razionale e, per quanto è umanamente possibile, realizza la sua natura attivamente in tale sforzo. In breve, la "felicità" di Aristotele è un'attività razionale nella quale l'attività economica è presupposta e modificata,

¹⁴ Vedi pp. 95-99

sebbene notoriamente non senza un residuo che può diventare un elemento conflittuale. Finché non è impedita è piacevole nel suo peculiare piacere, ed un elemento dal quale si può riconoscere l'uomo realmente buono è il piacere con cui compie le sue azioni, il suo godimento della "bramosia di fare bene". La sua bontà gli risparmierebbe la sofferenza di reprimere le sue brame economiche - la loro urgenza, (sarebbe sbagliato indulgerci) tenderà a svanire man mano che il carattere buono si forma - ma non potrà evitare la sofferenza del reale sacrificio di sé quando qualche attività, degna per altri aspetti, deve essere fermata o persino bloccata nell'interesse di uno scopo più alto. Può darsi che debba accettare persino la tortura e la morte su queste basi.

La felicità, dunque, è il bene proprio di un uomo, ma non è piacere, e dal momento che non è la soddisfazione economica, l'uomo che la pratica non può essere un singolo individuo chiuso in se stesso salvo nella misura in cui l'elemento economico rimane non completamente trasceso.

L'opinione contraria di Prichard nasce forse in parte dall'idea che un uomo deve essere pienamente responsabile della sua condotta, e che sarebbe ignobile supporre che la moralità possa avere a che fare con l'influenza esterna, sia con circostanze puramente contingenti sia con l'influenza di altri agenti morali. Questa sarebbe veramente una difesa della moralità come un valore intrinseco, ma sarebbe una difesa del tutto ostinatamente erronea. Può essere vero che semmai un uomo che ha compiuto una buon'azione ha fatto ciò che era doveroso per lui, consapevole o meno che sia stato dell'obbligazione; tuttavia, l'assoluta responsabilità morale, come l'assoluta libertà del volere, di cui in un agente morale essa sarebbe una conseguenza, non è un attributo umano. I problemi morali di un uomo non incominciano - egli non esiste come essere morale - finché nasce una natura che egli può solo modificare entro certi limiti, e non può sottrarsi dal fare esperienza di alcuni vantaggi o svantaggi esterni che noi siamo costretti a ritenere contingenti ma non completamente irrilevanti per la moralità. Infatti, il morale presuppone l'economico, e l'economico implica il contingente. Inoltre, ammettere l'influenza di altri agenti morali come un fattore vitale si rivela di minore rilevanza se il soggetto morale è considerato un atomo chiuso in sé; e negare ciò non lascia per niente spazio per una qualsiasi azione morale. La vita morale non è una competizione a premi in cui i candidati sono costretti da una regola a servirsi solo del loro lavoro senza aiuti.

Un secondo presupposto su cui può esservi errore è uno a cui

Aristotele offre egualmente poco appoggio. La ragione pratica può essere concepita intellettualisticamente sul modello della sua fase inferiore, l'osservazione economica. Si supporrà, allora, che un uomo distingua un fine buono da uno cattivo, o che discrimini tra ciò che deve fare e ciò che non deve fare, nello stesso modo "distaccato" in cui riconosce il gesso dal formaggio quando cerca di conoscere come è il terreno prima di agire. E se il suo giudizio è confuso il motivo che se ne addurrà sarà che qualche cattivo desiderio ha messo fuori uso la ragione, e si sosterrà che il desiderio possa sottomettere la sua ragione finché non diventerà schiava delle sue passioni - il che è possibile in un senso, ma non in questo senso. Aristotele non ha sostenuto che la virtù sia conoscenza di tale specie. La ragione pratica come egli la concepisce è conoscenza concretizzata nell'azione, ed in essa il desiderio è trasceso in modo da diventare desiderio razionale, che è desiderio di un bene del tutto diverso dalla semplice soddisfazione economica. Al contrario secondo lui, un uomo non può neanche desiderare la soddisfazione economica, sebbene possa sentire un impulso, senza porre in una certa misura l'oggetto idealmente davanti a se stesso come uno scopo quasi-razionale.

Abbiamo detto abbastanza per saldare i conti con la concezione teleologica di sostituzione del "dovere" economico a quello morale. Può essa operare la distinzione tra un uomo buono ed uno cattivo? Se il soggetto morale non funziona nel giusto, traendo la sua genuina natura, il difetto, dal punto di vista di Aristotele, si troverà da qualche parte su di una scala tra la debolezza e la perversione, ma non sarà mai completamente l'uno o l'altro fintanto che un uomo rimane un agente morale. La concezione di Aristotele sia dell'io buono che del cattivo poggia sul presupposto che nel cercare la soddisfazione economica e nel cercare il proprio bene supremo l'uomo ragiona e desidera contemporaneamente. Nella misura in cui è perverso, l'uomo fraintende (ma anche, per così dire, "desidera-male") il suo bene, e l'intera gerarchia della sua attività serve in tal caso i fini della sua natura economica come se fossero i fini della sua intera natura. L'uomo buono ed il cattivo realizzano entrambi attivamente la loro natura e perseguono il loro bene, ma il "bene" dell'uomo cattivo è una perversione che non solo fallisce nel soddisfare altro se non la propria natura economica, ma addirittura la pone così in alto che essa domina la sua intera natura. È in questo senso che la ragione può diventare la schiava delle passioni, e la dottrina è quella che Platone insegna quando descrive l'intera costituzione dell'uomo cattivo come una tirannide di cui egli stesso è la vittima.

Abbiamo visto che la soddisfazione nella felicità come Aristotele la concepisce non può essere la soddisfazione di un singolo individuo chiuso in sé, ma dobbiamo ancora dare un contenuto all' εὐδαιμονία. La maggior parte dei filosofi che si occupa di morale trascorre una buona parte del suo tempo discutendo casi particolari di azione e generalmente dimentica che ogni atto effettivo ha un contesto. Il carattere produce atti in particolare, perché l'azione è innanzitutto economica. Questi atti attirano la nostra attenzione, e li giudichiamo. Tuttavia, il fine morale non è un ammasso di atti separati, bensì un modo di vivere che si concretizza nell'azione, ed il giudizio morale pronunciato su un atto senza riferimento al carattere dal quale sorge ed al fine al quale contribuisce ha poco valore. L'unica vita in cui un agente morale può agire bene o male è, secondo Aristotele, una vita sociale: soltanto in quanto membro di una comunità l'uomo può essere un agente morale¹⁵. Le virtù cardinali della temperanza, del coraggio, della giustizia, e della saggezza, che un uomo acquisisce se le sue capacità naturali sono giustamente sviluppate e non perverse, ed anche, che comprende tutte le forme dell'amore e dell'amicizia e che nella forma più elevata trascende la virtù - tutte queste, che insieme sistematicamente costituiscono la buona personalità morale, non hanno alcuna possibilità di esercizio, e, perciò, alcuna esistenza, persino nessun significato in quanto parole vuote, fuori della comunità. Aristotele esprime ciò con l'affermare che nella realtà la comunità viene prima dell'individuo, volendo dire con ciò non che la comunità sia tutto e che gli individui non siano niente, ma che nella comunità che essi costituiscono la semplice individualità singolare dei suoi membri è almeno in parte trascesa. In questo modo Aristotele rende affatto chiaro perché e come un atto per essere buono debba rientrare adeguatamente in un sistema di tali atti. La risposta di Prichard quando Joseph propone una concezione simile o è ingenua o ostinatamente cieca: «Attribuire una qualità alle parti di un sistema solo in quanto parti di quel sistema è attribuire in realtà la qualità al sistema e negarla alle parti. Per esempio, asserire che le parti di un quadro sono belle solo in quanto parti del quadro è in realtà attribuire la bellezza all'intero quadro e negarla alle sue parti»¹⁶.

Secondo la concezione teleologica, se l'ho ben capita, la moralità

¹⁵ Che la comunità cui Aristotele si riferisce sia la Città-Stato della Grecia non ha importanza per l'argomento in questione.

¹⁶ Cfr. op. cit., pag. 149.

è un'attività di auto-trascendenza e auto-realizzazione, che l'uomo non può mai perfezionare completamente perchè, se un residuo non superato del suo io economico non persiste, egli non sarebbe affatto un essere morale. L'uomo non è auto-sufficiente, e la sua moralità implica una contraddizione la cui evasione non porta alcun progresso al filosofo che si occupa di morale. La categoria dei mezzi e dei fini, sotto cui Aristotele, a ragione secondo me, ha concepito la condotta morale, inevitabilmente presenta l'attività umana come una continua transizione dall'economico al morale.

Nessuno dei suoi successori ha reso tale questione altrettanto chiara, ed è perciò che noi lo seguiremo ancora. Ciò che io ho definito in generale "azione economica" egli la considera nella sua forma specifica e sviluppata τέχνη, che significa arte nel senso di tecnica, l'esercizio della capacità allenata a modificare un oggetto che è in vario grado esterno all'agente¹⁷. L'oggetto può essere legno o pietra da modellare con uno strumento; può essere il corpo umano vivente, come è nell'arte del danzatore, del ginnasta, o del medico; può essere un'armata di uomini governati dall'arte del sovrano. Inoltre, non solo l'oggetto modificato è sempre esterno all'agente, ma la modificazione - il materiale artefatto finito, il danzatore allenato o l'atleta, il corpo risanato, l'armata disciplinata, e persino la comunità civilizzata - non è mai un fine completo in se stesso. L'artefatto è lì per essere usato¹⁸, il danzatore danza per divertire, l'idoneità e la salute esistono per servire tutti i seri scopi della vita, l'armata disciplinata è il suo generale devono combattere le guerre, e il sovrano fa la guerra per amore della pace. In ciascun caso il prodotto non è solo esterno al produttore ma è designato per un fine che anche in questo caso va al di là di esso ed è pertanto esterno ad esso. Entrambe queste esteriorità hanno vari gradi. Nessuna delle due è mai assoluta, perchè nessuna è mai del tutto superata. Le imprese tecniche di una comunità civilizzata formano realmente, come i miei esempi hanno suggerito, in linea di principio, e rozzamente nella pratica, un gerarchico sistema di fini di cui l'inferiore serve il più importante e più ampio orizzonte sotto l'architettonica arte del sovrano, il quale esercita un controllo generale su tutti loro. Tuttavia, il sistema non è un sistema chiuso. Il suo fine ultimo è la vita "economica" della comunità come un tutto, ma come nei limiti di tale fine ultimo ogni scopo ha un ulteriore scopo, così persino lo stesso fine ultimo è solo relativamente ultimo.

¹⁷ Cfr. pagg. 54-55.

¹⁸ Che Aristotele confondesse con la tecnica non è rilevante per l'argomento

Tra la condotta morale e l'esercizio di una tecnica Aristotele traccia distinzioni chiare e familiari. Sebbene la tecnica si sviluppi in risposta al desiderio, il suo soggetto è esterno, mentre l'agente morale reagisce a e sopra il suo io impulsivo e semi-razionale: il suo proprio carattere è il prodotto che egli modella¹⁹. Di conseguenza, il tecnico è giudicato buono se e soltanto se il suo lavoro è buono, cattivo se e soltanto se il suo lavoro è cattivo. Sebbene non debba essere giudicato affatto finché i suoi lavori non provengono da una radicata abitudine di abilità sviluppata dall'esercizio, il criterio che deve essere applicato è semplicemente l'efficienza. Egli non è buono o cattivo in se stesso, ma buono o cattivo nel costruire o fare qualcosa. L'agente morale, d'altro canto, è giudicato sulla base di un criterio immanente. Mentre il tecnico non può essere moralmente biasimato per la cattiva riuscita del costruire o del fare, il valore dell'agente morale, se è buono, sta nella sua attività buona, e se fallisce nell'azione può dichiarare fino alla morte che, sebbene sia stato inefficiente, la sua intenzione era buona²⁰. Questa distinzione tra tecnica e condotta morale è uno specifico esempio della generale distinzione aristotelica tra processo, che interessa ogni sorta di cambiamento, e attività nello specifico significato aristotelico della parola. Il primo, naturale o artificiale che sia, ha sempre un fine al di là di se stesso, mentre l'attività è completa e perfetta in ogni momento.

Se tale distinzione è resa assoluta in etica, il risultato è la completa separazione rispetto ai valori tra il morale e l'economico, e persino l'eroica absurdità della *fiat obligatio ruat caelum* di Prichard diventa difficile da evitare. Tuttavia, il pieno contesto della dottrina di Aristotele mostra molto chiaramente che la distinzione non è, secondo la sua

¹⁹ Persino il medico che cura se stesso agisce solo sulla natura animale, e pertanto su qualcosa che dal punto di vista morale è esterno. Aristotele avrebbe considerato la psichiatria un'interessante cosa intermedia tra la medicina ed il tirocinio morale.

²⁰ Solo in estenuazione, perchè nell'azione morale è contenuta l'azione economica. Aristotele avrebbe certamente negato che la coscienza sia per se stessa sufficiente per rendere un'azione moralmente buona. Non tratta esplicitamente un simile caso, forse perchè l'antica Grecia produsse pochi fanatici, nonostante la concezione che i Greci non avessero alcuna idea della coscienza sia un esempio di fanatismo puritano. Molto evidentemente Socrate aveva una coscienza, e un'idea molto chiara di ciò che la coscienza è. Aristotele avrebbe considerato l'inquisitore di Prichard come viziosamente ignorante del bene. Egli avrebbe fatto la domanda, come fa per il dissoluto. Come si è messo in quella deplorabile condizione?. La differenza tra i due sarebbe che il dissoluto pecca per la passione, che alla fine lo acceca, mentre l'inquisitore non perde la ragione bensì la perverte, il che fu, per inciso, l'esatto fondamento sulla base del quale gli inquisitori bruciarono gli eretici.

concezione, assoluta in etica. Quando la traccia egli opera, nel linguaggio che ho usato, una provvisoria astrazione dell'agente economico e dell'agente morale per evidenziare un contrasto di relazione tra di essi: è una procedura perfettamente legittima. Non vi sono dubbi sulla sua concezione finale. Abbiamo già visto che in una comunità ordinata le tecniche formano un'unica gerarchia entro cui ogni fine è relativo ad un fine più ampio e perciò esso stesso ancora un mezzo, ed abbiamo visto che il sistema non è il sistema chiuso, perchè persino l'arte del sovrano non è pienamente un fine in se stesso. Aristotele applica esattamente questa stessa analisi all'azione deliberatamente voluta dell'individuo, senza distinzione per questo rispetto tra azione morale ed economica. In *tutte* le azioni deliberatamente volute l'agente dapprima concepisce e desidera un fine che, di regola, non è immediatamente realizzabile. In questa situazione egli riflette per scoprire che cosa, se essa fosse compiuta, condurrebbe immediatamente alla realizzazione del suo fine ultimo. Se ciò non è ancora in suo potere, egli riflette ancora finché trova un mezzo di cui può qui ed ora servirsi. Aristotele descrive tale processo di riflessione come analisi del fine. L'intera serie di mezzi, cioè, sono fini relativi e costituenti del fine ultimo da cui il processo di riflessione è iniziato, e ciò è valido sia per l'azione economica che per quella morale. La differenza tra azione morale e l'azione puramente economica è profonda quanto qualsiasi altra dell'esperienza umana, ma ne facciamo un'assurdità se cerchiamo di renderla assoluta. Se ancora abbiamo dubbi sul comportamento in questo campo, non ci resta che prendere in considerazione ciò che egli dice del sovrano o dell'uomo di stato, il πολιτικός. Il sovrano veramente saggio è per Aristotele l'uomo felice *par excellence* entro i limiti della vita pratica. Se il sovrano è l'uomo giusto nel giusto posto, egli ha la più piena capacità ed il campo più completo per esercitare tutte le virtù del carattere e quella saggezza pratica che immediatamente le irradia e corona²¹. La felicità etica è il fine supremo ed onnicomprensivo della vita etica, ciò per cui tutti i fini minori sono desiderati. Esso è beato e da

²¹ Si potrebbe, credo, mostrare saggezza pratica (φρόνησις) e le varie virtù del carattere di cui Aristotele parla nell'*Etica Nicomachea* come costituenti proprio un simile sistema gerarchico come la tecniche o gli stadi del servirsi di mezzi che costituiscono la realizzazione da parte dell'agente pratico del suo fine, un sistema in cui ogni stadio trascende il precedente ma non in maniera assoluta. E' di interesse storico che nel diciannovesimo secolo φρόνησις era abitualmente tradotto con 'prudenza'. L'errore era senza dubbio dovuto all'influenza dell'etica utilitaristica. L'interpretazione intellettualistica della ragione pratica di Aristotele è ancora comune.

essere lodato persino più della virtù. Il sovrano saggio è l'uomo più felice, e se l'azione di un uomo può essere attività pura e possedere assoluto valore morale deve sicuramente essere la vita attiva del buono e saggio sovrano. Tuttavia, il sovrano, sebbene la sua professione sia dichiaratamente morale, come non lo è quella del comune operaio, è *ex officio* il capo-operaio. Persino nella *sua* vita il fattore morale non può né liberarsi dall'economico come un'anima senza corpo, né assorbirlo senza residuo. Aristotele enuncia la sua dottrina della condotta morale molto semplicemente nei termini della sua personale teoria causale. Quando l'agente morale realizza la serie dei mezzi in cui ha scatenato il suo fine ideale, il suo atto di volontà può essere definito sia "ragione appetitiva" sia "appetizione razionale", e « una simile fonte dell'azione, dice Aristotele, è un uomo »». Ma egli dice anche che le cause determinanti delle cose compiute sono i fini a cui esse mirano. In altre parole, l'uomo è la causa efficiente della sua azione - egli è per natura un agente attivo - mentre la causa finale è il fine che egli concepisce idealmente e con il quale si identifica come con la sua natura pienamente sviluppata. Pertanto, se facciamo astrazione dalla contingenza, la differenza tra la causa efficiente e la causa finale dell'azione morale è semplicemente la differenza tra due stadi nell'auto-trascendenza dell'agente. Essi sono i *termini* della transizione attraverso una fase della sua auto-realizzazione. Tuttavia, non possiamo di fatto astrarre completamente dalla contingenza. Nell'azione economica, che modifica un oggetto esterno, la causa efficiente del cambiamento risiede nell'agente, e per l'oggetto modificato il cambiamento è ampiamente contingente, in quanto esso in gran parte non segue dalla natura dell'oggetto come uno sviluppo necessario di esso. Nella condotta morale l'oggetto modificato è relativamente interno; è l'io proprio di un uomo. Di conseguenza, in questo caso la causa efficiente è molto più identica alla causa finale. Ma non possono ancora coincidere completamente. Se la condotta morale potesse realmente essere un'attività perfetta in qualsiasi momento di se stessa, la causa efficiente e quella finale si fonderebbero pienamente, ma ciò sarebbe la fine della moralità.

Entro i suoi confini, questa teoria della condotta morale come incompleta auto-trascendenza, elaborata da Aristotele dalla distinzione platonica tra abilità e condotta, non è stata mai portata a perfezione. Se desideriamo riflettere filosoficamente sulla condotta umana dalle sue radici naturali, senza fare della moralità un oggetto di osservazione economica che non abbia alcuna bontà in se stessa, e senza trattarla come un bene così assoluto che non possa essere visto

finché non sia completamente ripulito dalla scoria economica, allora qualcosa come la serie in sviluppo di Aristotele si rivela indispensabile come metodo. I problemi nella cui soluzione maggiormente è efficace la sua applicazione oggi son forse quelli rivelati dal genio di Freud, che è stato il primo investigatore ad operare una sorta di distinzione al livello dell'attività psichica che giace tra quello fisiologico e quello morale. I concetti dell'integrazione e dell'adattamento psichico alla vita stanno a metà strada tra la salute e la moralità, ed è solo quando sono così considerati che essi acquistano un interesse filosofico. Qualche volta può essere utile nella pratica psichiatrica dimenticare ciò, ma in filosofia una concezione che si sviluppi su un unico livello è sempre abortiva, ed isolare un concetto con l'analisi è soltanto il primo passo verso la sua chiarificazione filosofica. Vi sono anche molti vecchi problemi che un simile metodo illumina. Tra *utile e honestum* la relazione è molto più sottile del semplice contrasto. Perché, per esempio, così spesso diciamo ad un giovane immorale che è stupido ed imprudente? In parte, senza dubbio, siamo eufemisti perché temiamo che si allontani da noi con le prediche, ma in parte gli diciamo che l'onestà è la migliore politica in quanto speriamo che la minaccia del disastro economico agirà come un deterrente. L'argomento non è morale, ma non è neanche irrilevante né cinico, perché l'economico è contenuto nel morale e le motivazioni dell'uomo sono mescolate in modo complesso. Inoltre, il fattore retributivo della punizione è una parte del suo scopo riformatorio, dal momento che un uomo non può rivedere la sua moralità finché essa non è equivalente all'errore che egli ha commesso²². Non vi è nessun pentimento senza sofferenza. E ancora, le relazioni e del legale al

²² La mercede del criminale e non la ricompensa della vittima è l'aspetto importante della retribuzione. Trascurare, persino di negare, il fattore retributivo nella punizione è un segno pratico dei nostri tempi. Siamo impazienti di spiegare la delinquenza morale come infermità mentale, e l'assassino di oggi fiducioso confessa di aver perso la coscienza quando ha pugnalato o strangolato dopo il rapimento. Ma virtualmente ci rifiutiamo di credere alla possibilità del suicidio se non è accompagnato almeno dalla temporanea alienazione mentale. Per questa riluttanza ad imputare la responsabilità morale i peggiori psichiatri devono essere pesantemente biasimati. L'errore teoretico in esso è la falsa interpretazione di un livello più alto in termini di uno più basso. Ma causa ne è innanzitutto la reazione emozionale della debolezza alla profonda esperienza del male che abbiamo vissuto. In Inghilterra, la si ritrova soprattutto nelle concessioni governative alle petizioni sentimentali contro la pena capitale, mentre in Russia ha portato all'annientamento della personalità umana e ha prodotto le 'confessioni' del lavaggio del cervello. Cfr. l'eccellente articolo di Mr. J.D. Mabbott in *Contemporary Philosophy*, Third Series.

morale e della moralità privata a quella pubblica suscitano mille problemi che non possono essere risolti trattando i termini come *distincta* che, invece, devono essere semplicemente districati e messi in contrasto: in un mondo in cui ogni cosa avesse la sua collocazione precisa questi problemi non sorgerebbero; invece, sorgono.

Ho esaltato la teoria di Aristotele come eccellente nei suoi limiti. Si potrebbe bene obiettare alla sua dottrina, ad ogni modo stando a ciò che io ne ho finora detto, che la città-stato è una realtà del passato remoto e che, in ogni caso, nessuna specie di comunità politica potrebbe fornire pieno campo d'azione per l'intera vita morale di un uomo: non è necessario che il buon cittadino sia l'uomo buono. Ciò, sono sicuro, è vero, ed io mi spingerei ancora oltre. Persino se si dà per scontato che, nonostante le virtù siano tutte sociali, la comunità in cui sono esercitate non è confinata allo Stato, e che esse possono trovare il loro campo in alcune indipendenti o semi-indipendenti comunità non-politiche, tuttavia, se il fine morale è confinato all'auto-realizzazione in ogni specie di comunità finita o di comunità finite, il problema di definire la moralità non è che a metà strada verso la soluzione. Infatti, la comunità finita, può diventare il più chiaro mascheramento dell'egoismo se rivendica il valore assoluto e non ha alcun fine al di là di sé: un matrimonio può essere *un égoïsme à deux* ed una famiglia il peggiore dei cliché.

Lo Stato nazista ebbe lealtà ed auto-sacrificio dai suoi cittadini, ma poiché non ebbe alcun fine al di là di sé, le effettive virtù dei suoi membri lo resero la più vergognosa delle perversioni. Ammesso che si riesca a concepire una singola comunità sociale estesa fino a coprire l'intera razza umana non si è tuttavia in grado di rivendicare con ciò un valore più genuino alla sua attività pratica (nemmeno a livello ideale) rispetto all'attività dell'ammasso di formiche di tutto il mondo.

Un uomo non diventerebbe morale adempiendo ai doveri impostigli dalla sua condizione sociale, se per natura non prendesse parte in una attività infinita: questa non può essere raggiunta teoricamente sommando o anche sintetizzando, le sue finite attività nella comunità.

Basta riflettere appena un attimo per rendersi conto della verità di tale affermazione. La moralità è un'attività pratica, ma il volere opera in tutte le attività siano esse pratiche o meno nella loro essenza. È un luogo comune che l'attività estetica, filosofica, e scientifica siano impure se le si fa operare sotto una direttiva morale, ma ciò non rimuove l'obbligazione morale di un pittore ad impegnarsi per

migliorare la sua arte, per un filosofo a pensare rettamente, per uno scienziato a non falsificare i fatti. Ognuno di loro ha il dovere morale di resistere all'interferenza esterna alla propria professione, sebbene di solito sia più semplice zittire la propria coscienza. È nella consapevolezza della volontà buona, come avente in questo senso il dono dell'ubiquità che l'agente morale scopre innanzitutto che la sua attività pratica non è semplicemente finita e questo, credo, sia l'inizio della coscienza religiosa.

Che il bene intrinseco sia eternamente reale e completo, ma ciò nonostante anche adempiuto dagli esseri umani in un processo temporale è il presupposto della religione Cristiana, ed è un' evidente contraddizione. Tuttavia, a questo punto, è necessario precisare che la religione non è unica tra le specie dell'esperienza di valore. L'artista fa altrettanto rispetto alla bellezza - ammesso che bellezza sia il nome giusto per ciò che l'artista vede e crea - ed il filosofo rispetto alla verità. Nella sua generale natura tale contraddizione permea tutta la nostra esperienza del valore intrinseco in quanto è un costituente della nostra natura e noi non riusciamo mai a strapparcela di dosso per affrontarla e conquistarla una volta per sempre. Proprio dal momento in cui la risolviamo quando la troviamo in noi stessi la ricreiamo di nuovo, egualmente nell'azione, nel pensiero, e nell'immaginazione estetica. Dovunque l'ideale è considerato reale perché in parte è realizzato, ed il perfezionismo può diventare un vizio che mutila il risultato. Ma il filosofo, l'artista e persino l'agente morale che non sia dichiaratamente religioso non sono costretti a ravvisare in una forma definita e concreta, la natura ultima della realtà che lavora in essa. La religione, d'altra parte, se non è né panteismo né l'adorazione di un dio aristotelico che non si occupa delle cose umane²³, presenta una contraddizione ancora più difficile da accettare. La religione è essenzialmente pratica, *per se* e non *per accidens* una materia della volontà. Pertanto, la volontà buona deve, io credo, essere considerata dalla coscienza religiosa come una persona reale, una persona nella cui natura, se deve essere adorata, onnipotenza e onnicoscienza si trasformano in amore e saggezza. Sembra allora inevitabile che la realtà di questa persona dovrebbe essere considerata come

²³ Nessun di queste pare soddisfare la coscienza religiosa occidentale. Aristotele, ammettendo che tutte le attività imperfette del mutevole mondo si modellano sull'eterna attività del suo Dio, fornisce effettivamente un qualche fine al di là della società per la condotta umana nel complesso sembra che egli concepisca il suo Dio come totalmente trascendente e l'uomo si avvicina maggiormente a Lui attraverso la contemplazione piuttosto che la pratica.

manifesta e verificabile nell'azione in cui ella è l'agente, e a questo punto iniziano le difficoltà. L'azione della divinità, è concepita, ad ogni modo dai cristiani, come implicante il miracolo, e anche ciò sembra inevitabile sulla base delle premesse. Ma tutte le azioni a livello inferiore sono azioni economiche che danno luogo ad eventi aperti all'osservazione economica, ed il mondo dell'osservatore economico segue delle regole. Queste regole sono senza dubbio estremamente provvisorie appena le formuliamo; esse possono essere considerate con una certa incertezza, come semplicemente "prescrittive", come indicanti il modo in cui dovremmo considerare i nostri dati se devono aiutarci nella previsione. Ma queste regole, qualunque esse siano, non ammettono il miracolo. Infatti, un evento miracoloso non è l'accezione di una legge o regola scientifica e rende in linea di principio, necessaria la modificazione della regola: essa sostiene sia la validità della regola e sia la sua rottura, e un miracolo spiegato scientificamente non sarebbe affatto un miracolo. Un miracolo non incarna la fruttuosa contraddizione che è l'origine di tutta l'esperienza di valore e la ragione per cui l'azione umana può essere sia economica sia morale e tuttavia non miracolosa; è un'amorfa contraddizione della scienza al suo proprio livello. La scienza offre un resoconto astratto e altamente provvisorio del mondo, che è trasceso nel valore, in ultima analisi insignificante senza il valore, ma il valore, d'altro canto, presuppone il mondo scientifico. Filosoficamente, il miracolo è un grossolano fraintendimento della trascendenza, e ogni accordo della scienza a tessere il miracolo nella sua propria trama farebbe naufragare il suo scopo²⁴.

La strada più breve per uscire da questo dilemma è di respingere i miracoli come superstizione e la coscienza religiosa del tipo cristiano come una delusione, ma le obiezioni a intraprendere tale corso sono insormontabili. Anche a non voler parlare dell'esperienza degli uomini comuni, la vita e le opere dei migliori santi canonizzati o meno, mostrano un valore che sembra effettivamente trascendere la moralità non religiosa e la fede che li ispirò avrebbe molto chiaramente sbagliato se non avesse incluso la credenza in certi eventi passati e futuri che devono essere definiti miracolosi. L'arte di contenuto religioso presenta un'altra obiezione. Nessuna opera d'arte in quanto tale, e nemmeno il *Credo* della Messa in B Minore di Bach o

²⁴ È futile per i teologi arguire un'ipotesi scientifica piuttosto che un'altra rende plausibile una credenza religiosa in un miracolo che la moderna concezione della materia, per esempio, presta più appoggio di quelle newtoniane alla fede nella resurrezione del corpo.

la *Missa Solemnis* di Beethoven, asserisce o discute qualcosa, ma se l'emozione espressa in innumerevoli capolavori della musica e della pittura è stata generata da una fede del tutto illusoria, diventa difficile dire in che cosa consiste la loro grandezza. Inoltre, il rifiuto della coscienza religiosa come una delusione ci lascerebbe ancora senza un fine supra-sociale per la condotta umana, e non solo abbiamo visto troppo spesso che il fine sociale che trascende l'egoismo individuale senza essere a sua volta trasceso porta all'assurdità pratica, ma un simile fine è anche un ideale teoreticamente indefinibile. Probabilmente la migliore soluzione filosofica è di fare un accenno ai miti di Platone e più che un accenno a Hegel. Potremmo insistere sul fatto che la coscienza religiosa sia essenzialmente pratica e interpretare ogni teodicea come simbolica, come verità che deve essere afferrata in questa speciale forma immaginaria se l'uomo deve arrampicarsi su certe vette della vita pratica. Ma sebbene in tal modo si possa spiegare la potenza della religione sugli uomini che considerano i simboli letteralmente come fatto storico, potremmo supporre che i simboli coscientemente accettati come simboli abbiano la forza travolgente che spinge i santi ed i martiri?

Non credo di aver detto niente di nuovo su questo ridiscusso argomento e lo abbandonerò con un'annotazione anch'essa non nuova. Se la religione inizia nella consapevolezza che la moralità copre ogni aspetto della vita, dovrebbe scaturire che il culto è l'unico esercizio della religione, e al contrario che nessun culto che si accentra su uno speciale credo possa rivendicare il diritto di liberarsi e costringersi in un'altra sfera di attività specifica.

CAPITOLO XII

L'ESPERIENZA ESTETICA

Tra coloro che sono seriamente interessati all'arte, se non tra i filosofi britannici contemporanei, è oggi largamente diffusa la concezione che l'arte sia, come qualsiasi altra attività che abbia valore intrinseco, onnicomprensiva ed autonoma; che, cioè, il contenuto, dell'arte, in linea di principio, non escluda nessun materiale, e che l'artista al lavoro non deve nessuna obbedienza ad altro se non ai modelli estetici. Non sono molti a negare che l'esperienza estetica, qualunque sia la distinzione, tracciata entro i suoi confini tra creazione e contemplazione, sia una funzione dell'immaginazione, non un fare o costruire pratico bensì una visione che essenzialmente non ha nulla a che vedere se non con la propria distinzione tra verità e falsità, e perciò cieca alla differenza tra distinzione e fatto storico. Tuttavia, l'argomento è stato oggetto di accurate discussioni, per cui non è necessario dilungarsi oltre. Il nostro compito principale in questo capitolo deve essere al contrario di mostrare che l'esperienza estetica, come altre forme di esperienza - di valore, è auto-trascendenza, e di indagare come operi l'attività infinita, che noi abbiamo considerata presente in tutta l'esperienza estetica. Per incominciare, tuttavia, devo ampliare e cercare di chiarire il concetto di immaginazione artistica, e credo sia mio compito terminare prendendo in seria considerazione un'accusa che a volte è mossa contro i filosofi idealisti. Si dice, non del tutto a torto, che essi spesso falliscono nel distinguere intelligibilmente tra la coerenza della verità filosofica e la coerenza che caratterizza un'opera d'arte. Se non riusciamo a distinguere effettivamente tra la coerenza logica e quella estetica ci troveremo in difficoltà quando dovremo trattare della filosofia come un'esperienza di valore. Ai suoi albori l'empirismo britannico ha prodotto una dottrina dell'immaginazione artistica che pur nelle sue imperfezioni, pone in risalto il tipo di teoria che noi c'impegheremo di

portare a perfezione. << L'Esperienza, scrisse Thomas Hobbes¹, genera la Memoria; la Memoria genera il Giudizio e la Fantasia; il Giudizio genera la forza e la struttura; e la Fantasia genera gli ornamenti di una Poesia. Gli Antichi, dunque, non affermavano sciocchezze nel ritenere la Memoria Madre delle Muse. La Memoria, infatti, è il Mondo (sebbene non realmente ma come in uno specchio) in cui il Giudizio, la Sorella più severa, si affatica in un serio e profondo esame di tutte le parti della Natura, e registrano non senza difficoltà i loro ordini, le cause, gli usi, le differenze, e le somiglianze; per cui la Fantasia, nel compiere una qualsiasi opera d'arte, trova i suoi Materiali a portata di mano e pronti per l'uso, e non ha bisogno se non di aleggiare su di essi, per far sì che ciò che desidera sia fatto, non rimanga per molto incompiuto. Pertanto, quando sembra che essa voli da un'India all'altra, e dal Cielo alla Terra, e riesca a penetrare nella materia più resistente, negli anfratti più oscuri, nel futuro, e in se stessa, sempre in un determinato tempo, il viaggio non è molto lungo, essendo essa stessa ciò che cerca; e la sua straordinaria celerità non appartiene al movimento, come abbondantemente l'Immaginazione ha preordinato, e perfettamente registrato nella memoria >>.

Stando a questa concezione empirista, la memoria dell'artista ha immagazzinato innumerevoli immagini derivate dalla sua o dall'altrui intelligente osservazione della Natura, specialmente la natura umana, ed è la sua immaginazione a scegliere e ricomporre ciò di cui ha bisogno da questi relitti ammassati dal debole senso. Perciò, <<quando un qualsiasi lavoro d'arte deve essere compiuto>>, i materiali dell'artista sono copie, immagini speculari di una Natura indipendente e bell'è pronta, ed il suo lavoro non è creativo se non nel senso dell' "ordinare con cautela". Inoltre, questo prodotto immaginativo di seconda mano non è altro che un ornamento. Esso adorna semplicemente una struttura già fermamente stabilita. L'arte, dunque, non crea nulla, e non ha né autonomia né valore intrinseco. La sua funzione è di fornire un cosmetico, come Hobbes dice successivamente, << per abbellirla e procurarle degli amanti >>, e questo abbassamento dell'arte da fine a mezzo non differisce in linea di principio dall'uso che Lucrezio fa della poesia per addolcire l'amara medicina dell'insegnamento scientifico.

Qual'è l'errore in questa dottrina? Dobbiamo tornare indietro. Parlando della genesi logica come nascente dal sentimento indifferenziato di un soggetto finito che distingue se stesso dagli oggetti dei

¹ Nella sua Risposta alla Prefazione del Godinbert di Davenant.

suoi istintivi appetiti² eravamo innanzitutto interessati dall'emergenza di un mondo di fatti sensibili che un uomo deve accingersi a conoscere se vuole soddisfare quegli appetiti e gli altri che si sviluppano successivamente. Per amore di brevità, tuttavia, abbiamo trascurato una fase in quel processo, la quale segue la distinzione dell'io dal non-io, ma precede lo stabilirsi del fatto oggettivo indipendente. L'osservatore economico, in quanto implica una forma del pensiero, implica una decisione tra il semplice apparente ed il (praticamente) reale, e tale decisione presuppone una fase dell'esperienza sensibile in cui, proprio perchè la decisione non è stata ancora fatta, il contenuto è presente senza la distinzione di apparente e reale. Per questo rispetto il contenuto è indeterminato, ma solo per questo rispetto. Esso comprende l'intera diversità della distinzione sensibile in quanto tale, e su questo mondo già diversificato opera la decisione tra apparente e praticamente reale, trasformandolo nel mondo oggettivo dell'osservatore economico. Ma non è necessario che operi la decisione fattuale. La diversità sensibile può svilupparsi autonomamente in, o piuttosto come, immaginazione libera, e qui inizia l'esperienza estetica.

È di vitale importanza capire questo sviluppo duplice del senso. L'osservatore economico sostiene che tutto il suo mondo oggettivo è reale, e ciò che egli giudica soltanto apparente è ciò che precedentemente ha messo in dubbio o frainteso. L'apparenza, cioè, è per lui semplicemente soggettiva. Se si continua a fraintendere tale punto è perchè si continua a fingere la realtà. Entro la sua sfera pratica tale contrasto che egli fa è interamente legittimo, ma è un contrasto valido solo dopo che è intervenuta la decisione fattuale. Che cosa sia la liberazione dal senso separata dalla decisione fattuale l'osservatore economico non lo sa dire, perchè lui e il suo mondo oggettivo nascono per la logica solo nell'atto della decisione, e quando i filosofi prendono in prestito le sue lenti economiche nemmeno loro riescono a dirlo. Devono mettere il carro dinanzi ai buoi e sostenere che vi sia un mondo reale indipendente che determina corrispondenti impressioni nel senso? Oppure devono abbracciare un fenomenalismo che toglie il terreno sotto a qualsiasi distinzione tra vero e falso? In poche parole, il contrasto economico di reale e apparente non ha luogo fuori della pratica, ed il contenuto del senso è più che un semplice qualcosa indeterminato in attesa della decisione fattuale. C'è un mondo altrove. La decisione fattuale ne mutila e determina il materiale.

² Vedi pp. 215-16

Nell'osservazione economica il contenuto sensibile consiste di ciò che R. G. Collingwood appropriatamente definisce "sensi infecondi"³. È soltanto dato per la cognizione economica, interamente privata dell'emozione che è integrale a tutto il contenuto sensibile non mutilato dall'astrazione economica. Nell'osservatore economico, l'immaginazione integra, e sviluppa il dato infecondo finché non gli si presenta con il completo oggetto fattuale. Egli vede una superficie piatta ed immagina l'invisibile solido di cui essa è una superficie. Vede o sente in modo intermittente un oggetto che si muove, e la sua immaginazione colma le lacune, costruendone il continuo cammino. L'immaginazione lega insieme i dati dei suoi diversi sensi, e quasi tutto il mondo del fatto che egli costruisce è immaginato.

Anche l'immaginazione libera costruisce un mondo, ma non è il mondo separato del fatto economico. Soggetto ed oggetto non sono, nell'esperienza di essa, separati come devono essere in un'attitudine pratica. Dal punto di vista soggettivo, l'immaginazione libera opera in modo da aprire la coscienza per esprimere i sentimenti, le rudimentali emozioni, che appartengono a tutti i sensi non sterili, per maturarli finché un uomo sa che cosa si era mosso dapprima oscuramente in lui⁴. Ma d'altra parte sviluppa un mondo sensibile non meno reale ed oggettivo di quello economico. Non è un mondo del fatto, e non è, pertanto, astratto e separato dall'emozione che è inerente in esso, ma non è per tale motivo una costruzione soggettiva, nel senso di capricciosa. Non vi è nulla di arbitrario nella libertà dell'immaginazione estetica, e la sua funzione consapevole non è un'inutile gratificazione privata, ma una specie di conoscenza. L'emozione, infatti, e questa specie di conoscenza non sono due bensì uno, in quanto la verità così conosciuta non è fatto ma valore⁵.

Persino ad un lettore che considera del tutto seriamente l'autonomia dell'esperienza estetica tale separazione di fatto e valore può apparire troppo netta. Egli può pensare che se l'immaginazione si biforca in due attività alternative, l'una economica e l'altra estetica, allora la realtà afferrata nell'esperienza estetica è costretta a diventare un mondo così completamente differente dal mondo del fatto economico che la sua rivendicazione di essere reale si dissolverà nella

³ *Principles of Art*, 1938, pag. 162, un lavoro a cui mi riporto molto in questo capitolo.

⁴ Ciò è, senz'altro, qualcosa affatto differente dal controllare le proprie emozioni nel comportamento, un processo che può dare conforto, ma non conoscenza.

⁵ La metafora di Collingwood di un'accusa emozionale dei sensi non è del tutto adeguata all'intimità della connessione.

nebbia di un misticismo del tutto irrazionale. Egli dirà che alla fine questo sentiero deve ricondurre ancora una volta alla vecchia idea dell'esperienza estetica come semplicemente soggettiva, semplicemente fatto-di credenza, probabilmente alla concezione hobbesiana dell'arte come ornamento di una struttura che copia il fatto basandosi sui ricordi di altri fatti capricciosamente combinati.

Se ho meritato questa accusa deve essere perchè non ho sufficientemente enfatizzato un punto che ho già trattato. Ho detto che un uomo entra tutto intero in ogni atto e passione che possono chiaramente essere ritenuti suoi⁶. La sua identità permea le sue diverse attività e diventa esplicita nelle loro differenze. L'agente economico era un'astrazione, e l'osservatore economico una doppia astrazione. Non dobbiamo esprimerci, come forse può sembrare che io abbia fatto, come se l'immaginazione libera e quella reale siano due facoltà completamente separate che costruiscono due mondi affatto alieni l'uno dall'altro. In verità è molto chiaro che non è così. Il suo materiale sensibile è una caratteristica dell'esperienza estetica, ma è abbastanza ovvio che l'esperienza estetica può non di meno contenere elementi non-sensibili. Ho già definito l'immaginazione estetica una specie di conoscenza, e l'arte sarebbe ben poca cosa se coinvolgesse soltanto i sensi. Una poesia si muove col suono delle parole e un quadro con i colori e le forme, ma le emozioni che essi esprimono non sono confinati a quelle rudimentali emozioni che sono un aspetto o un momento di tutti i sensi fecondi. L'attività intellettuale ha le sue proprie emozioni che richiedono espressione estetica. La maggior parte della grande poesia, infatti, esprime le emozioni generate nella comprensione intellettuale delle situazioni umane che sono già per loro diritto emozionali, sia l'emozione pratica che intellettuale. Nella buona poesia della natura, e nella pittura di paesaggi, la condizione umana non s'impone, ma vi è quanto meno implicata, e sebbene la pittura astratta e la scultura possano possedere uno speciale merito di libertà dalla sterilità dell'osservazione economica non hanno il campo e la perfezione della grande arte⁷. L'occhio dell'artista è "puro", ma è sinottico. Esso, pertanto, vede il mondo dell'osservatore economico non in astratto come egli lo vede, ma come trasceso in un mondo di valore estetico. Una poesia non è fatto o invenzione ma li può contenere entrambi. Pertanto, l'immaginazione nell'artista e nell'osservatore economico - e per tale motivo nell'agente economico

⁶ Vedi p. 239.

⁷ Vedi il Capitolo I, pag. 42.

e morale, dal momento che l'immaginazione gioca la sua parte costruttiva in tutte le attività umane - non è semplicemente differente, e la realtà che l'immaginazione differenzia nelle sue varie funzioni è per quella ragione la stessa realtà. L'esperienza estetica, come qualsiasi altro valore intrinseco, è autonoma ma anche onnicomprensiva. L'esperienza in tutte le altre forme può diventare suo contenuto, ed è così in virtù delle emozioni che quelle altre forme di esperienza generano⁸.

Mi sono impegnato ad indagare in quale forma speciale un'attività infinita sia presente nell'attività estetica, ma temo di aver sollevato una speranza che non sono in grado di soddisfare. La caratteristica di ogni forma di esperienza-di valore deve essere in gran parte *d e i s t i c a*. È un luogo comune che non si possa rendere la moralità intelligibile ad un uomo che non abbia coscienza morale, e se la possiede di già non lo si può aiutare a migliorarne la comprensione senza porre alla sua attenzione tale esperienza morale, che del resto egli sa di possedere, e persuaderlo a mutarla in pensiero riflessivo. Ciò accade perchè l'intera esperienza di valore è auto-consapevolezza. L'esperienza estetica, tuttavia, non è soltanto auto-consapevolezza, ma anche essenzialmente sensibilità in quanto al mezzo ed essenzialmente espressione. L'arte è linguaggio, e non vi è altro linguaggio in cui essa possa essere tradotta. L'elemento è, pertanto, costretto ad avere un ruolo più ampio nella discussione dell'esperienza estetica che in quella di qualsiasi altro valore. Tutti sappiamo quanto facilmente il critico frustrato di un'arte (in special modo il critico musicale) scivoli dalla diretta analisi a tracciare analogie con altre forme d'arte, persino con altre forme d'esperienza, e il critico d'arte non può fare altro se non tentare di porre in relazione il valore estetico con altri valori. Se sono messo nella condizione di dover enunciare una definizione positiva dell'attività infinita che, come ho detto, costituisce l'umana esperienza estetica, non posso fare altro che definirla infinita auto-manifestazione sensibile, e chiedere al lettore di

⁸ La scienza è un'eccezione, perchè la scienza in quanto tale non genera emozioni: i sensi coinvolti sono sicuramente sterili. Uno scienziato che si interroga sulla sua scienza, che lotta con un problema morale, religioso, o filosofico, nel quale le sue convinzioni scientifiche o ipotesi vengono in conflitto con qualcos'altro, potrebbe senza dubbio diventare argomento di una poesia mordace, ma non uno scienziato semplicemente preso dal pensiero scientifico. Lucrezio aveva perfettamente ragione quando diceva di usare la poesia come un mezzo per addolcire l'amara medicina dell'apprendimento, ma questo è un processo pratico e non creazione artistica. La sua appassionata vendetta della fisica come la conquistatrice della superstizione e la paura della morte.

riflettere e verificare se la sua personale esperienza non contenga una qualche simile indicazione.

Siamo in grado di trovare un significato specifico in cui l'esperienza estetica sia auto-trascendente? Almeno possiamo per questo rispetto distinguerla dall'attività morale. Tra i poli del privato e dell'universale la successione di fasi nell'auto-trascendenza estetica non è *in sé* uno strenuo passaggio attraverso il conflitto, come è nella trascendenza dell'economico da parte della moralità. Infatti, in essa la volontà è coinvolta solo incidentalmente. Il linguaggio della volizione non si applica in modo adeguato ad un'attività teoretica. Un artista o un filosofo può parlare di sé come qualcuno che lotta e fallisce o raggiunge il successo, ma la sua lotta può soltanto essere lo sforzo per raggiungere le condizioni pratiche che rendono possibile il pensiero filosofico o l'immaginazione creativa. Ciò può rivelarsi abbastanza difficile. Può richiedere il più duro sforzo di volontà da parte di un artista per disciplinare le sue energie naturali nello sviluppo della sua tecnica, e per distogliere continuamente la sua attenzione dalle distrazioni non-estetiche; ma l'immaginazione estetica, qualunque sia la sua relazione con la tecnica⁹, non è in se stessa un movimento del volere¹⁰. L'abbiamo già definita una specie di conoscenza, e dobbiamo tentare di paragonarla con altre forme di conoscenza.

Per un verso l'immaginazione libera deve essere analoga a qualsiasi altra forma di conoscenza. Deve possedere in qualche forma quel carattere duplice che appartiene a ogni vero giudizio. Se si giudica che $2+2=4$, questa verità è parte del contenuto di una mente individuale, ma rimane vero oggettivamente al di là del giudizio personale suo o mio o di qualsiasi altra mente individuale finita. Si può ovviamente affermare, con un ammonimento, che l'intero mondo economico è un'astrazione, che la proposizione matematica o scientifica è vera indipendentemente dal giudizio di qualsiasi soggetto finito, e che la sua verità, come quella di tutte le proposizioni nel pensiero economico, è la verità della corretta corrispondenza al fatto. Man mano che il pensiero finito si sviluppa in sfere dove rientra il valore non è più possibile considerare le relazioni tra questi due aspetti della verità come consistenti nell'indipendenza e nella corrispondenza. Nel pensiero filosofico, e probabilmente nel serio pensiero

⁹ Vedi p. 280.

¹⁰ Se un'attività infinita si muove in essa, la metafora dell' 'ispirazione' ritrova qui più verità che qualsiasi accenno di dominio o di guida.

storico, il giudizio finito, fintantoché è vero, chiaramente non copia e corrisponde a niente: esso manifesta ed effettivamente sorregge il mondo oggettivo che ne costituisce il contenuto. Fuori del mondo dell'osservazione economica, la verità nel suo aspetto universale, non-privato, è un'attività infinita che costituisce se stessa nel costituire le menti finite, non un fatto indipendente né una relazione di corrispondenza tra fatto indipendente e mente umana finita, e la sua universalità è concreta, non semplicemente generale. In un pensiero di tal fatta l'auto-trascendenza del soggetto individuale finito è facile da segnalare. Il pensatore finito progredisce sempre e soltanto cancellando una precedente opposizione tra la sua idea relativamente privata del mondo che perviene a conoscere - la sua opinione inadeguatamente fondata, cioè, o la sua ipotesi imperfettamente verificata - e quello stesso mondo oggettivo. Allo stesso tempo, la cancellazione non è mai completa; l'opinione non è mai trascesa del tutto senza residuo nella conoscenza.

Il procedimento estetico è certamente analogo, ma fermiamo la nostra attenzione dapprima sulla differenza. La "privacy" in cui inizia non è l'opinione, né un'ipotesi sostenuta senza impegno; è un'emozione confusa. L'analisi di questa emozione certamente rivelerebbe una situazione oggettiva - senza dubbio non una reale situazione economica: potrebbe egualmente essere, senza distinzione di fatto e fantasia, il disegno su uno sporco muro imbiancato, il ratto di Leda, o l'amore di tre arance - tuttavia, il bisogno iniziale che promuove l'immaginazione dell'artista è il bisogno di chiarire, esprimendolo, il sentimento che la sua percezione della situazione ha generato in lui; non è un bisogno immediato di capire quella situazione. D'altra parte, man mano che il pittore, il poeta, e il musicista, compongono non esprimono semplicemente in modo sempre più chiaro ciò che la loro emozione effettivamente è: essi, nello stesso processo e affatto inseparabilmente, sviluppano anche ciò che inizialmente si era rivelata una situazione non sviluppata e puramente soggettiva. Il pittore è oscuramente mosso da qualche barlume di armonia o di oscillante conflitto tra forma e colore in un paesaggio, o in qualche immagine sorta nella sua mente per mezzo della cosciente o incosciente memoria, e se egli è un artista genuino il suo quadro una volta dipinto gli mostrerà la sua personale emozione come un sentimento non più mezzo nascosto e capricciosamente privato e soggettivo, bensì come sviluppato e concretizzato in un mondo impreveduto. Il musicista ed il poeta nei loro mezzi specifici fanno esperienza di una simile transizione dal sentimento privato ad un mondo universale e comunicabile

nel quale l'emozione è presente non come un commento aggiuntivo, ma come un elemento integrante. Quel mondo non è sterile fatto; ancora più sicuramente non è funzione. È fatto di emozione e di immaginazione, ma è oggettivo e più reale del fatto in quanto possiede valore intrinseco. Ogni genuina opera d'arte dà un'impressione di eterno valore. Se si vuole imparare dai capolavori artistici per verificare tale impressione, la si vede diventare esplicita in un mondo molto più solido e dalle profonde radici; ed il valore che diventa esplicito non è semplicemente quello che noi definiamo "bellezza" quando vogliamo distinguere il valore estetico da altri valori per la sua forma, in quanto i valori intrinseci sono autonomi non a dispetto della loro compenetrazione, ma perchè l'uno pervade gli altri. L'immaginazione di Shakespeare nelle sue grandi tragedie domina così il conflitto tra bene e male, colma in modo così colossale l'abisso tra ottimismo e pessimismo, che l'eternità dei valori etici ci invade violentemente man mano che procediamo nella lettura. Lo possiamo accettare con gratitudine o con terrore, ma non possiamo evitarla se non cessando di accettare ciò che Shakespeare comunica. Anche senza ascoltare nessun discorso filosofico, quando abbiamo terminato la lettura di *Otello* e di *Lear* una teoria soggettiva del valore diventa ridicola: se fosse vera non ci sarebbe potuto essere nessuno Shakespeare. Ogni grande artista, nonostante i codici ed i canoni che i critici possono ritrovare nel suo lavoro, rende chiaro che il valore è eterno ed oggettivo.

La creazione artistica, dunque, come altre specie di attività teoretica, procede dal privato ad un mondo oggettivo - questi sono i suoi estremi - ma il suo carattere distintivo è il seguente: il mondo oggettivo cui perviene si manifesta in un'originale unità di immaginazione ed emozione che rimane la forma finale dell'opera d'arte, della piena espressione, cioè, in cui l'attività culmina. La scienza mira a superare la propria sterile immaginazione con il pensiero astratto, ed anche la filosofia, a suo modo, trascende l'immaginazione. Nell'arte, al contrario, questa relazione è capovolta. Il pensiero intellettuale non è né il mezzo né il fine dell'arte, ma il pensiero che genera l'emozione¹¹ può (nella grande arte ciò succede ampiamente) diventare contenuto dell'arte, subordinandosi alla forma immaginativa¹². L'arte in virtù di questo potere si rivela come una attività

¹¹ Non, pertanto, il pensiero scientifico.

¹² Ciò è, certamente, del tutto differente dal *subordinato* aspetto estetico che la filosofia, la scienza o la matematica possiedono soltanto in quanto sono espresse in linguaggio.

teoretica, e per tale ragione mi sono avventurato, forse temerariamente a definire l'immaginazione estetica una forma di conoscenza¹³; ma qualsiasi teoria intellettualistica dell'arte è predestinata al disastro¹⁴. D'altra parte, entro il procedimento sempre immaginativo della creazione artistica dalla "privacy" all'oggettività troveremo di nuovo, ne sono convinto, la persistenza residuale di un livello inferiore che sopravvive necessariamente per servire un livello superiore, sebbene il livello superiore miri in linea di principio a costituire se stesso al di fuori del livello inferiore assorbendolo e superandolo¹⁵. In ciò, forse, può essere la soluzione di un enigma che Benedetto Croce rese scottante: il dibattuto problema del prodotto materiale dell'arte.

Croce sostiene che l'effettiva opera d'arte sia una completa e compiuta intuizione-espressione entro l'immaginazione dell'artista, e che il prodotto materiale dell'arte sia un prodotto economico secondario, un semplice mezzo per la comunicazione. Questa concezione ha del vero se è messa in contrasto con una teoria tecnica crudamente realistica la quale concepisca l'arte come imitazione e rinvenga l'essenza del lavoro artistico nella tela colorata o nel bronzo modellato. D'altra parte, si avvicina all'errore opposto dell'idealismo soggettivo, e si può sospettare che i processi del dipingere e del modellare rivestano un ruolo più importante nella creazione estetica di quanto Croce conceda.

Cerchiamo di portare a termine il difficile e rischioso compito di analizzare un simile processo. Chiaramente un pittore deve coltivare una certa abilità pratica nel manipolare i colori con i pennelli, e per esercitarla effettivamente deve avere una conoscenza di determinati fatti economici sui pennelli, sui colori, e i tipi di tele. Ma tale conoscenza e l'esercizio di tale abilità, che insieme costituiscono l'abilità del mestiere, non sono nell'essenza creazione estetica per la ragione sufficiente che l'abilità di mestiere è pratica, mentre l'attività dell'artista è teoretica. Per la stessa ragione non può essere vera l'affermazione che nell'artista l'agente economico *qua* artigiano è trasceso con la persistenza del residuo *precisamente* come l'agente economico è trasceso nell'agente morale; infatti, la seconda transizione rientra interamente nella sfera della pratica. Pertanto, potrebbe sembrare

¹³ Si potrebbe forzare il linguaggio nella opposta direzione definendo l'arte 'emozione oggettiva'.

¹⁴ Disastro persino peggiore di quello che accade al pensatore che cerca di formulare una teoria intellettualistica della morale.

¹⁵ Vedi pag. 61 e pp. 244-45

che Croce abbia ragione dopotutto, e che gli artisti esercitino l'abilità del mestiere solo per il motivo pratico della comunicazione e dell'educazione, rafforzato senza dubbio dall'ancora più direttamente pratico motivo di guadagnarsi da vivere. Vi è molto da dubitare, tuttavia, che un artista con l'esercizio grafico e plastico darebbe supporto a tale concezione. La maggior parte dei pittori probabilmente affermerebbe che dipinge innanzitutto per vedere, e per vedere più chiaramente, per sviluppare un'esperienza immaginativa relativamente rudimentale, non semplicemente per registrare per scopi pratici una visione già perfetta. Avrebbero senz'altro ragione. Certamente l'immaginazione di un pittore sviluppa e ricostruisce i suoi (fecondi) sensi mentre dipinge, e la sua emozione perviene gradualmente ad un'espressione più chiara. Inoltre, la sensazione persiste come residuo nella sua immaginazione, e la sua immaginazione, più ancora, viene costantemente arricchita con nuovo materiale. Nuovi sensi sopravvivono in lui tutto il tempo mentre guarda con mobile attenzione un paesaggio, ed anche mentre guarda il quadro incompiuto sul cavalletto. Persino se dipinge nello studio facendo uso della memoria, conscia o inconscia, riceve costantemente nuove suggestioni da ciò che ha fino a quel momento reso visibile sulla tela o la carta. Vi è anche un'altra fonte di nuovi sensi che non potrebbero essere stati anticipati mentre la tela era ancora bianca. I sentimenti del suo corpo mentre tiene il pennello entrano continuamente e in modo rilevante nel suo lavoro¹⁶. In un disegno ciò è spesso tanto evidente quanto lo è nel caso analogo di una danza che sviluppa ed esprime le sensazioni fisiche del danzatore. Senza dubbio un artista crea più speditamente e velocemente di un altro, ma è quasi un'assurdità supporre che qualsiasi artista possa conoscere pienamente e precisamente dall'inizio ciò che, eccetto che per errore di tecnica, apparirà alla fine¹⁷.

La conclusione da trarre, per quanto riguarda ad ogni modo le arti grafiche e plastiche, è forse questa. Il pittore è un artigiano e la sua tecnica produce veramente un oggetto fisico. Questo può essere esaminato scientificamente nei sotterranei della Galleria Nazionale; può essere comprato e venduto; è uno strumento di comunicazione ed educazione. Ma tale oggetto fisico è un prodotto pratico e, con una specificazione da aggiungere successivamente, è al di fuori

¹⁶ Un cattivo artista può anche forzare un fizioso eccitamento nel suo lavoro.

¹⁷ Tranne, certamente, che non stia virtualmente ripetendo se stessa o un altro artista, e in questo caso non è impegnato nella creazione estetica.

dell'esperienza estetica. La tecnica, secondo me , serve anche ad un secondo scopo. Ho parlato della lotta dell'artista per raggiungere condizioni pratiche che rendano possibile l'immaginazione creativa¹⁸, e si potrebbe dire che il suo esercizio di abilità di mestiere rivesta una parte speciale in tale lotta liberando il flusso dell'espressione della sua immaginazione. Tuttavia, a questo punto, diventa impossibile conservare la barriera tra il pratico e l'estetico del tutto intatta, a meno che si sia preparati ad affermare che un difetto di tecnica non abbia affatto una ripercussione sul carattere dell'immaginazione creativa, e non fa niente di peggio che mutilare la costruzione del quadro materiale come un mezzo pratico di comunicazione ed un articolo di vendita. Può essere anche la tecnica, nell'intero processo del dipingere, sia un livello inferiore trasceso nella creazione estetica, ma trasceso in maniera incompleta?. La relazione tra la tecnica e la creazione artistica comporterebbe allora dopotutto qualche analogia con quella tra azione economica ed azione morale: il virtuosismo può corrompere un artista in qualche modo come le soddisfazioni economiche. E ciò nonostante le due relazioni non saranno proprio le stesse. Nessun uomo può, con uno sforzo positivo del volere, innalzare la sua tecnica a creazione estetica come un uomo può con lo sforzo moralizzare la sua natura economica. Può solo migliorarla e adattarla nella speranza che la Musa ispiratrice (non, per favore, il subconscio) possa trasformarla. A sostegno di tale posizione mi si permetta a questo punto di chiarire, come ho promesso, la mia affermazione che il prodotto materiale dell'arte rimane al di fuori dell'esperienza estetica. Se ciò fosse del tutto vero, il piano dipinto e il solido modellato difficilmente potrebbero essere mezzi di comunicazione estetica. Possiamo certamente mettere da parte le nostre lenti economiche per guardare esteticamente qualsiasi insieme di macchie colorate su di una parete ma non vedremo qualcosa che comunichi subito la creazione dell'immaginazione di un artista. Il modello sulla parete ci può ispirare a dipingere come Utrillo, ma non sarà nulla di simile all'*Ultima Cena* di da Vinci.

Quadri e statue, se ho ragione, hanno l'ambiguità di ogni fase dell'auto-trascendenza. Essi persistono come residui di un livello inferiore sia nell'esperienza dell'artista sia in quella dello spettatore. Ma in entrambe sono in parte trascesi nell'immaginazione estetica, e ciò testimonia la loro possibilità di permettere la comunicazione. Nella musica e nella poesia è più difficile dire esattamente cosa sia

¹⁸ Vedi p. 168.

realmente il lavoro comunicativo dell'arte, l'analogo del quadro materiale e della statua, e nel tentativo di farlo possiamo perdere, facilmente, di vista il principio nei dettagli empirici. Potremmo considerare il prodotto dell'arte come l'effettiva rappresentazione sinfonica, dell'opera, o della tragedia, o come l'effettiva recitazione della lirica. A questo punto vi è ancora qualcosa da dire che rientra nell'esperienza estetica, creativa o comunicativa. A questo punto, infatti, se pensiamo a Mozart che scrive le arie della Regina della Notte per sua cognata o che esplora con piacere le risorse del clarinetto da poco inventato, o ancora a Shakespeare che crea i ruoli eroici per Burbage per rappresentarli al teatro Rose o al Globe, la tecnica della costruzione sembra essere tanto integrale per la creazione immaginativa quanto la manipolazione del suo materiale lo è per il pittore e lo scrittore. Vi è, forse, persino un interprete ideale per ogni lirica¹⁹. Non riesco a credere che vi siano "canti senza tono" completi "nella mente" del lettore o persino del poeta stesso. Le melodie ascoltate sono meno dolci di quelle non ascoltate solo se sono cantate male. L'immaginazione estetica deve trovare la sua perfezione come pure il suo cominciamento nell'effettiva sensibilità. Se riduciamo il "prodotto dell'arte" in musica ed in poesia allo spartito e al manoscritto, perveniamo a qualcosa che, a differenza del quadro e della statua, può essere meccanicamente copiato un numero di volte senza la più lieve perdita della potenza comunicativa,²⁰ ed è un segno di qualunque prodotto tecnico di poter essere riprodotto, non avendo vera e propria individualità, senza perdite essenziali. Ma persino a questo livello più basso credo che abbiamo qualcosa che non è completamente fuori dell'esperienza estetica. La comunicazione di qualsiasi specie tra le menti umane ha due condizioni. Presuppone negli uomini una concreta identità che risolve essa stessa le loro differenze - i particolari atomici non potrebbero comunicare - e non avviene senza un mezzo che è materiale ed economico per il fatto stesso che è un mezzo; ma il mezzo che permette la comunicazione estetica non è completamente indipendente da ciò che comunica. Se guardo all'Omero di Chapman non vedo semplicemente ciò che il tipografo vide quando scorse la prima bozza e la lesse²¹.

¹⁹ Che non sempre è il poeta stesso.

²⁰ Sebbene, forse, un collezionista di prime edizioni potrebbe non essere d'accordo

²¹ L'ambiguità del mezzo materiale nell'esperienza estetica è illustrata in maniera affascinante dall'aneddoto di Ruskin della sconosciuta cima delle Alpi: 'Vidi tra le nuvole dietro le case una cima delle Alpi che non conoscevo, più maestosa di tutte quelle che conoscevo, più nobile dello SCHRECKHORN o del Monch; che terminava, come sembrava, su di un lato in un precipizio di quasi inimmaginabili profondità; sull'altro, scivolava per leghe in un campo di ghiaccio lucente, luminoso, bello e blue, luccicante d'argento qua e là nel sole mattutino. Per un momento ebbi la sensazione di una sublimità tale che nessun altro oggetto naturale potrebbe possibilmente provocare; un attimo dopo mi accorsi che la mia vetta delle Alpi sconosciuta era il tetto di vetro di una fabbrica della cittadina che superava le case più vicine e reso aereo ed indistinto da un fumo di legna di un puro blue che usciva dai camini che stavano in mezzo'. *Modern Painters*, IV,x,s 8.

Abbiamo trascurato per troppo tempo il compito di distinguere tra coerenza estetica e quella logica, e ci può tornare utile riprendere ora il filo del discorso che abbiamo lasciato cadere per discutere del prodotto materiale dell'arte. Siamo pervenuti in poche battute all'ammissione che la creazione estetica, come altre forme dell'attività teoretica, va dal privato e soggettivo all'oggettivo ed universale, ma che ciò non di meno rimane nella sua forma finale immaginativa ed emozionale, capovolgendo così la relazione tra l'immaginazione e il pensiero intellettuale cui perviene, sebbene con una differenza e nella scienza e nella filosofia²². Da quelle differenze iniziali tra creazione estetica e altre forme teoretiche derivano le differenze del prodotto. Nel pensiero scientifico l'opinione si trasforma in coerenza scientifica, la quale è puramente generale, astrattamente universale. L'elemento privato e soggettivo scompare, o sembra scomparire, senza residuo, e il processo dall'inizio alla fine non porta segno alcuno della personalità individuale. L'unica traccia del privato e del soggettivo nella conoscenza scientifica sta nella velocità con la quale essa invecchia. Nella conoscenza filosofica - se questo termine può essere applicato a qualsiasi prodotto sia possibile considerare come il migliore risultato dell'umano-filosofare - l'elemento della personalità individuale non è mai assente. In un grande filosofo l'elemento della *mera* soggettività, dell'opinione inadeguatamente fondata e probabilmente capricciosa, diminuisce man mano che progredisce verso una visione finale, ma la sua personalità individuale persiste sempre nel suo lavoro, e si sviluppa in profondità ed intensità in relazione al vigore del suo pensiero. Un corpo di conoscenze o un modo di pensare nella scienza o nella matematica non evidenzia alcun'origine in una personalità, ma un Platone o uno Spinoza, nonostante il suo scopo sia una visione sinottica di tutto il tempo e di tutto l'essere, non diventa meno platonico o meno spinoziano man mano che si avvicina ad essa: le filosofie non sono mai impersonali, e ciò non è colpa in filosofia. È così perché l'universale che il filosofo cerca

²² Vedi pp. 275-78

non è l'astratto universale uniformemente identico nei suoi particolari puri, ma l'universale concreto del valore che è individuale e soggetto²³. Per tale ragione le filosofie non periscono con la stessa velocità delle teorie e dei metodi scientifici: vi è una durata nei valori umani che non vi è nei fatti umani.

Il lavoro di un artista proclama la personalità del suo autore più chiaramente di quanto faccia la costruzione speculare di un filosofo; tuttavia, per tutto il danno e la dissolvenza dell'arte di secondo ordine, l'arte più grande in generale certamente rimane ancora di più della più grande filosofia, ad ogni modo nella forma originale in cui fu creata. Se le persone fossero individui singoli e la personalità fosse un connotato del soggettivo, del capriccioso e dell'idiosincratico, ciò presenterebbe un singolare paradosso. Avremmo dovuto aspettarci allora che la scienza greca, per esempio, fosse ancora considerata incorreggibile verità, che la poesia greca fosse morta molto tempo fa, e che il valore ancora vivo della filosofia greca fosse stato qualcosa di intermedio. Se, tuttavia, la personalità umana avrà il significato che io le ho attribuito²⁴, il caso è differente. Allora la transitorietà della teoria scientifica diventa intelligibile, e possiamo vedere che sia la filosofia sia l'arte durano in virtù della personalità che ognuna in una maniera diversa esibisce, e non a dispetto di essa. Ma la differenza di modi pone ancora un problema.

Una filosofia deve rivendicare dall'inizio di essere in linea di principio onnicomprensiva²⁵. Un filosofo che scrive "Fine" può confessare di aver lasciato molte lacune e di non essere riuscito a toccare numerosi argomenti rilevanti, ma anche là dove è rimasto silenzioso si è impegnato per implicazione. Un'opera d'arte, d'altro canto, ha origine nell'immaginazione emotiva di una situazione. Un'emozione non può tradire e nullificare un'altra emozione, e un'opera d'arte non aspetta di svilupparsi finché la situazione abbraccia tutto. La situazione - potremmo chiamarla il fatto fecondo - può essere ciò che fornisce un contenuto ad un romanzo o ad un dramma. Quando grande debba essere la sua estensione per generare un'emozione esprimibile in arte è una domanda alla quale non vi è risposta *a priori*. Certamente deve essere un complesso di elementi, e un'opera d'arte può ragionevolmente essere paragonata ad un'altra come più grande per "profondità" o "portata", o "suggestività"; ma

²³ Cfr. pp. 239-40.

²⁴ Vedi pp. 236-39.

²⁵ Persino quella che mira a non essere altro che un metodo deve rivendicare una qualche specie di applicazione dotata di ubiquità.

quando sia grande un'opera d'arte dipende dal campo delle comunicazioni che in questa o quella occasione l'artista possedeva, e per quanto grande ciò si riveli quando ha assunto la sua espressione finale, l'opera d'arte che ne risulta non entra in nessuna specie di competizione logica con l'opera di un qualsiasi altro artista²⁶. Deve essere così, dal momento che in arte l'immaginazione è la forma dominante, ed ogni pensiero intellettuale che rientra nel contenuto dell'arte è subordinato a quella forma. Non si può immaginare, nella realtà o esteticamente, una totalità onnicomprensiva. Si può credere che la realtà sia un simile tutto, e si può affermare che deve esserlo, ma se lo si fa, il proprio credere e la propria affermazione sono una materia innanzitutto del pensiero concettuale e non dell'immaginazione, sebbene non sia possibile pensare senza immaginare. Una grande opera d'arte è per tale ragione personale *in modo* unico. Essa esprime il suo creatore e nessun altro uomo perchè, nonostante nel suo contenuto sia subordinato profondamente al pensiero intellettuale, essa è sorta da un'emozione e la sua forma finale è immaginativa, persino effettivamente sensibile, non intellettuale. In quanto creazione dell'immaginazione, un'opera d'arte è una specie di monade, ma non è una monade senza finestre; l'universale è in essa implicitamente. Essa non esclude, né limita, né completa un'altra opera d'arte, ma non è soggettiva o capricciosa. Un sistema filosofico, d'altra parte, è meno intensamente personale, in quanto la sua universalità perderà sempre in qualche misura di concretezza. Il pensiero, poiché trascende l'immaginazione in maniera incompleta, non riuscirà, pertanto, a conseguire l'universale concreto che la sua propria natura richiede, e non può accettare la concretezza sensibile dell'immaginazione come un sostituto.

Possiamo ora riformulare tale differenza tra arte e filosofia come manifestazioni della personalità in termini di differenza tra coerenza estetica e coerenza logica. In effetti è la medesima differenza.

La poesia, il dipinto o la composizione musicale più semplice è un'unità concreta nella e attraverso la differenza. Ciascun elemento di essa determina ed è determinato da ogni altro. Nella misura in cui è genuina opera d'arte, ogni elemento in essa è un aureo mezzo tra l'eccesso ed il difetto, e ripetiamo semplicemente la stessa cosa se

²⁶ Quando il poeta alessandrino rimpiangeva, ἄλις πάντεσιν Ὀμηροῦ significava soltanto che la poesia contemporanea non era abbastanza buona esteticamente per competere con Omero, non che non vi fosse niente di nuovo da dire.

afferriamo che il tutto allo stesso tempo riceve la sua natura dai suoi elementi e conferisce la natura ai suoi elementi. Un'opera d'arte ha quel carattere generale di coerenza perchè è razionale, ma la sua speciale coerenza estetica è un'intimità di compenetrazione sensibile ed immaginativa che non ammette ulteriore analisi intellettuale. Se si è fatta esperienza di essa e la si è confrontata sulla base della riflessione con altre forme di esperienza razionale, si sa cosa essa sia, e si sa che è razionale. Questa conoscenza, che è conoscenza filosofica, può essere approfondita ed ampliata, ma solo se con essa è approfondita ed ampliata l'esperienza estetica. Non c'è nessun danno ad usare la coerenza estetica per illustrare la natura della coerenza logica, si ci si rende conto che ad un certo punto l'analogia non regge più. Nella coerenza estetica l'unità nella differenza rimane sensibile ed immaginativa nella forma anche quando l'emozione che un'opera d'arte esprime sia in gran parte prodotta dalla comprensione intellettuale. Inoltre e di conseguenza, un'opera d'arte non deve soddisfare nessun criterio di comprensione per essere "vera". La coerenza logica, al contrario, in quanto essenza e criterio della verità intellettuale, non può essere separata dalla comprensione. Accettiamo come vero un sistema filosofico, o qualsiasi sistema che abbia attinenza col valore, in quanto non solo è internamente coerente, ma comprende anche l'interpretazione erronea come una parte della sua verità²⁷. La coerenza interna di un sistema simile non è la pura consistenza che la logica formale fornisce - il sistema non deve essere confuso con il suo fantasma - e non è verità puramente razionale afferrata in un pensiero puramente discorsivo. È sintetica e analitica, e comprenderla è comprendere l'universale come individuale, come deve essere se la capacità di comprendere il valore e pertanto, auto-consapevolezza. In altre parole, vi è un elemento intuitivo nella comprensione di un simile sistema²⁸. Quest'elemento di intuizione richiama analogicamente la diretta immediatezza del senso, e possiamo sicuramente dire che la coerenza estetica è trascesa nella coerenza logica. Senza di essa non potremmo chiarire a noi stessi il concetto di pensiero filosofico. Tuttavia, la trascendenza non è completa. L'esperienza estetica conserva l'autonomia a cui deve la sua perfezione, e per tale motivo la filosofia non può mai penetrarne

²⁷ Il sistema in questo significato includerebbe ogni interpretazione storica che va al di là del fatto fino al valore, e persino il sistema di cui si serve la scienza.

²⁸ Per tale ragione non possiamo dire con Collingwood che l'arte persegue una verità del fatto individuale, che comprende una verità della realizzazione, vedi *Principles of Art*, pag. 228.

pienamente l'essenza. Precedentemente in questa discussione ho cercato di definire l'attività infinita che costituisce se stessa nell'umana esperienza estetica come un'attività di auto-manifestazione sensibile²⁹. Il carattere soggettivo della creazione estetica ne rende chiara la coerenza. Le opere d'arte esprimono l'emozione e non sono, come le affermazioni, in accordo o disaccordo tra loro, ma l'emozione espressa in modo immaginoso non è capricciosa bensì necessaria e reale al di là di qualsiasi soggettività contingente. Tuttavia, non so proprio come rendere più chiara la mia definizione.

²⁹ p. 274.

CAPITOLO XIII.

FILOSOFIA

Ho affermato nel corso di questo libro che di due cose una deve essere vera. O la filosofia si occupa innanzitutto del valore intrinseco, e del mondo della scienza e del pratico (o, più precisamente, economico) solo come incarnazione della privazione, la significativa assenza, del valore intrinseco; oppure la filosofia non ha una funzione che non sia meglio adempiuta da questa o quella disciplina speciale che non abbia pretese filosofiche¹.

Il presente bisogno di rendere urgente tale separazione mi è sembrato disperato, anche se non si può rinvenire modo migliore di fare filosofia per gli inglesi: la conclusione da trarre è che i nostri filosofi dovrebbero riconoscere la loro sovrabbondanza e cercare un altro impiego prima che la loro professione si discreti del tutto. D'altro canto, ammetto senza alcuna difficoltà che vi è molto da dire contro la superficiale e rapida esposizione dell'idealismo e della trascendenza di cui ho trattato negli ultimi quattro capitoli. Apparirà non originale e sicuramente inconsistente. L'unità del valore con la realtà e la verità è una dottrina che deve la sua origine in Europa a Platone, e la principale tradizione della filosofia occidentale è fondata su di essa. Ma ho raccolto e scelto ecletticamente tra i suoi eredi, gli idealisti del diciannovesimo e ventesimo secolo. La concezione della verità come coerenza, e di tutta l'esperienza del valore intrinseco come auto-trascendenza, l'ho presa innanzitutto da Bradley e da Bosanquet, ma entrambi questi pensatori, particolarmente Bradley, mi sembrano conservare troppo dell'empirismo che essi si sono messi a contrastare, ed indubbiamente ad assimilare il pensiero filosofico a quello scientifico. Nel tentativo di confrontare l'esperienza economica

¹ Ciò non è negare che se ci doveva essere una filosofia britannica questa era costretta a iniziare con l'empirismo, né che il periodo classico dell'empirismo britannico fornisca un mezzo indispensabile per una critica dell'atteggiamento economico. Voglio semplicemente dire che il ritorno della filosofia britannica del ventesimo secolo ad una seconda infanzia la rende oziosa e tediosa.

con quella morale e l'immaginazione estetica con il pensiero filosofico, sono stato largamente influenzato da Benedetto Croce. Vi è molto, tuttavia, nel suo pensiero che io trovo difficile da accettare. Senza dubbio lo scienziato pensa astrattamente per un fine economico, ma credo sia possibile al filosofo guardare, per così dire, nella direzione opposta e considerare la Natura come una *graduata* privazione del valore. È, a mio avviso proprio questo procedere in direzioni opposte che determina il caratteristico contrasto tra filosofia e scienza. Nel rifiutare la Natura come nient'altro che la costruzione pseudo-concettuale della scienza, Croce sembra gettare il fatto empirico in un'esterna oscurità impenetrabile a qualsiasi lume di ragione, e pertanto, di far precipitare la distinzione nell'irrazionale separazione. Per lo stesso motivo incomincio a trovare sempre meno soddisfazione nella sua dottrina sospettosamente soggettiva dell'opera d'arte completa senza la concretizzazione materiale². Sono stato tentato di disturbare la brillante semplicità del suo circolo di "distinti" spirituali con una biforcazione. Ho suggerito che tra la tecnica dell'artista e la sua creazione immaginativa vi sia un legame analogo alla relazione tra l'azione morale e il suo antecedente economico³. Se ho ragione, non è completamente futile tentare di graduare filosoficamente periodi o tipi di creazione artistica, o ancora le arti stesse, anche se dobbiamo francamente ammettere che la costruzione filosofica su queste basi non può mai elevarsi interamente al di sopra della classificazione empirica con tutte le sue ambiguità dovute alle contingenti intersezioni.

Alle spalle degli ultimi idealisti appare in lontananza la gigantesca figura di Hegel come molto di più del loro sfondo o del loro punto di partenza. Vi sono molti modi di porre in relazione la posizione di Hegel con la loro. Si potrebbe, forse, operare il confronto tra gli idealisti secondo il grado con cui essi separatamente hanno creduto possibile rendere esplicita l'immanenza nell'esperienza umana di una totalità di spirito che allo stesso tempo la trascende, ma per noi potrà essere più utile operare un approccio dal di fuori dell'idealismo esplicito.

Ogni filosofia che riconosca il valore intrinseco come razionale è per logica costretta, io credo, a sostenere in qualche grado il concetto di un Assoluto monistico. Nel pensiero pre-hegeliano possiamo a ragione rinvenire dei poli opposti entro i cui confini tale concetto

² Vedi p. 278.

³ È soltanto un suggerimento.

trova varie attuazioni: (1) le Forme Platoniche quali entità completamente trascendenti come Kant ritiene che siano, e (2) le Idee e l'Ideale della ragion pura nella filosofia dello stesso Kant, considerando le seconde rozzamente come il concetto di ciò che è assolutamente auto-condizionato o, come Kant preferisce con prudenza affermare, l'incondizionato. Platone considera le Forme pienamente reali e pienamente conoscibili, mentre Kant sostiene che l'incondizionato sia inconoscibile, e che sia semplicemente un concetto regolativo e non costitutivo, sebbene indispensabile, nell'esperienza umana. Senza dubbio si può dire che Kant sbaglia nell'interpretare le Forme Platoniche come del tutto trascendenti, ma queste due posizioni esprimono perfettamente il dilemma: qualsiasi tentativo di caratterizzare direttamente l'Assoluto lo denatura inevitabilmente. Qualsiasi predicato applicato ad esso limita un soggetto che è *ex hypothesis* infinito. Infatti, l'Assoluto è rivelato solo nell'esperienza umana, ma l'esperienza umana fornisce solo predicati finiti. Se, per esempio, si dice che l'Assoluto è "uno", non vi è evidentemente nessuna risposta alla domanda, "uno che cosa?". D'altra parte, se l'Assoluto è considerato come nient'altro che un concetto regolativo entro l'esperienza umana, questo concetto non potrà essere criticato. Infatti, una semplice idea o un ideale che non è oggetto e si rivendica il diritto di riferirsi a (essere il puro pensiero di) un Assoluto (o, nella terminologia Kantiana, una cosa in sé) che *ex hypothesis* non può essere conosciuta, non potrebbe avere alcuna autorità di regolare. Se non è costitutiva in alcun modo è nulla e vuota.

La soluzione hegeliana è di affermare che riconoscere un limite è già averlo superato; che l'infinito deve essere conosciuto conoscendo il finito e il reale conoscendo l'apparente, in quanto il finito e l'apparente non potrebbero essere conosciuti altrimenti. Il reale e l'infinito sono genuinamente immanenti e costitutivi nell'apparente e nel finito, ed è compito della filosofia di rendere progressivamente esplicita l'immanenza del trascendente (o, viceversa, l'aut-trascendenza del finito), finché logicamente, l'antitesi del finito e dell'infinito, o dell'apparente e del reale, è cancellata. Pertanto, per Hegel la filosofia deve rivelare un universo di attività in fasi logicamente sviluppantesi di progressiva auto-trascendenza. In che misura Hegel crede che il suo sistema dialettico abbia raggiunto il risultato della sintesi di finito ed infinito attraverso la cancellazione della loro antitesi è un problema a cui mi sono sforzato di dare una soluzione in *A Study of Hegel's Logic*. Qui è al di là del nostro campo, ma, certamente Hegel ha molta più fiducia nella possibilità di una positiva

costruzione filosofica di quanto abbiano gli idealisti britannici che lo hanno seguito. Il principale risultato conseguito da F.H. Bradley, oltre il suo criticismo distruttivo degli empiristi britannici contemporanei, fu, forse, l'affermazione del concetto di verità come coerenza. La "coerenza" di Bradley diviene una cosa a mezza strada - indispensabile per lo studente come lo è un rifugio per la notte per lo scalatore che sta scalando una vetta delle Alpi - tra la concezione della verità come corrispondenza e della verità come storicità conseguita nell'auto-trascendenza.

Che io mi sia rifatto molto allo Hegel in questi ultimi capitoli sarà abbastanza evidente. Non ho dubbi che il suo sistema sia più vero nel suo significato specifico di *Wahrheit* di qualsiasi cosa che i suoi successori, simpatetici od ostili, abbiano conseguito; ma la filosofia, come Hegel sa bene, anche se qualche volta lo dimentica, è tanto il prodotto quanto la critica del proprio tempo, e qualsiasi rivendicazione che potrebbe fare per una soluzione definitiva è *a priori* assurda. Se si contempla la filosofia di Hegel come un sistema finito essa rivela subito non il carattere definitivo bensì limitato. Non seguirò, apprestandomi alla conclusione di questo libro, Hegel anche nel tentativo di presentare il pensiero filosofico come esso stesso la forma suprema ed onnicomprensiva del valore intrinseco, la fase più alta di quell'attività auto-cosciente in cui il valore intrinseco consiste. Una simile posizione può sembrare non solo hegeliana, ma implicita in ciò che ho detto finora, e forse, nonostante la debolezza di tanto umano filosofare, non è del tutto insostenibile. Tuttavia, ciò che rimane nella mia mente dopo un certo studio di Hegel e dei suoi successori idealisti non è tanto la dettagliata articolazione di un sistema unitario quanto due convinzioni alle quali torno continuamente. La prima è che nessun argomento di indagine si rivela all'intuizione filosofica tranne che in termini di una specie di serie in sviluppo o *Stufenleiter*. Su tale presupposto Aristotele costruisce e sintetizza il suo universo applicando un'analisi che essa stessa ascende in tre gradi di complessità in sviluppo: materia e forma con i loro rispettivi correlati potenza ed atto, causazione quadruplici, processo temporale ed attività continua. È una semplice, sebbene molto evidentemente incompleta, interpretazione dell'universo aristotelico in termini di auto-coscienza, e un considerare la dialettica di Hegel come un tentativo incomparabilmente sottile e potente di definire la triplice analisi di Aristotele.

Hegel, come Aristotele, ha fornito un sistema che, almeno *prima facie*, rivendica effettivamente un carattere definitivo. Si è scontrato

con molti abusi commessi da critici, i quali hanno capito che il criterio di verità con cui richiede di essere giudicato non è la corrispondenza né la coerenza interna, ma la storicità. Ciononostante la seconda convinzione che lo studio dell'idealismo mi ha lasciato è una sfiducia nel sistema filosofico a meno che non sia esplicitamente offerto nella forma, come sostiene Collingwood, di un rapporto temporaneo. Sono sempre consapevole di quell'ambiguo dualismo nell'esperienza umana che allo stesso tempo la rende ciò che è e le nega la piena realtà della sua natura, quella contraddittoria persistenza nella contingenza del pensiero dell'uomo che ne fa un'attività che procede a fatica e contemporaneamente lo condanna ad un successo incompleto e a quella conoscenza critica del proprio fallimento che è inspiegabile su qualsiasi ipotesi positivista. Riflettendo sul sistema di Hegel, riconosco che non si può dopotutto, nel considerare i possibili criteri di verità, semplicemente rifiutare l'esattezza che si basa sulla corrispondenza in favore della coerenza⁴, né si può del tutto sostituire la hegeliana *Wahrheit* con la mera coerenza. Piuttosto ci sono tre fasi nel concetto della verità umana così che la prima persiste non pienamente assorbita nella seconda, allo stesso tempo nascondendo e servendo, e similmente la seconda nella terza. Di conseguenza, mi vedo meno incline a tentare di porre un sistema contro l'altro che a scegliere questo o quel concetto di serie in sviluppo da questo o quel filosofo e vedere se sembra sopportare l'intuito quando è applicato come un metodo in un dato campo d'esperienza.

Può darsi che ciò sia pura e semplice debolezza. Il mondo ha un profondo bisogno di uno sviluppo nuovo e sinceramente positivo del pensiero speculativo, ma ciò si verificherà soltanto - e al momento non riesco a vedere nessun segno sicuro del suo avvento - con un nuovo e genuino avvento dello spirito umano, che nella sua prima forma non sarà filosofico. Una nuova filosofia, come ho detto, è tanto il prodotto quanto la critica del proprio tempo. La recrudescenza dell'empirismo è un sintomo della generale impotenza filosofica che ci affligge tutti. Sono anch'io, dunque, come molti migliori filosofi, dopotutto contaminato dagli errori che cerco di combattere? Sto anch'io scivolando con i contemporanei verso l'anarchia e la disperata accettazione della filosofia come un semplice metodo di analisi applicabile indifferentemente a qualsiasi contenuto? Nel complesso credo di no. Senza dubbio ho riassunto molto, ma senza fare grosse

⁴ Se potessimo, la scienza non sarebbe la privazione del valore, ma la sua semplice assenza.

omissioni. Confesso apertamente questo difetto, che eliminerei se potessi, ma ripudierei l'accusa di pura reazione negativa. Verso la conclusione di un precedente lavoro adombra la concezione dell'esperienza umana quale auto-trascendenza incompleta, presentandola come un atteggiamento raggiunto attraverso la critica di Hegel⁵. Lo definii una tattica piuttosto che una posizione, un metodo di diagnosi più che una soluzione⁶. Non è, tuttavia, un semplice metodo: implica quantomeno la concezione generale della loro natura e del mondo in cui vivono che gli uomini di normale equilibrio hanno sostenuto dall'inizio della civilizzazione. Ma cerco di far pressione su di essa qua e là perchè anche nel suo aspetto negativo mi sembra vi sia in essa qualcosa che rimane e che deve sopravvenire all'età contemporanea. Sono convinto che essa sia non solo l'unico punto di partenza possibile teoreticamente da cui la speculazione filosofica possa avanzare senza naufragare sicuramente, ma anche il dilemma che da sempre, mette gli uomini nelle condizioni di filosofare. Di conseguenza non mi importa se sono ritenuto o fuori moda o eclettico. Da un lato, niente può sostituire il pensiero nuovo, ed i grandi sistemi del passato non si rivelano utili per noi così come sono. Ci possono solo fornire le armi per una nuova battaglia col dilemma umano; armi che anche esse, sebbene indispensabili, avranno inevitabilmente bisogno di essere riadattate appena i vecchi problemi cambiano forma in nuovi contesti. D'altro lato, i metodi sono momenti costitutivi dei sistemi del passato e non ci possono essere utili per nulla se non funzioneranno in nuovi contesti se non li abbiamo già capiti nei contesti in cui sono stati prima concepiti. Per conquistare ciò che i maestri di filosofia hanno da offrire, un uomo deve prima immergersi nelle loro opere principali. Felice di essere in contatto con la grandezza, deve predisporre alla lettura con simpatia e con immaginazione storica prima di passare alla critica che è lo scopo della sua lettura. Smarrirà semplicemente la sua strada se tenta una scorciatoia nei compendi o nelle convenzionali storie della filosofia. Queste per se stesse lo porteranno fuori strada con le loro astrazioni e i loro frammenti. Farà meno strada se non fa altro che strappare (o ad ottenere che l'insegnante strappi per lui) detti famosi, dai contesti cui appartengono, e cercare di sottoporli a "potenti tecniche logiche".

All'inizio del secolo ciò sarebbe sembrato un luogo comune

⁵ Vedi *A Study of Hegel's Logic*, capitolo XIX - XXII.

⁶ *Ivi*, p. 367.

troppo trito per meritare nuova menzione nella stampa. Ogni insegnante di filosofia faceva tale ammonimento una volta sola ai suoi alunni. Ma la moda è cambiata. Platone accusa i Sofisti di corrompere i giovani col male. Nessuno potrebbe con ragione fare questa accusa ai nostri rispettabili insegnanti trogloditi di filosofia, ma da pochi anni a questa parte la filosofia britannica è divenuta nell'educazione un disastro ancora più grande, anche perchè è stata fondamentalmente anti-storica. Nessuno studio ha un valore educativo molto elevato se non costringe ad un contatto critico ma simpatetico con i grandi maestri di un importante argomento, insegnando ai giovani diligenti non solo a pensare ma anche ad essere un pò saggi. Il prestigio delle *Literae Humaniores* una volta si fondava sulla convinzione largamente diffusa che ciò fosse quello che i "I Grandi" di tutte le altre scuole finali ad Oxford raggiunsero, e i loro colleghi di Storia Antica permisero che gli insegnanti di filosofia condividessero il grande credito, perchè molto spesso riconoscevano e rispettavano in loro e il saggio e l'esperto. Più di una volta negli ultimi anni i Grandi esaminatori dei Greci hanno, con la più evidente ingenuità, lamentato nelle loro relazioni che i candidati tendevano a trattare le opere di Platone e di Aristotele solamente di interesse antiquario. Che cos'altro si potrebbe aspettare se non il più puro campanilismo intellettuale dagli alunni da una piccola minorità dissidente degli attuali professori di filosofia di Oxford? Fu Professor Ryle a coniare la frase "paleontologia filosofica". Gli esaminatori avevano forse sperato che i candidati avrebbero ripulito, come i passeri che beccano lo sterco del cavallo in cerca di avena, gli scritti dei "maestri dell'umanità" in cerca di rudimentali enigmi linguistici e logistici, e probabilmente i giovani lo hanno trovato tedioso⁷. Ciò sarebbe poco per un rimprovero. Parlando della storia ordinaria, G.M.M. Trevelyan scrisse: << Ciò che sappiamo è davvero una parte infinitamente piccola di ciò che è stato; ma è tutto ciò che c'è rimasto ora; e con essa possiamo ancora con l'immaginazione sfuggire alla sentenza pronunciata contro ognuno

⁷ Prima, quando ad un candidato del Greats di cui non si riusciva a stabilire la classe in base agli scritti veniva dato un lungo 'evviva' in filosofia, di abitudine gli esaminatori di Storia Antica erano presentati al colloquio. Il loro interesse per la filosofia era rimasto, ed il loro giudizio sulla prova del candidato spesso era di valore. Ora da informazioni sicure so che ciò avviene raramente. Chiaramente per loro la filosofia o è uno che specialismo ristretto che hanno lasciato senza riluttanza una volta terminati gli studi, o, se appartengono ad una più vecchia generazione, qualcosa cos' alieno da ciò che hanno imparato da essere intelligibile.

di noi al momento della nascita, che non sarebbe andato molto avanti nei suoi pochi anni, col suo ristretto circolo, che sembra così ampio, di moderni pensieri e vedute e suoni >>⁸. Si applichino tali parole, *mutatis mutandis*, alla filosofia e si rivelano doppiamente vere, in quanto la nostra eredità di scritti filosofici del passato è ricca. Alla scienza non si addicono. Vecchie teorie in fisica o in matematica sono, del tutto naturalmente e giustamente, ancora più fuori moda dei loro prodotti pratici. Rimangono sui loro scaffali presi in minore considerazione dei vecchi astrolabi, o delle motociclette del 1890, che almeno suscitano un leggero interesse per la storia sociale quando vengono fuori per un rally e una gita a Brighton. In ciò la scienza non perde nulla. Nella scienza i problemi possono essere risolti e messi da parte, ma in filosofia no, e portare la filosofia al livello della scienza pr tale rispetto significa affermare che la maggior parte dei suoi problemi non è mai esistita veramente. Nessun'altra epoca se non la nostra avrebbe potuto considerare il resoconto di Mr. Russell dei grandi pensatori nel suo lavoro intellettuale scritto soprattutto per denaro, *The History of Western Philosophy* come seria conoscenza storica, nè salutare col rispetto e non col ridicolo un'opera basata su una tale ampia ignoranza e fraintendimento come *The Open Society and its Enemies* di Dr. Popper. Può essere stato arrogante da parte di Aristotele definire i suoi predecessori aristotelici balbettanti, e da parte di Hegel ritenere le principali filosofie del passato come momenti assorbiti e trascesi nel suo sistema; ma la conoscenza del loro valore nei grandi uomini a volte supera la loro modestia, e Aristotele e Hegel hanno non solo letto e meditato profondamente sulle opere dei loro predecessori, ma sono stati anche rispettivamente il primo e l'ultimo grande storico della filosofia. Il loro orgoglio impallidisce fino a diventare umiltà rispetto alla presunzione di quelli che affermano che i saggi del passato dicono in gran parte delle assurdità (perchè non è quello il modo di parlare), e offrono ai loro epigoni fuori moda un corso di psico-terapia, un filosofico lavaggio del cervello, per liberarli dai complessi di ansia dovuti alla lotta contro pseudo-problemi.

Da poco i nostri scrittori di opere filosofiche hanno un pò migliorato le loro maniere. I primi positivisti logici dicevano che il povero schiavo di Platone era stato liberato dalle catene ed aveva sposato la figlia del padrone. I loro successori sono un pò sconcertati, meno fiduciosi, e di conseguenza più civili. Appare persino sull'ultima

⁸ *England under the Stuarts*, pagg. 516-7

pagina di *Philosophical Analysis* di Mr. Urmson una frase che oggi ha un accento quasi arcaico: << i grandi, eterni libri di filosofia >>. *Lateat scintillula forsan*. Ciononostante, se al momento avessi un figlio intelligente che venisse ad Oxford, non me la prendereì se si allontanerebbe da tutte e tre le *Honour Schools* che trattano filosofia, persino da *Greats*.

INDICI

INDICE DEI NOMI

A

ADRIAN, LORD, p. 110.
 ANASSAGORA, p. 78.
 ARISTOTELE, p. 8-12, 16-18, 54,
 67, 68, 74-78, 93, 94, 159, 161,
 185, 187, 188, 194, 248, 254,
 265, 290, 293, 294.
 AYER F., p. 17,174.

B

BACON F., p. 80.
 BEETHOVEN, p. 39, 268.
 BENTHAM J., p. 94, 98.
 BERGSON, p. 137.
 BERKELEY G., p. 84, 85, 143.
 BOSANQUET B., p. 200, 202, 240
 241, 287.
 BRADLEY F., p. 108, 201, 228-231,
 237, 287, 290.
 BRENTANO, p. 144.
 BRIDGES R., p. 244.
 BUTLER S., p. 68.

C

CARNAP R., p. 17, 175-178.
 CARROLL L., p. 195.
 CHURCHILL W., p. 95.
 COLERIDGE, p. 44.
 COLLINGWOOD R.G., p. 272-291.
 COMTE, p. 79.
 CROCE B., p. 5, 14-16, 25, 40,
 53, 54, 278, 279, 288.

D

DESCARTES, p. 183.

DEWEY V J., p. 102.

E

ELIOT T.S., p. 48.
 EUCLIDE, p. 117, 118.

F

FRANCHINI R., p. 5-7.
 FRANK T., p. 7.
 FREUD S., p. 152, 153, 264.

G

GALILEO, p. 67.
 GREEN T.H., p. 86.

H

HEATH P.L., p. 192.
 HEGEL G.W.F., p. 8, 9, 12-14, 19,
 103, 112, 137, 173, 226, 230, 231,
 248, 249, 268, 288, 291, 294.
 HERBERT G., p. 48.
 HOBBS T., p. 16, 53, 80, 85, 270.
 HOLBACH BARON von, p. 88.
 HUME D., p. 82, 85-94, 97-99,
 102, 103-107, 110, 117, 127, 137,
 143, 156, 160, 162, 199, 205, 215.

I

IPPOCRATE, p. 76.

J

JAGER, p. 11.
 JAMES W., p. 101, 102, 136,
 147, 152, 154.
 JOSEPH H.W.B., p. 259.
 JOYCE J., p. 44.

K

KANT J., p. 13, 14, 63-65, 72,
 87, 107, 133, 138, 173, 184, 239,
 240, 252, 289, 290.
 KEPLERO J., p.141.

L

LEIBNIZ G. W., p. 149, 168.
 LOCKE J., p. 80-88, 103, 106,
 117, 118, 156.
 LUCREZIO, p. 270.

M

MARX KARL, p. 103, 104.
 MILL J.S., p. 104, 161, 162,
 253.
 MILTON, p. 32.
 MOORE H., p. 35
 MOORE G.E., p. 6, 112.
 MOZART W. A., p. 281.
 MUIRHEAD J.H., p. 253.
 MURE G.R.G., p. 5-12, 14, 16-18, 20, 21

N

NEWTON I., p. 72, 73, 183.

O

OCCAM G., p. 49, 80, 120, 119, 121,
 135, 139, 167, 178, 242.
 OMERO, p. 36
 ORWELL G., p. 31

P

PAVLOV I.P., p. 111, 124
 PEANO G., p. 162.
 PEIRCE C.S., p. 101.
 PENFIELD W., p. 110.
 PICASSO P., p. 40.
 PINDARO, p. 43.
 PLATONE, p. 8-11, 32, 33, 66,
 79, 80, 88, 95, 112, 133, 145, 150,
 151, 169, 170, 200, 219, 226, 259,
 268, 282, 287, 293, 294.
 POPE A., p. 38.
 POPPER K., p. 10, 292.
 PRICE H., p. 82.
 PRICHARD H.A., p. 169, 252-262.

R

REID THOMAS, p. 88.
 RENOIR A., p. 34.
 RUSSEL B., p. 17, 67, 102,
 113-121, 129-139, 143-156,
 162-170, 174-181, 183, 198, 200,
 211, 212, 222-224, 227-230, 237,
 294.
 RYLE G., p. 17, 181-191, 199,
 296.

S

SCHRÖDINGER E., p. 69, 70.
 SHAKESPEARE W., p. 38, 39, 277,
 296.
 SHELLEY P.B., p. 47.
 SHERRINGTON Ch., p. 110.
 SMITH A., p. 93.
 SOCRATE, p. 10, 11, 150, 151.
 SOFOCLE, p. 38.
 SPINOZA, p. 282.
 STEBBING L.S., p. 161.
 STOUT G.F., p. 108.
 STRAWSON F.P., p. 194.

T

TENNYSON, p. 38.
THOMAS D., p. 44.
TREVELYAN G.M., p. 293.

U

URMSON J.O., p. 178, 294.
UTRILLO M., p. 280.

W

WATSON J.B., p. 111.
WEITZ M., p. 121.
WHITEHEAD A. N., p. 245.
WITTGENSTEIN L., p. 17, 112,
171-175, 194-198, 206.

INDICE

Introduzione.....	pag	5
<i>Prefazione</i>	"	27

SEZIONE I

LE RADICI DELLA FILOSOFIA BRITANNICA CONTEMPORANEA

CAPITOLO I - L'epoca in cui viviamo.....	pag	31
CAPITOLO II - Il fondamento dell'azione economica.....	"	53
APPENDICE - Il valore e le moderne teorie fisiche.....	"	73
CAPITOLO III - L'età classica dell'empirismo britannico.....	"	79
CAPITOLO IV - Empirismo intermedio.....	"	101

SEZIONE II

LA FILOSOFIA ANALITICA

CAPITOLO V - L'atomismo logico e la mente (I)	"	117
CAPITOLO VI - L'atomismo logico e la mente (II)	"	135
CAPITOLO VII - Logica, linguaggio e il declino dell'atomismo logico.....	"	159
CAPITOLO VIII- Analisti in ritirata.....	"	181

SEZIONE III

IL VALORE.

CAPITOLO IX - Il valore: Lineamenti generali.....	"	211
CAPITOLO X - Il valore ed il dualismo dell'esperienza umana... ..	"	233
CAPITOLO XI - L'eticità.....	"	251
CAPITOLO XII - L'esperienza estetica.....	"	269
CAPITOLO XIII- Filosofia.....	"	287
<i>Indice dei nomi</i>	"	299

FINITO DI STAMPARE
NEL DICEMBRE 1990
CON I TIPI
CECOM SNC
BRACIGLIANO (SA)

L'opera qui tradotta dall'inglese per la prima volta in italiano è una severa critica rivolta al neo-empirismo da un neo-hegeliano britannico, G. R. Mure, che è un fedele ma attento discepolo di Hegel. Come si può agevolmente leggere nell'introduzione, G. R. Mure ha avuto il merito di tener desto fino ai giorni nostri l'interesse per il filosofo tedesco. E non è cosa da poco se si considera che l'ambiente culturale nel quale l'opera di Mure va ad a gire è per tradizione *empiricistally minded*, empirista. Il suo amore per la scuola avversaria, il neo-empirismo, si sce di sviluppare nelle dense pagine di qu delle figure più rappresentative del campo avve Wittgenstein, Ayer, per fare qualche nome ca professionale gli impediscono di parlare onosce le dottrine. Per cui nel raccoman non possiamo fare altro che ripetere le sig Franchini: «Non si può dire che la sostanz gine del Mure siano fatte per deluderci: int bertà spirituale che la stessa casa editrice pali opere di Moore e di Wittgenstein ospit ne rappresenta una serrata critica e in cer tie: e (...) a qualche nostro lettore (...) non mancherà di far una certa impressione la severità perfino eccessiva con cui il rettore di un vecchio e glorioso *College* giudica i docenti attuali di Oxford (...)».

3308

Prezzo L. 32.000