

## La filosofia e il suo passato

Collana diretta da Giuseppe Micheli e Gregorio Piaia



Gaetano Rametta

La metafisica di Bradley  
e la sua ricezione nel pensiero  
del primo Novecento

CLEUP Editrice – Padova

Prima edizione: dicembre 2006

ISBN 88-6129-044-2

© Copyright 2006 by CLEUP sc  
“Coop. Libreria Editrice Università di Padova”  
Via G. Belzoni, 118/3 – Padova (Tel. 049/650261)  
[www.cleup.it](http://www.cleup.it)

Tutti i diritti di traduzione, riproduzione e adattamento,  
totale o parziale, con qualsiasi mezzo (comprese  
le copie fotostatiche e i microfilm) sono riservati.

In copertina: RAFFAELLO, *La filosofia*  
(Palazzi Vaticani, Stanza della Segnatura)

# Indice

*Premessa*.....9

## **PARTE PRIMA**

### **Le linee di fondo della metafisica di Bradley**

1. La critica delle relazioni .....13

    1.1 *Due tipi di qualità* .....13

    1.2 *La sostanza e i suoi accidenti* .....18

    1.3 *Relazioni e termini* .....23

2. La concezione della realtà.....37

    2.1 *Verso un criterio assoluto*.....37

    2.2 *Coerenza, inclusività, totalità* .....42

    2.3 *L'Assoluto come esperienza integrale. Il "feeling"* .....45

    2.4 *Pensiero, verità e giudizio* .....55

    2.5 *Centri finiti e pluralità del mondo*.....64

    2.6 *Questioni aperte* .....80

## PARTE SECONDA

**Alcuni aspetti della ricezione di Bradley  
nel primo Novecento**

3.	Royce, Bradley e il problema dell'uno e dei molti .....	89
	3.1 <i>Le concezioni dell'essere</i> .....	90
	3.2 <i>Il "Saggio complementare"</i> <i>e il problema di Bradley</i> .....	109
4.	Il confronto col Pragmatismo .....	129
	4.1 <i>Verità e pratica in Bradley</i> .....	129
	4.1.1 <i>Verità come corrispondenza</i> <i>o verità come efficacia?</i> .....	129
	4.1.2 <i>Che cos'è "practice"?</i> .....	133
	4.1.3 <i>Vari tentativi di subordinare</i> <i>la verità alla pratica</i> .....	141
	4.2 <i>La risposta di James</i> .....	146
	4.2.1 <i>Pragmatismo e umanismo</i> .....	146
	4.2.2 <i>Copiare e corrispondere.</i> <i>Alcune precisazioni</i> <i>sulla posizione di Bradley</i> .....	155
	4.3 <i>Verità come differenza nell'identità: l'immanenza</i> ...	166
	4.3.1 <i>La contro-replica di Bradley</i> .....	166
	4.3.2 <i>Il pluralismo dell'immanenza</i> .....	176
	4.4 <i>La polemica continua</i> .....	182
	4.4.1 <i>Pragmatismo in senso ampio</i> .....	182
	4.4.2 <i>Pragmatismo in senso stretto</i> .....	189
	4.5 <i>La questione dell'esperienza</i> .....	192
	4.5.1 <i>Bradley e la "Pure Experience" di James</i> .....	192
	4.5.2 <i>L'esperienza immediata e</i> <i>la sua impossibile mediazione</i> .....	204
	4.6 <i>Un nuovo interlocutore</i> .....	212
	4.6.1 <i>L'intervento di Dewey</i> .....	212
	4.6.2 <i>La replica di Bradley</i> .....	222

5.	Russell, Bradley e la teoria monistica della verità .....	231
5.1	<i>Le obiezioni di Russell alla teoria monistica</i> .....	232
5.2	<i>Monismo e relazioni interne</i> .....	254
5.3	<i>Stout e la coerenza</i> .....	277
5.4	<i>Realtà e coerenza nella replica di Bradley</i> .....	287
6.	Il giovane Eliot interprete di Bradley .....	299
6.1	<i>Il reale e l'immaginario</i> .....	299
6.2	<i>Centri finiti e monadologia</i> .....	315
	<i>Bibliografia delle opere citate</i> .....	333
	<i>Indice dei nomi</i> .....	341





## Premessa

Questo lavoro costituisce il primo risultato di una ricerca sugli sviluppi della tradizione di pensiero idealista e trascendentale a cavallo tra Otto e Novecento. La figura di Bradley è indagata come momento emblematico di ripresa, e al tempo stesso d'irreversibile dissoluzione, del progetto dominante nell'idealismo tedesco di costruire una filosofia come sistema della scienza. Tale prospettiva spiega il frequente confronto tra la posizione di Bradley e quella dei grandi esponenti della filosofia classica tedesca, primo fra tutti Hegel. Ma questa è solo una parte della storia. Altrettanto importante è apparsa l'indagine sugli indirizzi di pensiero che hanno trovato nel confronto col pensatore di Oxford elementi fondamentali di articolazione e di critica. Bradley emerge così come punto d'incrocio di alcuni tra i dibattiti più significativi che hanno caratterizzato la filosofia del primo Novecento. Abbiamo insistito nel focalizzare l'attenzione su singole figure e momenti di confronto, perché ci è parso che questo potesse meglio contribuire a rappresentare la vivacità e la portata delle questioni allora e forse, in parte, ancora oggi sul tappeto in rapporto alla determinazione del compito e dello stile di un pensiero filosofico.

La prima parte del volume traccia le strutture portanti della metafisica di Bradley concentrandosi sul grande “saggio metafisico” *Apparenza e realtà*. La seconda parte riprende l’indagine dei problemi centrali della metafisica di Bradley, ma inquadrati stavolta attraverso il prisma di alcuni tra i suoi interlocutori più originali e intelligenti. Non ci è parso il caso di presentare “conclusioni” di sorta perché ciò avrebbe tradito lo spirito con cui la ricerca è stata condotta.

Alcuni piccoli ringraziamenti prima di lasciare il testo al suo cammino “senza padre”. Innanzitutto agli amici e collaboratori del seminario su “Idealismo e filosofia trascendentale negli sviluppi del pensiero europeo tra Otto e Novecento”, che coordinano nell’ambito della Scuola di dottorato in filosofia dell’Università di Padova. Le discussioni con loro hanno rafforzato l’idea che valesse la pena mettere in forma alcuni momenti di una ricerca condotta per quanto possibile in comune. Un sentito ringraziamento vorrei esprimere alla sig.ra Sue Killoran, bibliotecaria dello Harris Manchester College di Oxford, e alle sue collaboratrici per la gentilezza e sollecitudine con cui hanno messo a mia disposizione alcuni materiali indispensabili alla ricerca. *Last but not least*, un grazie amichevole e cordiale rivolgo ai colleghi Giuseppe Micheli e Gregorio Piaia per aver voluto ospitare il presente volume nella collana da loro diretta.

PARTE PRIMA

Le linee di fondo  
della metafisica di Bradley



# 1. La critica delle relazioni

## 1.1 Due tipi di qualità

Bradley presenta la sua critica all'idea di relazione nei primi tre capitoli di *AR*. Sono certamente le parti più discusse della sua opera, ma sono anche i capitoli che lo stesso Bradley ritiene decisivi per comprendere appieno il seguito della sua argomentazione. Benché esistano delle ottime trattazioni di questa problematica anche in italiano,<sup>1</sup> siamo dunque costretti a iniziare l'esposizione della struttura fondamentale della metafisica di Bradley da questo argomento.

Nel primo capitolo di *AR*, che s'intitola *Qualità primarie e secondarie*,<sup>2</sup> Bradley riprende la celebre distinzione di matrice lockeana, per mostrare come essa sia insostenibile. Egli presenta fin da subito un tratto caratteristico del suo modo di argomentare, costituito dal tentativo di condurre a estrema rigorizzazio-

<sup>1</sup> Cfr. D. Sacchi, *Unità e relazione. Studi sul pensiero di F.H. Bradley*, Vita e Pensiero, Milano 1981 (in part., pp. 5-23); P. Basile, *Russell e il problema delle relazioni nella filosofia di Bradley*, "Rivista di filosofia", vol. XC, n. 3 (dic. 1999), pp. 391-416.

<sup>2</sup> *AR*, pp. 9-15/149-156.

ne logica le posizioni di volta in volta indagate, per vagliarne la consistenza interna alla luce del principio di non-contraddizione. Qualora la posizione in questione, sviluppata in tutte le sue conseguenze, manifesti contraddizioni interne che non sono più suscettibili di essere risolte, diventa inevitabile abbandonarla come insostenibile. Questo metodo, che attirerà le critiche di William James,<sup>3</sup> è utilizzato da Bradley non per l'amore di un virtuosismo logico fine a se stesso, ma per trarre conseguenze sul piano della metafisica.<sup>4</sup> Infatti, poiché il pensiero è parte della realtà, risulterebbe contraddittorio attribuire irrilevanza a ciò che esso dimostra nei confronti della realtà stessa. Poiché però la realtà, per Bradley, è inseparabile dall'esperienza, è proprio nell'esperienza che il pensiero trova un criterio per riempire di contenuti il principio altrimenti astratto di una coerenza puramente formale.

Sono questioni su cui torneremo, ma che andavano anticipate per non cadere vittime di un'apparenza di formalismo, che potrebbe cogliere il lettore fin dalle prime pagine di *AR*. Il riferimento all'esperienza, d'altra parte, è implicito fin dal primo capitolo, poiché l'argomento delle qualità primarie e secondarie era servito alla tradizione empiristica per distinguere tra due strati dell'esperienza. L'esperienza sensibile e la sua multiforme pienezza qualitativa costituiscono il mondo afferrato tramite i nostri sensi, che proprio per il carattere soggettivo e variabile di questi non consente di pervenire a verità oggettivamente e universalmente valide. Per attingere queste ultime, è necessario abbandonare l'esperienza sensibile come apparenza, e arrivare a uno strato più profondo, costituito dalle relazioni di tipo geo-

<sup>3</sup> Cfr. *infra*, cap. 4, nota 16.

<sup>4</sup> Già in sede introduttiva Bradley accoglie la definizione corrente di "metafisica", secondo la quale essa significa "il tentativo di conoscere la realtà di contro alla semplice apparenza, oppure lo studio dei primi principi e delle verità ultime, o ancora lo sforzo di comprendere l'universo non semplicemente in modo frammentario ma considerandolo in qualche modo come un tutto" (*AR*, p. 1/137). Possiamo dire che Bradley tenti, col suo lavoro, di soddisfare tutti e tre questi compiti, anche se il terzo per lui viene ad assumere una rilevanza particolare. Per una introduzione complessiva, cfr. W. J. Mander, *An Introduction to Bradley's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994.

metrico-matematico sussistenti tra gli aspetti quantitativi della realtà. Solo questi ultimi costituiscono la realtà nella sua oggettività; solo essi, dunque, possono essere utilizzati per costruire una scienza della natura in grado di spiegarci le leggi che governano l'esperienza.

Così Bradley traduce la filosofia dell'empirismo in rapporto alla distinzione tra qualità primarie e secondarie.<sup>5</sup> Mostrando però che anche le qualità primarie, a cui l'empirismo attribuiva significato oggettivo, risultano solcate da contraddizioni insuperabili, egli declassa pure queste ultime al livello di mera apparenza. Questa conclusione è assai importante non solo per marcare la differenza tra Bradley e l'empirismo, ma anche per distinguere la sua posizione dall'idealismo di T. H. Green. Secondo Green, infatti, il limite dell'empirismo lockeano e di quello humeano consiste nel non riuscire a rendere ragione delle relazioni che costituiscono la struttura portante della realtà. È dunque necessario, per Green, oltrepassare l'empirismo, non per abbandonare il terreno delle relazioni, ma per salvaguardare le relazioni nel loro significato oggettivo in rapporto alla costituzione della realtà. D'altra parte, dopo Kant risulta impossibile intendere per oggettività una realtà separata e indipendente dalla mente del soggetto. "Oggettiva" sarà piuttosto quella realtà che la mente costituisce, kantianamente, attraverso l'impiego di categorie universalmente valide appunto perché basate sulla struttura a priori dell'autocoscienza. L'esperienza viene così salvaguardata come insieme di fenomeni ordinati e correlati l'uno all'altro da rapporti di necessità, che trovano il loro fondamento non in una realtà dogmaticamente assunta come sussistente in sé, ovvero indipendentemente dal soggetto, ma nelle forme a priori della conoscenza in quanto fondate e prodotte dall'"io penso" dell'appercezione trascendentale. Green però pensa di dover andare oltre Kant, per eliminare la possibilità di un ulteriore relativismo, che potrebbe inficiare la teoria della co-

<sup>5</sup> "(...) siccome si può avere la sensazione senza l'oggetto e l'oggetto senza la sensazione, l'una non può in alcun modo essere una qualità dell'altro. Le qualità secondarie sono quindi apparenze provenienti da una realtà che in se stessa non ha altra qualità che l'estensione" (*AR*, p. 10/151).

noscenza non più a causa dei singoli individui empirici e delle loro diverse costituzioni sensibili, bensì a causa della struttura stessa della soggettività. Assumendo come principio ultimo della legalità dell'esperienza l'io penso dell'appercezione trascendentale, resterebbe comunque il dubbio che la conoscenza possa rappresentare nient'altro che un'illusione universalmente condivisa, e un dubbio di questo tipo porterebbe a negare il carattere decisivo della stessa "rivoluzione copernicana" di Kant. Per questo, Green ritiene che le argomentazioni di Kant debbano essere sostenute da un principio metafisico ulteriore rispetto all'esperienza e alla stessa soggettività trascendentale. L'autocoscienza come principio di unificazione di tutta l'esperienza diventa la "coscienza cosmica" (*world-consciousness*) di un principio eterno, che col proprio intelletto permea e sorregge l'intera esperienza, e che solo è in grado di garantire la realtà ultima di questa e delle relazioni che in essa si manifestano.<sup>6</sup>

Bradley si radica come Green nella problematica peculiare dell'empirismo. Ciò di cui si tratta di rendere ragione, è l'esperienza e solamente l'esperienza. Ma nel rendere ragione dell'esperienza Bradley si distacca sia dagli empiristi sia da Green. Per lui non si tratta di confutare l'empirismo per difendere la realtà delle relazioni, ma di mostrare che la difesa dei concetti di relazione attraverso la distinzione operata dall'empirismo tra qualità primarie e qualità secondarie non regge, e costringe dunque ad intendere anche le qualità secondarie in termini di apparenza, e non come struttura di una effettiva realtà.

<sup>6</sup> Su Green, cfr. C. Camporesi, *L'uno e i molti: l'idealismo britannico dal 1830 al 1920*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 37-42; P. Basile, *Experience and Relations. An Examination of F.H. Bradley's Conception of Reality*, Haupt, Bern 1999, pp. 9-28; A. Quinton, *T.H. Green's "Metaphysics of Knowledge"*, in W. J. Mander (a cura di), *Anglo-American Idealism, 1865-1927*, Greenwood Press, Westport-London 2000, pp. 21-31. Un inquadramento di Green all'interno della più ampia crisi che investe la cultura religiosa vittoriana a seguito del progressivo diffondersi dell'evoluzionismo darwiniano è fornito da J. W. Allard, *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics. Judgement, Inference, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, cap. I: *Faith, Idealism, and Logic*, pp. 1-23.



D'altra parte, poiché è innegabile che sia le qualità secondarie sia le qualità primarie facciano parte della nostra esperienza, si tratta di comprendere quale statuto attribuire alla nozione di apparenza. E qui sta, oltre all'insistenza sul concetto di totalità, l'altro aspetto cruciale dell'intera metafisica di Bradley. Anche le qualità primarie devono essere ricondotte all'apparenza, perché dipendono dalle relazioni in cui si trovano, e il concetto di relazione è un concetto in sé indifendibile perché contraddittorio. Ma il fatto di apparire le rende comunque parte costitutiva della nostra esperienza, e la nostra esperienza è l'unica di cui disponiamo per attribuire o negare a qualunque cosa caratteri di realtà. E dunque, risulta a sua volta contraddittorio con la struttura dell'esperienza limitarsi a rigettare come assurde le qualità e le loro relazioni. La filosofia si trova così di fronte a un compito più arduo e più difficile di quanto non sarebbe il semplice rifiuto di ciò che appare perché appare come contraddittorio. Il compito della filosofia, al contrario, diventa quello di comprendere lo statuto specifico della realtà che spetta all'apparenza, nella misura in cui l'apparenza viene esperita come in sé contraddittoria.<sup>7</sup>

Si tratta, in altri termini, non di negare la realtà dell'apparenza, ma di affermare lo statuto specifico della realtà dell'apparenza in quanto appunto strutturata a partire dalla contraddizione. La contraddizione non designa l'orizzonte dell'illusione, ma di una modalità specifica dell'esperienza e dunque della realtà. L'apparenza è la realtà, nella misura in cui quest'ultima si manifesta nell'esperienza in forma contraddittoria. Viceversa, poiché l'esperienza della contraddizione è innegabile, innegabile è la realtà dell'apparenza, poiché innegabile è il fatto della sua esperienza.

Schematicamente, le critiche alla concezione delle qualità primarie sono le seguenti: la prima rinvia alla trattazione ulteriore dell'aporia più generale che investe il concetto stesso di

<sup>7</sup> Scrive Bradley: "nulla è realmente rimosso dall'esistenza solo per il fatto di essere stato etichettato come 'apparenza'. Ciò che appare esiste, e se ne deve rendere conto" (*AR*, p. 12/153).

relazione; la seconda tenta di mostrare come l'attribuzione di una realtà esclusiva all'estensione e alle sue proprietà, per poter reclamare la realtà esclusiva dell'estensione deve mettere quest'ultima in rapporto con le qualità secondarie, però al tempo stesso non può farlo, perché altrimenti le qualità primarie verrebbero intaccate dal carattere di apparenza che lo stesso empirismo aveva attribuito alle qualità secondarie; la terza critica mostra come la relazione agli organi di senso che condannava le qualità secondarie è indispensabile anche per le qualità primarie, e dunque le stesse difficoltà delle prime riguardano anche le seconde; la quarta e ultima mostra la dipendenza dell'estensione dalle qualità secondarie, senza le quali non sarebbe pensabile e delle quali costituisce una semplice astrazione.<sup>8</sup>

## 1.2 La sostanza e i suoi accidenti

Non è possibile dunque salvaguardare l'esperienza ricorrendo alla distinzione tra qualità primarie e secondarie. La dissoluzione del concetto di qualità rende urgente una nuova ipotesi, che possa radicare le qualità, primarie o secondarie che siano, in una realtà più salda e sottratta alla dialettica contraddittoria che conduceva al loro abbandono. Si tratta ancora una volta di tornare "direttamente a ciò che l'esperienza ci offre" (*AR*, p. 16/157), per vedere se a uno sguardo più acuto possano offrirsi spiragli di soluzione fino a qui preclusi. Che cosa di più semplice, e di più conforme alla storia della filosofia, se non il tentativo di trovare il fondamento delle qualità in una "cosa" in grado di sostenerle e di porle in relazione le une con le altre? In quanto principio delle sue diverse qualità, in quanto loro supporto ontologico e, al tempo stesso, garanzia di coerenza logica per il discorso che verte sulla realtà, la "cosa" si manifesta in ve-

<sup>8</sup> "L'estensione non può presentarsi, né essere pensata, se non in unione con qualità secondarie: di per se stessa è una mera astrazione, necessaria per alcuni scopi, ma nondimeno ridicola se viene scambiata per un oggetto realmente esistente" (*AR*, p. 14/155).

ste di sostanza, di fondamento e supporto stabile, rispetto a cui le qualità si mostrano in veste di “accidenti”, cioè di proprietà che dipendono dalla natura della cosa in quanto loro sostanza.

Di qui il titolo del secondo capitolo, *Sostanza e accidente*,<sup>9</sup> in cui particolare importanza riveste l’influsso esercitato dal capitolo sulla percezione della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*. Anche la dialettica tra la cosa e le sue proprietà, tra la “sostanza” e i suoi “accidenti”, si concluderà con un esito negativo, che condurrà Bradley a mostrare come la radice dell’impossibilità di uscire dall’aporia sia costituita da una contraddittorietà strutturale e insuperabile riguardante il concetto stesso di relazione. È l’aporeticità interna di quest’ultimo che proietta i suoi riflessi sulle difficoltà che spingevano ad abbandonare la distinzione tra qualità primarie e secondarie, e che ora inficiano la soluzione tentata dalla distinzione tra la cosa e le sue qualità.

Una prima difficoltà è indicata da Bradley in riferimento alla relazione tra “essere” e “avere”. Noi possiamo dire che le qualità trovano il loro supporto nella cosa, mentre la cosa altro non è che il nodo che stringe assieme le relazioni sussistenti tra le sue diverse qualità. In questo senso allora si può dire che la cosa non tanto “è”, quanto “ha” le sue qualità. Se noi dicessimo che la cosa “è” semplicemente le sue qualità, noi dissolveremo l’unità della cosa nell’irrelata molteplicità di qualità che cesserebbero di appartenerele, e saremmo rinviati all’insostenibilità della nozione di qualità, conformemente a quanto concluso nel primo capitolo. La cosa dunque non deve essere, bensì “avere” le sue qualità, che non a caso vengono anche denominate come sue “proprietà”.

Ma che cosa significa che la cosa “ha” determinate qualità come sue “proprietà”? Per non ricadere nel problema precedente, sembra necessario distinguere la cosa dalle sue proprie-

<sup>9</sup> Il titolo originale è *Substantive and Adjective*: sul tema, cfr. D.L.M. Baxter, *Bradley on Substantive and Adjective: the Complex-Unity Problem*, in W.J. Mander (a cura di), *Perspectives on the Logic and Metaphysics of F.H. Bradley*, Thoemmes, Bristol 1996, pp. 1-24. L’autore imputa a Bradley una confusione tra essere come identità e essere come predicazione, su cui cfr. la nota seguente.

tà, ma in questo modo, separando la cosa dalle sue qualità, che cos'è che tiene assieme le qualità nella cosa, facendo di esse delle semplici proprietà? Bisogna dunque trovare il modo di ricondurre l'averè all'essere: per avere le sue proprietà come sue, la cosa deve anche "essere" queste ultime: ma per essere queste ultime senza risolversi in esse deve in pari tempo distinguersene, perché solo distinguendosi può mantenere una relazione di "proprietà" nei loro confronti. Dall'essere siamo così rimandati all'averè, e dall'averè all'essere. In termini di logica predicativa, Bradley conclude che per dire ciò che la cosa è, dobbiamo asserire di essa ciò che non è, mentre asserire di essa ciò che non è, è l'unico modo per asserire di essa ciò che è.<sup>10</sup>

Per porre fine a questo incessante rinvio dell'averè all'essere e viceversa, potremmo tentare di percorrere fino in fondo la strada della dissoluzione della cosa nelle sue proprietà, cercando di svincolare le relazioni tra le proprietà dal nodo che le stringe-

<sup>10</sup> "Insomma non sembra possibile sottrarsi all'antico dilemma secondo il quale se si predica ciò che è differente si attribuisce al soggetto ciò che esso *non* è e se si predica ciò che *non* è differente non si esprime assolutamente nulla" (AR, p. 17/158). Come ben rilevato da D. Sacchi, *Introduzione* all'ed. it. di AR, si tratta della "riproposizione del vecchio dilemma eleatico-megarico, diretto contro la forma predicativa in quanto tale: in base a questo dilemma ogni predicazione dovrebbe sfociare o nella tautologicità (e quindi nell'inutilità e nella vacuità) o nell'arbitrarietà (e quindi nella falsità e nella contraddittorietà). Evidentemente il presupposto di questa riproposizione è che la relazione estrinseca che si avrebbe qualora l'«è» della predicazione fosse concepito come distinto dall'«è» dell'identità sia, in quanto tale, un che di contraddittorio" (pp. 41-42). L'unica perplessità che possono suscitare queste righe sta nell'impiego del termine "presupposto": Bradley, ci sembra, intende *dimostrare* che la predicazione o sfocia nell'identità, o non può neppure essere predicazione; ma se sfocia nell'identità, è predicazione di *nulla*: di qui l'aporia. Comunque si valuti l'argomentazione, la posizione di Bradley non può essere interpretata come frutto di una ignoranza o confusione tra essere come predicazione e essere come identità. Su quest'ultima critica, risalente ancora una volta a Russell (il quale però l'aveva rivolta originariamente a Hegel) e ripresa in seguito da molti altri, cfr. Sacchi, *Unità e relazione* cit., p. 8; e Basile, *Experience and Relations* cit., pp. 40-41. Difficoltà interne alla posizione di Russell sulla predicazione vengono rilevate da R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Athenäum-Hain, Königstein/Ts. 1984, p. 210, nota 61.

va nella cosa, e facendo delle qualità i “termini” di relazioni che non necessitano più di trovare il loro supporto e fondamento in una sostanza indipendente da esse. Ma quale sarebbe il risultato di questo tentativo? Ci troveremmo di fronte ad un processo all’infinito. Infatti, per concepire la relazione tra le qualità come indipendente dalla cosa, noi dovremmo concepire la relazione anche come indipendente dalle qualità che ne rappresentano i termini, poiché altrimenti le qualità diventerebbero la cosa da cui le relazioni tornerebbero a dipendere. Si tratta dunque di mettere da parte la cosa, e di concepire le relazioni come indipendenti dalle qualità in quanto loro termini. Il paradosso che viene a crearsi è che le relazioni, in quanto indipendenti dai loro termini, si troverebbero a fungere né più né meno che da terzo termine, che ora dev’essere collegato ai primi due. Chiamando A e B le qualità poste in relazione, e chiamando C la relazione da esse indipendente, è dunque necessario introdurre un quarto termine D, in veste di relazione in grado di collegare A e B con C. Poiché però le relazioni vengono supposte come indipendenti, lo stesso problema si riproduce in rapporto al nesso (A-B)-C, da una parte, e la relazione indipendente D, dall’altra. Si tratta quindi di trovare un’ulteriore relazione E, che faccia col nuovo complesso quanto la relazione D aveva vanamente tentato di fare col complesso precedente. Anche E, in quanto indipendente, è destinata a scadere da relazione a termine, alimentando il meccanismo da cui era essa stessa risultata e rilanciandolo perciò come un processo all’infinito.

Su questo tipo di argomentazione, fondata sull’insostenibilità del ricorso ad un procedimento all’infinito, si appunteranno le critiche di Royce e di Russell.<sup>11</sup> Ma più che contestare l’esistenza di un infinito attuale, quale sarebbe dimostrato dalla matematica, Bradley intende sostenere che in un regresso all’infinito come quello qui illustrato la ricerca è ancora di qua dal suo cominciamento, poiché i termini del problema, invece di essere messi in questione, vengono assunti come presupposti

<sup>11</sup> Per quanto riguarda Royce, cfr. *infra*, cap. III. Per quanta riguarda Russell, cfr. *infra*, nota 19.

del domandare, e perciò il problema non è ancora stato neppure toccato. Insomma, il processo all'infinito investe lo statuto dell'interrogazione filosofica e della sua radicalità. Esso indica che il problema non tanto è privo di soluzione, bensì è privo di soluzione perché la ricerca deve propriamente ancora cominciare. Non è la soluzione che è al di là di ogni termine provvisoriamente raggiunto, ma è la ricerca che è ancora al di qua del suo inizio. Perché la ricerca cominci, è dunque necessario anzitutto interrogare i termini nei quali il problema è posto, poiché potrebbero essere questi a fare problema, ed una modificazione dei termini potrebbe condurre alla dissoluzione del problema stesso di cui vanamente cercavamo la soluzione, o aprire una nuova questione, la cui problematicità potrà allora apparire nei suoi termini propri, cioè senza l'asseverazione implicita nell'assunzione di determinati presupposti.

Ora, il pensiero relazionale mostra, per Bradley, di non essere in grado di operare questo scarto, e questa sua incapacità trova espressione nel processo all'infinito sopra constatato. Per sfuggire ad esso, sembra inevitabile dover tornare ad ammettere la cosa come fondamento della relazione tra le sue proprietà, ma non più stavolta come supporto statico e fondamento separato, bensì come *totalità* che comprende al suo proprio interno le qualità e le loro relazioni. Bradley mostra come anche questa soluzione sia soltanto apparente, e anticipa la critica all'idea di relazioni *interne* che svilupperà nel capitolo terzo.

Concepire la cosa come unità delle relazioni sussistente tra le sue proprietà, infatti, significa intendere la cosa come tutto, ma come un tutto che compenetra i suoi elementi dall'interno.<sup>12</sup> Se però esaminiamo più a fondo questa ipotesi, vediamo che essa è formulata solo per impedire la sovrapposizione tra le diverse proprietà che, per sussistere, devono in pari tempo affermare e negare la loro indipendenza dalle altre. La cosa, come

<sup>12</sup> Poiché si è visto che “una relazione indipendente dai suoi termini è un'illusione”, non resta che pensare alla relazione come “qualcosa che si manifesta in loro o a cui essi appartengono. Una relazione tra A e B implica realmente un fondamento sostanziale in loro” (AR, p. 18/160).

unità che tiene assieme relazioni e qualità, serve a impedire che queste si sciolgano dal legame reciproco come imporrebbe la loro indipendenza, senza annullarsi reciprocamente nell'unità indistinta dell'insieme, come rischia di accadere se accentuiamo l'importanza della relazione a scapito dei suoi termini. In realtà, il prezzo da pagare per questa soluzione è costituito dal "suicidio" della cosa:

Essa non può giustificare razionalmente le relazioni ed i termini che essa adotta né può reintegrare quell'unità reale senza di cui essa è nulla (*AR*, p. 19/161).

L'intera metafisica costruita sulla coppia sostanza-accidente mostra di essere non più che un espediente per salvare la molteplicità dalla contraddizione, e per giustificare una correlazione tra gli aspetti del molteplice che impedisca al reale di dissolversi in un caos disorganizzato di elementi disparati. D'altra parte, conformemente all'insegnamento hegeliano contenuto nella *Fenomenologia*, anche il tentativo di spostare il problema dal lato dell'oggetto al lato del soggetto, per cui la differenza tra cosa e proprietà dipenderebbe semplicemente dai "punti di vista" in base ai quali noi consideriamo la realtà, lungi dal risolvere il problema, non fa che raddoppiarlo, aggiungendo alle contraddizioni presenti nella realtà quelle presenti nella nostra mente, e aumentando così la confusione in cui si trova tutta la questione.

### 1.3 Relazioni e termini

La metafisica del moderno empirismo, fondata sulla distinzione tra le qualità primarie e secondarie, si trova dunque altrettanto infondata di una metafisica di matrice aristotelica e razionalista, centrata sulla distinzione tra sostanza ed accidenti. Si tratta ora, per Bradley, di portare la sua critica fino in fondo, mostrando come i problemi di ambedue queste tradizioni non dipendano dal contenuto delle soluzioni, ma dalla loro struttu-

ra formale, imperniata sull'idea di relazione e dei suoi termini. In questo modo, Bradley ritiene di poter definitivamente dimostrare la tesi con cui si apre il terzo capitolo:

L'organizzazione dell'esperienza in relazioni e qualità può essere praticamente necessaria ma non è teoricamente valida: la realtà così caratterizzata non è la vera realtà ma l'apparenza (...) Lo scopo di questo capitolo è dimostrare che l'intima essenza di queste idee è infetta dalla contraddizione. La nostra conclusione sarà, in breve, la seguente: la relazione presuppone la qualità, e la qualità la relazione; nessuna delle due può esistere indipendentemente dall'altra né in sua compagnia e il circolo vizioso nel quale entrambe si avvolgono non può essere l'ultima parola sulla realtà (AR, p. 21/163).

Il titolo del capitolo, *Relazione e qualità*, non deve d'altra parte trarre in inganno: le qualità non vengono più esaminate nel loro statuto primario o secondario, bensì considerate nel loro carattere formale di *termini* all'interno di una relazione. Ma l'insistenza sulla nozione di qualità è giustificata, perché consente di collegare le argomentazioni di questo capitolo a quelle dei due capitoli precedenti, e di mostrare che ciò di cui si tratta non è soltanto un problema di coerenza formale, bensì attiene allo statuto metafisico di ciò che dobbiamo intendere con la parola "realtà".

Poiché la struttura del pensiero relazionale è caratterizzata dalla contraddizione, ciò significa che esso non può costituire l'ultima parola sulla realtà. La contraddizione, infatti, conduce all'annullamento puro e semplice dei suoi termini, e dunque al suo proprio annullamento. Ora, se la contraddizione si annullasse semplicemente, ne seguirebbe che essa sarebbe niente, e dunque di essa noi non potremmo dire né pensare niente. Ma sostenendo questa posizione, noi contraddiremmo un fatto della nostra esperienza, che ci mostra la contraddizione come qualcosa che è, e che addirittura permea di sé ogni articolazione di essa.

La contraddizione dunque dev'essere pensata come essente, ma come essente *in quanto* contraddizione. Com'è possibi-



le riuscirci? Secondo Bradley, operando la distinzione capitale enunciata fin dal titolo dell'opera tra apparenza e realtà. L'apparenza non è illusione, ma è quella realtà che, in quanto contrassegnata dalla contraddizione, per essere pensata esige di distinguere una realtà ulteriore ad essa in quanto *incontraddittoria*. Solo se vi è una dimensione di esperienza irriducibile a quella che si enuncia come contraddizione, è possibile riconoscere la contraddizione nel suo carattere di realtà. Solo se la contraddizione è reale, ma nella forma dell'apparenza, io posso pensare l'apparenza nel suo statuto specifico di realtà contraddittoria, senza smussare o togliere la contraddizione, bensì riconoscendo ad essa tutto il suo valore di realtà.

D'altra parte, solo se la realtà non si esaurisce nella contraddizione, solo se la contraddizione non esaurisce in sé la totalità del reale, è possibile salvaguardarla come essente. Se la realtà fosse tutta e unicamente contraddittoria, la realtà stessa sprofonderebbe nel niente, e dunque sarebbe assurdo parlare di realtà e di esperienza della realtà. È per salvare dal nulla la contraddizione e l'esperienza che essa esprime, che diventa necessario dimostrare che la realtà non è riducibile a contraddizione, ma che nel suo significato più concreto designa un principio incontraddittorio. Se la realtà non fosse di per sé incontraddittoria, l'intera nostra esperienza sprofonderebbe nel nulla: ma in questo modo, il nostro discorso si avvolgerebbe in assurdità intollerabili, poiché verrebbe a significare che, benché la nostra vita sia nulla ed esperienza del nulla, tuttavia di quest'ultimo noi potremmo dire e pensare qualcosa, se non altro appunto ciò che stiamo dicendo e pensando. Ciò che diciamo entrerebbe allora in contraddizione istantanea con ciò che siamo e facciamo dicendolo, e mostrerebbe in tal modo di non poter rendere giustizia alla nostra esperienza: ancor più, di essere immediatamente contraddetto da questa, in quanto essa s'insinua nel discorso stesso che pretenderebbe di negarla.

È troppo presto per capire in che modo Bradley tenti di pensare il Reale come incontraddittorio. Qui basti avere chiaro che l'apparenza non è irreale, ma è quella peculiare forma di realtà la cui struttura è costituita dalla contraddizione.

In secondo luogo, poiché la contraddizione è costitutiva della nostra esperienza, si tratta di capire in che modo sia possibile pensare la contraddizione come reale, o in altri termini, in che modo sia possibile salvaguardare il carattere di realtà della nostra esperienza che, in quanto contraddittoria, è sempre esperienza dell'apparenza e come apparenza, senza annullare l'apparenza in uno con l'esperienza che ne abbiamo. A tal fine, è necessario ipotizzare uno strato ulteriore di realtà rispetto a quello dell'apparenza, un Reale cioè che non si esaurisca nella contraddizione, ma che si affermi necessariamente come Incontraddittorio. "Necessariamente", nel senso di costituire la condizione imprescindibile per rendere giustizia all'esperienza, e impedire al nostro discorso di cadere in assurdit . Vedremo a suo luogo in che modo, secondo Bradley, dovr  essere inteso il Reale come incontraddittorio.

Un primo risultato emerge gi  dall'esito dei due primi capitoli di *AR*. L'esperienza vi   infatti apparsa come inseparabile dalle relazioni, ma al tempo stesso le relazioni sono apparse come irriducibilmente contraddittorie, almeno nella forma che ad esse   stata data dalle tradizioni del pensiero metafisico che si riassumono nella distinzione tra qualit  primarie e secondarie, e nella distinzione tra sostanza e accidenti.

A proposito di quest'ultima,   gi  emerso come Bradley ritenga insostenibile sia una relazione *esterna*, sia una relazione *interna* tra la cosa e le sue qualit . La relazione *esterna* era stata costruita nel tentativo di rendere la relazione *indipendente* dai suoi termini: ora, questo tentativo si era dimostrato vano nel momento in cui dava luogo ad un processo all'infinito, in cui la relazione che avrebbe dovuto connettere i suoi termini veniva a rivestire essa stessa carattere di termine irrelato rispetto agli altri, e dunque veniva a richiedere una nuova relazione in grado di connettere la relazione precedente ed i suoi termini, e cos  via *ad infinitum*. Quando Russell contester  il carattere decisivo dell'argomentazione di Bradley, difendendo la legittimit  di un certo tipo di regresso all'infinito, egli svilupper  un'argomentazione originale valorizzando in chiave filosofica le acquisizioni del pi  recente pensiero matematico, secondo una strategia che

era già stata adottata da Royce. A differenza di Royce, d'altra parte, l'argomentazione servirà a Russell per difendere la coerenza e la realtà delle *relazioni esterne*, e per sostituire al monismo idealistico di Bradley una forma di atomismo pluralistico centrato sul plesso di metafisica e matematica.

Qual è la conseguenza della posizione di Russell sull'interpretazione che egli dà della filosofia di Bradley? Essa consiste nell'identificare la filosofia di Bradley con una filosofia basata su quello che Russell chiama "assioma delle relazioni *interne*". Torneremo con più calma sull'argomentazione di Russell. Qui basti dire, come già affermato da altri studiosi, che la posizione di Bradley *non può essere identificata con una teoria delle relazioni interne*. La critica di Bradley investe la struttura del pensiero relazionale nella sua totalità, e conduce al rifiuto sia delle relazioni *esterne*, sia delle relazioni *interne*.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Nell'ambito della ricerca su Bradley, questa sembra ormai la posizione più diffusa: cfr. T. Sprigge, *Russell and Bradley on Relations*, in G.W. Roberts (a cura di), *The Bertrand Russell Memorial Volume*, Allen & Unwin, London 1979, pp. 150-170; Sacchi, *Unità e relazione* cit., p. 37 nota; Basile, *Russell* cit., e Id., *Experience and Relations* cit., pp. 157-160. Prevedibilmente più diversificate le posizioni dal lato della ricerca su Russell: P. Hylton, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 54-55, mostra l'insostenibilità dell'attribuzione a Bradley di una tesi positiva sulle relazioni interne; difendono, invece, la posizione di Russell, N. Griffin, *Russell's Idealist Apprenticeship*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 320-326; Id., *Did Russell's Criticisms of Bradley's Theory of Relations Miss their Mark?*, in G. Stock, *Appearance versus Reality. New Essays on the Philosophy of F.H. Bradley*, Clarendon Press, Oxford 1998 (rist. 2004), pp. 153-162; e, sulla base di una distinzione tra piano dell'argomentazione teoretica e piano della pertinenza filologica, F. Perelda, *Hegel e Russell. Logica e ontologia tra moderno e contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 83. L'importanza della posizione di Russell sul tema delle relazioni interne, non solo per quanto riguarda la ricezione novecentesca del pensiero di Bradley, ma per l'intero sviluppo della filosofia analitica, è tratteggiata in S. Candlish, *The Wrong Side of History: Relations, the Decline of British Idealism, and the Origins of Analytic Philosophy*, in Stock, *Appearance versus Reality* cit., pp. 111-151. Non abbiamo potuto consultare, dello stesso Autore, il recente *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2006.

Nel capitolo secondo, il problema delle relazioni interne si era affacciato dopo la critica del tentativo di concepire la relazione come *indipendente* dai suoi termini (posizione della relazione come *esterna* rispetto ai suoi propri termini). Poiché la relazione, concepita come indipendente dai suoi termini, conduce ad un processo all'infinito, Bradley esamina il tentativo opposto, quello cioè di recuperare un nesso di internità tra la relazione ed i suoi termini. Come nel primo caso si assiste alla riduzione della relazione a un termine tra gli altri, che dunque esige una nuova relazione per essere collegato ad essi, così, all'inverso, il tentativo di pensare la relazione come un'*unità* che abbraccia i suoi termini al proprio interno rischia di annullare i termini nel tutto della relazione, e dunque di annullare la relazione per la scomparsa da essa stessa provocata dei suoi termini.

Già nel secondo capitolo, quindi, la critica delle relazioni *esterne* è svolta assieme alla critica delle relazioni *interne*.<sup>14</sup> Ma come dicevamo, mentre qui questi nessi sono indagati nella loro interna aporeticità attraverso la critica dei concetti in cui assumono una configurazione determinata (qualità primarie e secondarie, cosa e proprietà, sostanza e accidente), ora si tratta di criticare il concetto di relazione in quanto tale. Solo in questo modo sarà possibile ricercare una via di uscita dalle aporie del pensiero relazionale.

L'argomentazione di Bradley si articola in tre punti. Nei primi due, la questione viene trattata dal lato delle qualità, nel terzo dal lato delle relazioni. Il primo punto esamina l'ipotesi che le qualità possano esistere indipendentemente dalle relazio-

<sup>14</sup> È opportuno sottolineare come la strategia argomentativa di Bradley intenda sempre dimostrare la contraddittorietà delle posizioni da confutare, ma attraverso strategie variabili e modulate ogni volta in rapporto alla specificità della posizione indagata, non attraverso l'applicazione formale di un medesimo schema argomentativo impresso meccanicamente, e per così dire dall'esterno, su tutto ciò che l'indagine interroga. Un esempio è costituito proprio dal secondo capitolo di *AR*: le relazioni esterne vengono confutate attraverso la riconduzione ad un processo all'infinito, quelle interne invece per lo sprofondamento dei termini nella totalità che li dovrebbe mantenere in reciproca relazione.

ni. L'esito negativo dell'indagine conduce a esaminare l'ipotesi opposta, secondo cui le qualità, per esistere, hanno bisogno delle relazioni. Ma anche questa argomentazione conduce a un esito negativo, che spinge a reimpostare il problema, affrontandolo stavolta dal lato delle relazioni. Anche quest'ultimo passaggio, però, conduce a un risultato negativo. Ciò spinge Bradley a dichiarare che le conclusioni raggiunte rivestono una validità di carattere generale, e che il lettore che ha seguito l'argomentazione non potrà più dubitare del fatto "che la nostra esperienza, là dove è relazionale, non è vera" (AR, p. 29/172). I capitoli seguenti della prima parte appaiono come applicazioni, modulate in rapporto alla specificità dei temi di volta in volta affrontati, delle conclusioni raggiunte al termine dei primi tre, a tal punto che Bradley ritiene che il lettore "non avrà bisogno di spendere troppo tempo" su di essi (*ibid.*).

Esaminiamo brevemente le argomentazioni di Bradley. Per quanto riguarda il primo punto, l'idea centrale è costituita dalla determinazione delle qualità come *astrazioni*, nel senso hegeliano di aspetti artificialmente isolati dall'intelletto da un contesto più ampio che li ingloba al proprio interno.<sup>15</sup> Essendo astrazioni, però, esse implicano necessariamente gli altri aspetti del tutto da cui vengono separate. Solo questa separazione garantisce a ciascuna qualità la sua identità, che quindi si costituisce per differenza rispetto ad altro. Ma che cos'altro è la differenza se non appunto una *relazione*? Ciascuna qualità implica qualità diverse da essa, ed è costretta a entrare con esse in una relazione di tipo negativo, ovvero di esclusione, che però, nel momento stesso in cui s'instaura, pone come indispensabile l'esistenza delle altre qualità da cui distinguersi.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> "Vi è un'operazione che rimuovendo una parte di ciò che è dato ci dà il rimanente in forma astratta. Questo risultato non è mai rinvenibile a prescindere da una perdurante astrazione" (AR, p. 23/166).

<sup>16</sup> "Se non vi fossero differenze, non vi sarebbero nemmeno qualità, perché tutte confluirebbero in un unico contenuto. Ma, se vi è anche una sola differenza, allora c'è una relazione. Senza una relazione la differenza non avrebbe alcun significato" (AR, p. 25/167).

L'argomentazione di Bradley conduce a un esito negativo, che però può essere convincente solo accettando l'intreccio, che potrebbe apparire illegittimo, tra considerazioni logiche e considerazioni gnoseologiche. L'argomentazione logica presuppone infatti una teoria della conoscenza impostata secondo il modello hegeliano, che negando legittimità a una teoria del conoscere separata dalla logica, inglobava la prima nella seconda. Il problema è che, in Bradley, la logica ha caratteristiche totalmente diverse da quelle che essa assumeva nel sistema di Hegel, e consiste più nell'assorbimento della logica nella teoria della conoscenza, che non viceversa.<sup>17</sup> L'argomentazione di Bradley, forse, può essere riscattata se collocata sul piano metafisico, nel senso che, risultando impossibile astrarre dal pensiero, non è possibile prescindere dalle conseguenze che la sua attività produce sulla costituzione effettiva dell'esperienza. Tra queste, la principale è appunto quella di introdurre la separazione tra qualità e relazioni. Questa separazione scompone una volta per tutte la semplicità indivisa che potremmo immaginare, sia pur contraddittoriamente, come propria di un'esperienza priva di pensiero, e imprime sull'esperienza il marchio delle aporie che la filosofia è chiamata a evidenziare.

Poiché dobbiamo abbandonare l'idea che possano sussistere qualità senza relazioni, possiamo immaginare di salvare il concetto di qualità accettando la sua dipendenza da quello di relazione. Ma anche in questo caso si tratta di un'illusione che l'argomentazione di Bradley intende dissolvere alla radice. Se dipendessero dalla relazione, infatti, ciò significherebbe che

<sup>17</sup> Così Allard definisce lo scopo generale dei *Principles of Logic*: "identificare le principali strutture del sistema della conoscenza, esplorando tipi significativi di giudizi e d'inferenze; spiegare come sia possibile un'inferenza deduttiva valida ma non circolare; e quindi, su questa base, determinare se il pensiero sia identico alla realtà" (*The Logical Foundations* cit., p. 48). L'opera di Bradley è letta sullo sfondo di un'influenza sempre crescente esercitata da Lotze a scapito di Hegel. Tale processo sarebbe iniziato con l'ultimo Green, e troverebbe in Bradley la sua espressione più compiuta, caratterizzando in senso non hegeliano la sua strategia anti-empirista e anti-psicologista (empirismo e psicologismo emblematicamente rappresentati, a loro volta, dalla *Logica* di J.S. Mill). Cfr. *op. cit.*, cap. II: *Bradley's Project*, pp. 24-48.

non esisterebbero senza di essa: ma in questo caso, saremmo costretti ad ammettere la possibilità che una relazione possa esistere prima e indipendentemente dai suoi termini: e di che cosa sarebbe allora la relazione? Non essendo immaginabile una relazione senza termini, e avendo d'altra parte concluso che le qualità non possono esistere se non come termini messi in relazione, è necessario pensare la simultaneità logica dei termini e delle relazioni.

L'unica possibilità per concepire in modo coerente questa ipotesi sta nel suddividere ciascuna qualità al proprio interno, immaginando che una parte di essa sia autonoma dalla relazione (altrimenti la qualità si dissolverebbe nella relazione, e quest'ultima, perdendo i propri termini, distruggerebbe se stessa), e un'altra parte di essa sia costituita dalla relazione (altrimenti non ci sarebbe alcuna relazione, i termini resterebbero separati dalla relazione, e negherebbero la loro stessa natura di termini). Ponendo *A* come sigla per la qualità, possiamo indicare con *a* l'aspetto indipendente dalla relazione, e con  $\alpha$  l'aspetto dipendente dalla relazione. Il primo aspetto fonda la qualità come termine indipendente della relazione, ed è indispensabile perché la relazione possa avere base e sostegno nei suoi termini; il secondo aspetto costituisce la qualità come risultante dalla relazione, ed è altrettanto indispensabile del primo affinché i termini non restino scollegati, ma entrino in un effettivo rapporto attraverso la relazione.<sup>18</sup>

È evidente che sorge immediatamente la domanda su che cosa tenga insieme i due aspetti così separati all'interno di ciascuna qualità. Se si tratta di aspetti distinti, essi dovranno evidentemente dar luogo a una relazione che li tenga separati connettendoli l'uno con l'altro, in quanto aspetti di una medesima qualità. Diventa perciò necessario immaginare una nuova relazione, che connetta i due aspetti l'uno con l'altro: ma conformemente a quanto accadeva per la qualità *A*, che si vedeva

<sup>18</sup> "(...) vi è una diversità che cade all'interno di ciascuna qualità. Ognuna ha la doppia caratteristica di essere termine di relazione e di essere costituita dalla relazione" (*AR*, p. 26/169).

separata nei due aspetti che ora si tratta di mettere in relazione, ciascun singolo aspetto, ovvero  $a$  ed  $\alpha$ , dovrà sdoppiarsi al proprio interno nell'aspetto indipendente dal rapporto, che funge da sostegno per la relazione, e nell'aspetto dipendente dal rapporto, che risulta come effetto dall'instaurarsi della relazione. Il processo di divisione procede così all'infinito,<sup>19</sup> e dimostra che il problema non è stato risolto, ma soltanto spostato, perché

<sup>19</sup> “(...) la qualità deve cedere la sua unità in cambio di una relazione interna. Ma se ciascuno degli aspetti così liberati è qualcosa che si trova in certe relazioni deve essere anche qualcosa che va oltre queste relazioni. Questa diversità è fatale all'unità interna di ciascuno ed esige una nuova relazione, e così all'infinito” (*AR*, pp. 26-27/169). È a questo proposito che Bradley parla di un “principio di fissione” che non ci porta da nessuna parte (*a principle of fission which conducts us to no end*, nella traduzione di Sacchi: “ci troviamo in balia di un principio di divisione all'infinito”, *AR*, p. 26/169). E questo è il punto affrontato da B. Russell, *The Principles of Mathematics* [1903], Allen & Unwin, London 1937<sup>2</sup>, trad. it. di L. Geymonat, *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1951. Al § 99 (trad. it. cit., pp. 204-205), egli cita esplicitamente il capitolo di *AR* che stiamo commentando, e imputa a Bradley di confondere due tipi di regresso all'infinito, che egli aveva distinto nel precedente § 55: uno illegittimo, legato all'analisi del significato di una proposizione; l'altro logicamente innocuo, legato a una serie d'implicazioni. In quest'ultimo caso, il regresso non crea nessuna difficoltà, poiché non investe direttamente il significato della proposizione (cfr. *ivi*, p. 120). Come per la questione delle relazioni interne (su cui cfr. *supra*, nota 13), anche in questo caso le critiche di Russell hanno esercitato una notevole influenza sulla ricezione del pensiero di Bradley: emblematico esempio ne è il libro di R. Wollheim, *F.H. Bradley*, Penguin, Harmondsworth 1959 (1969<sup>2</sup>). Per una difesa della posizione di Bradley, cfr. A. Ridley, *F.H. Bradley: Relations and Regresses*, “Bradley Studies”, vol. I, n. 2 (1995), pp. 107-115; e W.F. Vallicella, *Relations, Monism, and the Vindication of Bradley's Regress*, “Dialectica”, vol. 56, n. 1 (2002), pp. 3-35. Le difficoltà interne alla posizione di Russell che questa obiezione comporta sono rilevate in Perelda, *Hegel e Russell* cit., pp. 176-180 (ma da vedere è tutta la sezione di pp. 162 ss.). Esse dimostrano che la separazione tra significato di una proposizione e serie delle implicazioni che da essa scaturiscono è altamente problematica. L'argomentazione di Russell conduce, per una via originale, alla stessa conclusione cui era pervenuto alcuni anni prima J. Royce, quando aveva distinto tra l'infinità di una serie d'implicazioni contenute in una proposizione, e l'infinità delle operazioni necessarie per esaurirle. La serie infinita delle implicazioni è logicamente legittima, e ricopre una portata metafisica fondamentale. La serie infinita delle operazioni richieste per esaurirla è logicamente innocua, e non va confusa con la prima.



non ne è stato interrogato il presupposto tacitamente assunto come indiscutibile, ovvero la consistenza logica del concetto di relazione e dei suoi termini.

Come si vede, qui l'argomentazione avviene sul piano puramente logico dell'analisi concettuale, e manifesta una limpidezza superiore a quella riscontrabile nell'argomentazione precedente. Ma la crucialità di questo argomento è legata al fatto che esso mostra con chiarezza l'insostenibilità della tesi che attribuisce a Bradley un presunto assioma delle relazioni interne. L'obiettivo polemico di Bradley, infatti, è del tutto esplicitamente proprio il concetto di *relazione interna*.

Presupporre la qualità come *indipendente* dalla relazione significava esporsi all'esito contraddittorio dimostrato al primo punto. Bradley mostrava qui, secondo una modalità argomentativa diversa da quella sostenuta nel secondo capitolo, l'insostenibilità di una relazione puramente *esterna* tra le qualità. Al punto due, si trattava quindi di vagliare l'ipotesi opposta, centrata sull'indissolubilità della qualità dalla relazione. Ma anche questa ipotesi si mostra insostenibile, perché dà luogo ad un processo di divisione all'infinito. A differenza di quanto avveniva nel secondo capitolo per la relazione *esterna*, però, ora questo processo avviene *all'interno di ciascun singolo termine*. Nel secondo capitolo il processo all'infinito *reduplicava* indefinitamente la relazione, che veniva ogni volta declassata a termine irrelato con i termini che avrebbe dovuto collegare. La ricerca sovrapponeva così relazione a relazione, lasciando intatta la consistenza interna dei termini, o se vogliamo il loro carattere *atomico* di unità elementari e indivisibili. Qui, il processo all'infinito è invece un processo di scomposizione all'infinito di ciascun termine al suo proprio interno.

Ciò che è importante sottolineare è *che tale processo di divisione all'infinito all'interno di ciascun termine è prodotto dal tentativo di concepire la relazione tra i termini come relazione interna*, ovvero legata in qualche modo alla natura propria e specifica dei termini in questione. È il tentativo d'innestare la relazione sulla natura "intrinseca" dei termini, che provoca lo sdoppiamento all'infinito di ciascun termine al suo proprio in-

terno, e conduce alla dissoluzione del concetto stesso di termine. Non soltanto dunque il tentativo di concepire la relazione come *interna* alla costituzione propria dei termini conduce alla dissoluzione della relazione, perché comporta la dissoluzione dei suoi termini; ma il carattere aporetico della relazione interna si trova addirittura raddoppiato, per il fatto che a differenza della relazione esterna, che poneva in crisi l'idea di relazione ma lasciava intatta la natura atomica dei termini, qui la nozione di relazione interna viene dissolta attraverso la confutazione dell'idea stessa di termine come unità elementare e indivisibile. Mentre nel caso delle relazioni esterne siamo costretti ad abbandonare l'idea di termine solo come effetto derivato dalla critica dell'idea di relazione, qui la confutazione dell'idea di relazione passa per la dissoluzione dei suoi termini, e investe dunque simultaneamente sia l'idea di relazione, sia l'idea di qualità in quanto termine di relazione. Il carattere interno della relazione è così confutato due volte: in quanto mostra l'impossibilità di una relazione interna che connetta assieme i propri termini, e in quanto mostra l'impossibilità di una relazione *interna a ciascun termine* tra gli aspetti che in esso vengono distinti.

Per salvare l'apparato concettuale costruito in base ai concetti di qualità e relazione non resta che tentare la via opposta alle precedenti, cioè assumere il punto di vista della relazione e vedere se, facendo leva su di essa, sarà possibile uscire dalle aporie trattate ai punti precedenti. Ma dal lato della relazione si riproducono gli stessi problemi che erano emersi dal lato delle qualità. La relazione è un concetto internamente aporetico, perché deve implicare l'esistenza di qualità e al tempo stesso non può farlo senza dissolversi. Deve implicare l'esistenza di qualità, perché una relazione che sussista prima e indipendentemente dai suoi termini è per Bradley un'assurdità;<sup>20</sup> ma al tempo stesso non è comprensibile come, ponendo i suoi termini, essa

<sup>20</sup> "Una relazione senza termini sembra essere una semplice espressione verbale ed i termini appaiono perciò come qualcosa di più della loro relazione. Per conto mio una relazione che collega termini che non esistono già prima (...) non è che una parola senza significato" (AR, p. 27/170).

possa affermarsi come relazione. Se i termini sono indipendenti dalla relazione, la relazione si dissolve perché rimane *esterna* ai termini, e dunque si dissolvono anche i termini, visto che la loro natura di termini implica la sussistenza di una relazione. Se la relazione è *interna* ai termini, abbiamo appena visto come ciò conduca per altra via alla dissoluzione simultanea dei termini e della relazione che dovrebbe metterli in rapporto. Così Bradley può scrivere, in sede di bilancio:

La conclusione cui sono pervenuto è che ogni forma relazionale di pensiero – ogni forma, cioè, che proceda mediante lo schema che si basa sui termini e sulle relazioni – deve darci l'apparenza e non la realtà. Essa è un espediente, un ripiego, un puro compromesso pratico, come tale indiscutibilmente necessario, ma in ultima istanza indifendibile (*AR*, p. 28/171).



## 2. La concezione della realtà

### 2.1 Verso un criterio assoluto

L'esito negativo prefigurato al termine del terzo capitolo viene confermato dall'andamento dei successivi capitoli della prima parte, che mostrano l'insostenibilità dei concetti di spazio e tempo (cap. IV), movimento (cap. V), causalità (cap. VI), attività (cap. VII), cose (cap. VIII) e io (capp. IX e X). Tutti questi concetti sorreggono la nostra esperienza ordinaria del mondo, ma ciascuno di essi è compromesso nella sua tenuta da una serie di difficoltà che il pensiero non è in grado di risolvere. Questa impossibilità non è dovuta a una trattazione parziale di questi concetti da parte del pensiero, ma riflette la loro strutturale contraddittorietà, e la forza del pensiero sta appunto nel mostrare l'insuperabilità delle aporie che da essi scaturiscono.

Tuttavia, dall'andamento dell'argomentazione della prima parte è possibile, secondo Bradley, ricavare anche un insegnamento di contenuto positivo. Tutta l'argomentazione si è svolta infatti mostrando di non poter rinunciare a uno *standard*, ovvero a un criterio in base a cui valutare la consistenza interna delle posizioni esaminate. Queste ultime mostravano la loro

incoerenza nel momento in cui si rivelavano intimamente contraddittorie. La contraddizione era ciò che conduceva a negare reciprocamente gli aspetti di un concetto (pensiamo allo svolgimento del terzo capitolo su *Relazione e qualità*), che pure senza di essi non poteva istituirsi. Il concetto mostrava così di negarsi nel momento stesso in cui pretendeva di affermarsi, e viceversa, la sua affermazione come vero conduceva a conseguenze che ne dimostravano immancabilmente la falsità. Ognuno dei concetti esaminati, in altri termini, produceva la sua propria confutazione, ma tale confutazione, in luogo d'innescare un movimento dialettico di ricomprensione degli opposti in una più alta unificazione, ripristinava semplicemente la condizione di partenza, ovvero il concetto di cui già si era dimostrata l'intima contraddittorietà. Ancora una volta l'esempio più chiaro è costituito dal terzo capitolo: qui, la relazione mostrava di presupporre i propri termini, e al tempo stesso di non poter sussistere presupponendoli; i termini, per essere tali, dovevano essere messi in rapporto attraverso la relazione, ma per essere messi in rapporto attraverso la relazione non potevano più sussistere come termini, distruggendo così se stessi e la loro relazione.

Ora, Bradley rifiuta di trarre, da questo circolo d'implicazione reciproca tra i momenti in cui si articola un concetto, la conseguenza che ne aveva tratto Hegel, cioè che proprio qui, nella circolarità di posto e presupposto instaurata da ogni concetto finito, si afferma una visione positiva, che pone fine alla "cattiva infinità" in cui le condizioni di partenza vengono ripristinate come immutate nella loro insuperabile contraddittorietà, e dissolve i momenti nella loro presunta indipendenza evidenziandoli come articolazioni di una totalità più ampia. Quest'ultima, che sorge come risultato dalla dialettica dei momenti reciprocamente contraddittori, era in realtà ciò che già operava all'interno di essi, e scaturisce alla fine del processo solo nella misura in cui rivela, come risultato, di essere ciò senza di cui mai sarebbe stato possibile pensare e concepire quei momenti. Il risultato si manifesta così come l'inizio vero e proprio, e in questa unità tra inizio e fine, cominciamento e risultato, il vero si mostra come Principio che regge tutto il movimento.

Il vero era dunque in Hegel l'intero che comprendeva al suo interno i concetti temporaneamente isolati dalla totalità stessa, il movimento della contraddizione che li dissolveva nell'opposto, e il nuovo concetto che scaturiva dalla contraddizione come condizione della sua pensabilità e suo principio costitutivo. L'intero si dimostrava come la totalità concreta, della quale i momenti iniziali erano solamente porzioni "astratte", ovvero artificiosamente separate nella vana pretesa di costituirsi come indipendenti dall'intero stesso. Solo all'altezza dell'intero era possibile, dunque, affrontare adeguatamente il problema della contraddizione, e superare le "filosofie della riflessione" di Kant e di Fichte, che alla contraddizione tra soggetto e oggetto, finito e infinito, e così via, non avevano saputo dare una soluzione soddisfacente. Ma appunto, mostrando di risolvere in questo modo il problema della contraddizione, la filosofia poteva finalmente deporre il nome di mero "amore" per il sapere, diventando effettivamente un tutt'uno con quel sapere che tanto a lungo, e vanamente, aveva agognato.<sup>1</sup> Diventare sapere significava, per la filosofia, diventare scienza a tutti gli effetti, anzi affermarsi come scienza suprema perché in grado di esporre, attraverso un movimento tutto interno all'articolazione dei concetti, il loro reciproco divenire. Così Hegel porta a compimento l'ambizione che aveva attraversato tutta la filosofia classica tedesca, e realizza in forma compiuta il progetto fichtiano di una filosofia come scienza sistematica.

La specificità della posizione di Bradley, e lo scarto che essa rappresenta rispetto al grande modello hegeliano, si può misurare tutto proprio in rapporto al tema della contraddizione. La contraddizione è per Bradley la struttura dell'apparenza. Superare la contraddizione significa dunque oltrepassare l'apparenza e attingere il piano della realtà vera e propria. Ma come si arriva a questa realtà? Per Hegel, l'assoluto si esprime-

<sup>1</sup> Secondo le celebri formulazioni della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, su ci permettiamo di rinviare a G. Rametta, *Filosofia come "sistema della scienza". Introduzione alla lettura della "Prefazione" alla "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Tamoni, Schio 1992.

va nel concetto e come concetto; per Bradley, il concetto non può mai oltrepassare l'orizzonte della contraddizione, e dunque non può mai oltrepassare l'apparenza. Il piano del reale non può dunque essere conosciuto per via di concetti, perché ogni concetto è inevitabilmente relazionale, e ogni relazione implica contraddizione. D'altra parte, tutto ciò che conosciamo noi lo conosciamo per concetti, e quindi dire che l'assoluto non può essere conosciuto per via concettuale sembra comportare l'inconoscibilità dell'assoluto stesso.

In realtà, proprio attraverso l'argomentazione che ha mostrato la strutturale contraddittorietà dell'apparenza, noi abbiamo mostrato di possedere un criterio effettivo per valutare la consistenza interna dei concetti che impiegavamo, e dunque per valutare al tempo stesso il loro grado di realtà. Poiché i concetti contraddittori si annullano, non potevamo attribuire ad essi realtà; e tuttavia, nel momento stesso in cui ne asserivamo la contraddittorietà, li facevamo oggetto di pensiero, li assumevamo a tema di ricerca. Per asserire la loro insostenibilità, eravamo insomma costretti a pensarli, e pensandoli come contraddittori, mostravamo di possedere un criterio, sia pure non ancora esplicitamente tematizzato, in rapporto a cui accettarli o rifiutarli. Ecco dunque che già dall'interno della confutazione cui andavano soggette tutte le categorie dell'apparenza si fa luce un principio positivo, che costituiva il punto nevralgico attorno a cui facevamo ruotare le nostre stesse argomentazioni, e senza presupporre il quale non avremmo potuto argomentare alcunché. Questo principio è costituito dalla non-contraddizione, ovvero dall'impossibilità di asserire come vere due affermazioni o due concetti che reciprocamente si neghino.

Già la possibilità di enunciare come contraddizione il rapporto tra due concetti o affermazioni opposte mostra come noi, per pensare, non possiamo fare a meno del concetto di contraddizione, e come, d'altra parte, accettando l'impossibilità di pensare senza questo concetto, non sia possibile assumere la consistenza di alcuna concezione che rechi la contraddizione al proprio interno. Affermare e negare la stessa cosa contemporaneamente e sotto lo stesso riguardo, diceva Aristotele, è im-



possibile: e questa impossibilità è ciò su cui Bradley fa leva, per evidenziare però come, proprio per pensare la contraddizione nella sua insostenibilità, sia necessario presupporre un principio ulteriore, tale che ci consenta di pensarla. Infatti, gli aspetti di una contraddizione si negano reciprocamente, ovvero si annullano: ma annullandosi, essi annullano anche la contraddizione che si pone attraverso di essi. Pensando la contraddizione, noi avremmo semplicemente pensato il niente, avremmo cioè al tempo stesso negato ciò che pure abbiamo fatto effettivamente mostrando la contraddittorietà dei termini o delle dottrine in questione. Bisogna dunque assumere che la contraddizione in qualche modo sia, perché solo se essa è, essa è pensabile come impossibile da accettare per il pensiero.

Questo conduce Bradley a sostenere la necessità di un principio assolutamente incontraddittorio come condizione per la pensabilità della contraddizione e dei momenti che in essa si dissolvono. L'Incontraddittorio dev'essere reale, perché altrimenti il nostro pensiero non avrebbe pensato nulla, anzi non avrebbe potuto pensare neppure il nulla, visto che esso stesso si sarebbe immediatamente annullato. Non solo dunque dalla critica dell'apparenza emerge, come principio innegabile dal pensiero, il principio di non-contraddizione, ma in siffatto principio non si esprime soltanto un criterio negativo (il divieto di commettere contraddizione), bensì uno *standard* pienamente positivo, tale cioè da orientare il pensiero nella ricerca di una realtà che non si riduca a mera apparenza.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> “C'è un criterio assoluto? A questa domanda risponderai con un'altra domanda: come potremmo, se tale criterio non vi fosse, formulare un qualsiasi enunciato significativo sull'apparenza? (...) se vorrete esercitare la vostra facoltà pensante in modo tale da poter distinguere fra la verità e l'errore, vi renderete conto di non poter accettare l'aperta contraddizione. Pensare è giudicare, e giudicare è criticare, e criticare è impiegare un criterio di realtà (...) nel condannare ciò che è incoerente [*the inconsistent*] come apparenza, noi stiamo applicando una conoscenza positiva sulla natura ultima delle cose. *La realtà ultima è tale che essa non si contraddice: ecco un criterio assoluto.* E che sia assoluto risulta dal fatto che nel cercare di negarlo o nel tentativo di dubitarne noi implicitamente ne assumiamo la validità” (AR, p. 120/280-281 – corsivo mio).

Se la Realtà non fosse incontraddittoria, tutta l'apparenza crollerebbe, ma con l'apparenza crollerebbe anche il pensiero che di essa ha messo in luce l'intima contraddittorietà, e come abbiamo visto questo sarebbe a sua volta contraddittorio, ovvero impossibile. L'Incontraddittorio emerge dunque come l'unico possibile Reale, senza di cui l'apparenza contraddittoria non potrebbe né porsi, né essere pensata in quanto tale.

## 2.2 Coerenza, inclusività, totalità

Una volta scoperto il criterio assoluto perché inconfutabile senza contraddizione, si tratta di capire che cosa abbiamo ottenuto con esso. Dire che la realtà dev'essere incontraddittoria significa dire che essa dev'essere coerente con se stessa, non deve cioè dare a luogo a contraddizioni che ne minino l'intima consistenza, e conducano quindi a negare, con essa, anche la possibilità di distinguere da essa un'apparenza. Ma che cosa comporta, a sua volta, il criterio della coerenza come assenza di contraddizione e consistenza con se stessi? Anche qui, Bradley trae conseguenze implicite in quanto emerso dalla prima parte di *AR*. Che cosa causava, infatti, la contraddittorietà delle qualità, dei termini e delle relazioni? Il fatto che ciascuno di questi concetti tendesse ad assolversi dal rapporto con gli altri, che venisse cioè presupposto come definibile isolatamente dall'intero che soltanto lo rende possibile. La contraddizione altro non era che il manifestarsi dell'intero reale nei lati astratti delle sue apparenze, le quali, proprio nella misura in cui pretendevano di negarlo, negavano se stesse dimostrandosi appunto mere apparenze.

La contraddizione è la forma in cui l'intero reale si rivela nell'apparenza, ma proprio in tal modo, ancora una volta, la contraddizione ci mostra che la coerenza non può andare disgiunta da un'altra caratteristica, ovvero l'inclusività. Solo l'intero può essere incontraddittorio, poiché solo l'intero si assolve dalla parzialità che inficia ogni tentativo di assolutizzare momenti particolari, e perciò stesso votati a contraddirsi ed a

negarsi reciprocamente. E poiché, come abbiamo visto, solo l'incontraddittorio può essere reale, ciò significa che solo l'intero può essere assunto come realtà, e che la realtà può declinarsi soltanto come totalità di tutti quegli aspetti che, nell'apparenza, si isolano ciascuno rispetto agli altri e dimostrano, proprio così, la loro inconsistenza.

Ma allora, in che cosa consiste la distinzione rispetto a Hegel? Non era questa l'argomentazione sottesa all'affermazione del vero come intero? Proprio qui, dove la vicinanza diventa massima, emerge invece la più radicale differenza. In Hegel, infatti, la totalità veniva pienamente penetrata dal concetto, anzi, era il concetto stesso a dispiegarsi nella totalità che esso stesso animava, di cui era principio e condizione, inizio e risultato, cominciamento e fine. Il concetto era totalità, e sarebbe dunque stato assurdo pretendere una totalità che sfuggisse alla presa del concetto, del quale essa stessa era il dispiegamento e l'attuazione. In Bradley, al contrario, la totalità sfugge radicalmente al concetto proprio perché è incontraddittoria, mentre il concetto non può mai superare l'orizzonte della contraddizione che lo contrassegna anch'esso, rispetto alla totalità incontraddittoria e perciò unicamente reale, come apparenza.

Ma che cosa implica, allora, separare la totalità dal concetto, negare al concetto la presa sulla totalità? Significa evidentemente negare al sapere la dimensione dell'assolutezza, che ne segnava la declinazione filosofica nell'idealismo assoluto di Hegel. La totalità emerge all'indagine del concetto come unico possibile criterio all'altezza della realtà, perché solo essa può rispettare fino in fondo l'imperativo dell'assoluta coerenza. La totalità è tale solo se ingloba in sé tutto ciò che nell'apparenza si manifesta come contraddittorio, se dunque toglie al contraddittorio ciò che lo rende apparente, cioè la contraddizione che ne contrassegna la finitezza. Coerenza e inclusività vanno dunque a braccetto e non possono essere separate l'una dall'altra; sono, insomma, le due facce di un unico e medesimo principio. Ma proprio nel momento in cui il pensiero stabilisce coerenza e inclusività come i due aspetti inseparabili di un unico e medesimo, inconfutabile *standard*, ecco che al pensiero viene negato il

godimento di ciò che nello *standard*, e nella sua formulazione, sembrava pienamente raggiunto.

Per pensare la totalità come incontraddittoria, infatti, il pensiero non può che pensarla come un intero che non soggiace alla morsa delle relazioni, poiché le relazioni sono già apparse, al pensiero stesso, come strutturalmente contraddittorie, e dunque mera apparenza. Ma nel momento in cui enuncia siffatta richiesta, il pensiero smentisce la possibilità di poter oltrepassare, da parte sua, la sfera delle relazioni, in quanto si trova ancora una volta a contrapporre il tutto alle sue parti, ed a separare la totalità, come Reale, da sé come pensiero ancora scisso da essa: se così non fosse, infatti, il pensiero non si limiterebbe a pensarla, ma la sarebbe direttamente, vivendola e sperimentandola.

La coerenza implica dunque la totalità, perché solo la totalità è incontraddittoria, e solo l'incontraddittorio è reale. Ma nella misura in cui è incontraddittoria essa sfugge in via di principio al pensiero, che non riesce mai a superare la dimensione relazionale e dunque non riesce mai a sbarazzarsi della contraddizione una volta per tutte. Il pensiero non sfugge alla contraddizione appunto perché è concetto, messa in rapporto attraverso categorie generali di quel Reale che pure enuncia come sopra-relazionale, proprio perciò condannando se stesso a non poterlo mai compiutamente afferrare.

Non è difficile vedere come, se così stanno le cose per Bradley, la filosofia, che ha nel concetto il suo elemento, non possa più ambire allo statuto di scienza e sapere assoluto. Poiché il reale, infatti, sfugge alla presa del concetto, al concetto resta la sfera della contraddittoria apparenza, e ciò comporta l'impossibilità, per il concetto, d'innalzare la filosofia a sapere assoluto dell'assoluto. Bradley segna con ciò l'abbandono, dall'interno stesso della tradizione idealistica, del progetto di una filosofia come scienza, che l'idealismo tedesco aveva sognato di realizzare. Non si tratta di abbandonare l'idea generale di "sistema" come totalità integrata di conoscenze. La metafisica resta, almeno idealmente, un "sistema": solo che questo "sistema" non è più, propriamente, un "sistema della scienza", poiché resta

comunque legato a un insieme strutturato per via di relazioni, e dunque sempre lacerato da insuperabili contraddizioni.

Separando il concetto dalla totalità incontraddittoria del Reale, Bradley dunque recede in pari tempo dall'idea hegeliana di filosofia come "sistema della scienza"; e la filosofia, che in Hegel tentava di emanciparsi dal suo statuto di "amore" per il sapere, per diventare finalmente, di questo sapere, la realizzazione effettuale come sistema scientifico, sembra ora percorrere il cammino in senso inverso: abbandonare cioè, come un sorta di "delirio della presunzione", la sua ambizione a porsi come scienza suprema dell'assoluto, per tornare a rivestire i panni di un più umile, ma non meno esigente, "amore" per il Reale.

### 2.3 L'Assoluto come esperienza integrale. Il "feeling"

Abbiamo visto come lo *standard* inconfutabile di cui eravamo alla ricerca abbia un duplice aspetto. L'incontraddittorietà che lo caratterizza non può infatti andare disgiunta da un'esigenza d'inclusività onnicomprensiva, e viceversa può aspirare ad essere onnicomprensivo solo ciò che non è costretto a escludere da sé qualcosa che lo contraddice. Poiché lo *standard* enuncia il criterio in base al quale il pensiero giudica il Reale e lo discrimina da ciò che è soltanto apparente, possiamo concludere che solo l'Intero può essere reale, perché solo l'intero può essere incontraddittorio.

Tuttavia, se ci arrestassimo a questo punto, noi non avremmo ancora, in effetti, che il vuoto schema formale di un principio che sarebbe sì assoluto, perché non potrebbe essere confutato senza che la presunta confutazione sia costretta ad assumerlo tacitamente come valido; e tuttavia, non saremmo ancora in grado di dire che cosa, per il pensiero, costituisce la realtà dal punto di vista del suo contenuto. Abbiamo determinato "come" la realtà deve essere, quali parametri formali deve rispettare perché il pensiero la possa affermare come effettivamente reale. Abbiamo detto che tali parametri sono la coerenza

e l'inclusività, e che solo l'idea di una totalità che comprenda in sé tutta la varietà dell'apparenza, ma la comprenda in sé in una forma emancipata dalle relazioni e dunque in maniera incontraddittoria, può soddisfare tali parametri. Resta però ancora da determinare "che cosa" sia siffatta totalità dal punto di vista del suo contenuto. Che cos'è insomma la Realtà? Che cosa caratterizza la totalità sotto il profilo della sua concretezza?

Nel tentativo di rispondere a questa domanda consiste il passaggio dal capitolo XIII al capitolo XIV di *AR*. Essi sono ambedue intitolati alla *Natura generale della realtà*, ed a buon diritto aprono dunque la seconda parte del *Saggio metafisico*, che alla descrizione filosofica della Realtà è appunto dedicata. Al termine del XIII capitolo, però, noi non sappiamo ancora in che cosa la totalità consista, pur sapendo che solo essa può pretendere di rivestire il significato di autentica realtà, poiché solo essa risponde al criterio formale della coerenza e dell'oninclusività. Il capitolo XIV è chiamato ora a fornire questa risposta, che Bradley formula con tutta la chiarezza desiderabile. La Realtà, altro non è che Esperienza:

Alla domanda riguardante il contenuto che dovrebbe dare concretezza al nostro schema astratto possiamo rispondere in una parola dicendo che *tale contenuto è esperienza*. E per esperienza si deve intendere ciò che è dato e presente [*given and present fact*]. Riflettendo ci rendiamo conto che essere reale od anche semplicemente esistere deve significare rientrare nell'orizzonte del sentire [*sentience*]. *L'esperienza senziente* [*Sentient experience*] è, in breve, la realtà e ciò che non lo è non è reale (*AR*, p. 127/290 – corsivo mio).

È un passaggio senz'altro fondamentale, sia nell'economia dell'argomentazione, sia in rapporto alla concezione della realtà. Bradley raccorda infatti il criterio formale della coerenza con la determinazione contenutistica di ciò che dobbiamo intendere per realtà. Alla specificazione dello *standard* in base al criterio teoretico dell'incontraddittorietà e dell'inclusività (lato formale) si accompagna ora la determinazione della realtà come esperienza (lato materiale). Il Reale è totalità incontraddittoria

(forma) solo nella misura in cui è esperienza integrale (contenuto), poiché solo nell'esperienza c'è Realtà (contenuto), ma solo la totalità può essere incontraddittoria e perciò veramente reale (forma):

La nostra conclusione, fin qui, sarà questa, che *l'Assoluto è un unico sistema e che i suoi contenuti non sono nient'altro che esperienza senziente*. Esso sarà dunque *un'esperienza singola e onnicomprensiva, che abbraccia in concordia ogni parziale diversità* (AR, p. 129/292-293 – corsivo mio).<sup>3</sup>

Sulla base di questi testi, possiamo riassumere i caratteri principali dell'esperienza dicendo che essa, per Bradley, fornisce anzitutto ciò che appare come “dato e presente”; in secondo luogo, ciò che appare come dato e presente è in rapporto a una dimensione di ricettività sensitiva, rispetto a cui è appunto “dato” e non costruito. Anche se Bradley nei passi in questione non introduce esplicitamente il tema, è evidente che il fatto che l'esperienza implichi una sensibilità, e che quest'ultima venga messa in rapporto con un “dato”, comporta un'irriducibile dimensione di immediatezza, senza la quale nessuna esperienza della realtà sarebbe possibile. L'equazione tra “realtà” ed “esperienza senziente”, infine, comporta la determinazione come “esperienza” dell'Assoluto medesimo.

Ma come emerge dall'ultima citazione, in rapporto all'Assoluto vengono applicati i parametri dell'inclusività e della coerenza che costituiscono le determinazioni dello *standard* dal punto di vista teoretico e formale. L'Assoluto, per essere reale, non potrà dunque assolversi dall'esperienza (contenuto); ma in quanto Realtà, siffatta esperienza dovrà rispettare i parametri formali legati alla nozione d'incontraddittorietà, e dunque dovrà essere non frammentaria, ma integrale; non dispersa in una molteplicità di aspetti disparati, ma unificata in un unico

<sup>3</sup> Vista la sua importanza, riteniamo opportuno riportare il passo in originale: “Our conclusion, so far will be this, that the Absolute is one system, and that its contents are nothing but sentient experience. It will hence be a single and all-inclusive experience, which embraces every partial diversity in concord”.

intero che comprenda al suo interno tutta la varietà dell'apparenza. Quest'ultima è collegata da un vincolo armonico, che la congiunge in un intero organico senza distruggerla, e d'altra parte senza connetterla per il tramite di relazioni. L'Assoluto verrà così a designare un'esperienza organizzata come totalità interconnessa (sistema), in cui però le connessioni avvengono in forma sopra-relazionale (incontraddittorietà). Il diverso è assorbito, ma non nel senso di essere annullato, bensì nel senso di essere "trasmutato".<sup>4</sup>

Ma è proprio per questo che la totalità sfugge alla presa del concetto. Il concetto non potrà mai comprendere, con i suoi propri mezzi, in che modo sia concretamente possibile realizzare un'esperienza del genere. Per il concetto, infatti, la varietà può essere compresa soltanto una volta scomposta in termini e relazioni. È vero che il concetto può sollevarsi sino al punto di comprendere la relatività delle proprie operazioni e la necessità che queste vengano trascese. Ma nel rendersi conto della necessità di un siffatto trascendimento, esso si rende conto della necessità di trascendere se stesso. È il tema, che emerge in queste pagine di Bradley, del "suicidio del pensiero",<sup>5</sup> che non intende affermare la vanità del pensiero stesso, ma il carattere

<sup>4</sup> "(...) anche il sentire e il volere debbono subire una trasmutazione all'interno di quella totalità [*must also be transmuted in this whole*] nella quale è già compreso il pensiero. Detta totalità dovrebbe possedere in una forma superiore la medesima immediatezza che, più o meno, troviamo nel sentire, ed in essa tutte le divisioni verrebbero sanate. Sarebbe un'esperienza integrale [*experience entire*], in grado di unificare armoniosamente tutte le componenti della realtà (...) Riconosco la nostra incapacità di rappresentarci in concreto il modo in cui [*how in detail*] ciò possa avvenire: ma se la verità e la realtà devono essere una cosa sola, allora il pensiero in qualche modo deve raggiungere il suo compimento. Ma in quel compimento il pensiero è stato certamente trasformato in modo tale [*so transformed*], che continuare a chiamarlo pensiero sembra improponibile" (AR, p. 152/319-320).

<sup>5</sup> Cfr. AR, pp. 148-152/315-320. Sul tema, cfr. T. Baldwin, *Thought's Happy Suicide*, in Stock, *Appearance versus Reality* cit., pp. 73-91. L'espressione del titolo si trova in AR, p. 152/320: ma il contesto non sembra privo d'intonazioni ironiche. D'altra parte, che la metafora in questione non vada troppo enfaticizzata sembra confermato dal fatto che Bradley la usa anche in altri contesti (cfr. ad es., sul "suicidio" della cosa, AR, p. 19/161 – *loc. cit. supra*, p. 23).



aporetico che lega il suo rapporto col Reale. Il pensiero non solo aspira alla verità, ma la verità contraddistingue esattamente l'ambito in cui opera il pensiero. È per questo che lo *standard* del pensiero può essere definito inconfutabile e perciò assoluto. E tuttavia, proprio seguendo conseguentemente il proprio *standard*, il pensiero è condotto a cogliere l'insufficienza delle proprie operazioni in rapporto alla Realtà, di cui esso stesso ha stabilito il criterio. La totalità viene infatti colta dal pensiero solo in termini autocontraddittori, che rinviano dunque al di là di se stessi. La verità che il pensiero esprime, e che è l'unica verità possibile, è al tempo stesso la cifra della sua parzialità, cioè dell'incapacità di cogliere adeguatamente il Reale da parte del concetto e della verità che in esso si determina.

Il Reale non azzera misticamente il diverso nell'unità indistinta di un assoluto omogeneo, bensì preserva al proprio interno tutta la varietà di cui testimonia l'apparenza. Ma per sfuggire alla contraddizione che lo condannerebbe a ripiegarsi nuovamente su quest'ultima, l'assoluto deve sfuggire alle aporie in cui si avvolge il pensiero relazionale, che è l'unico pensiero a nostra disposizione. Esso può essere inteso come pienezza di tutti gli aspetti che caratterizzano l'esperienza ordinaria, ma poiché questi aspetti, nell'assoluto, sono legati assieme in un tutto armonico attraverso nessi soprarelazionali, essi perdono le qualità che consentivano di identificarli nel mondo delle relazioni, e la "trasmutazione" che subiscono rende vane le peripezie che il pensiero compie per catturarli ancora una volta nella rete dei suoi concetti.

"Che" l'Assoluto debba essere esperienza, e che questa esperienza debba essere concepita come esperienza "integrale", cioè comprendente al proprio interno la totalità di tutto ciò che è presente nell'esperienza "senziente", è per Bradley certo al di là di ogni dubbio. Ciò che al nostro pensiero resta inaccessibile è la comprensione del "come" siffatta esperienza sia concretamente realizzabile nei suoi dettagli, ed è sull'incapacità di determinare questo "come" che si concentreranno le perplessità dei primi interpreti di Bradley, e in particolare quelle di Josiah Royce. Se l'Assoluto sfugge alla possibilità di essere conosciuto dal pensiero, com'è possibile assumere come valido

per l'assoluto lo *standard* che il pensiero stesso stabilisce nei suoi confronti? Non si avvolge tutta l'argomentazione nel perimetro puramente formale di una coerenza logica che solo illegittimamente viene innalzata a criterio per determinare la costituzione effettiva della realtà, secondo una procedura che verrà definita da William James come "intellettualismo vizioso"?<sup>6</sup>

Bradley mostra di essere consapevole del problema, poiché egli stesso ricerca, all'interno dell'apparenza, forme di esperienza che possano in qualche modo confermare ciò che risulta dall'argomentazione teoretica non più in termini di semplice comprensione concettuale, ma di effettivo radicamento nella vita. Qui si apre un altro dei grandi temi della metafisica di Bradley, quello dell'immediatezza.

Abbiamo visto che il Reale dev'essere innanzitutto attestato come un "fatto dato e presente", e come nulla di ciò che si sottrae alla sua presa possa ambire allo statuto di realtà. A questa forma di apprensione immediata del reale, Bradley dà il nome di "sentimento" (*feeling*). Il *feeling* designa l'esperienza come apprensione immediata di un contenuto che appare come "dato", cioè non costruito e non prodotto dall'attività del soggetto. Ma è bene subito chiarire di che cosa si tratta: il dato non è un fatto "atomico", non è una particella elementare, bensì è un flusso che compenetra una varietà di percezioni, immagini, sensazioni e affetti all'interno di un orizzonte, di un *divenire* che unifica questi elementi, distinguibili solo precariamente e attraverso una riflessione a posteriori, in un insieme al tempo stesso unitario e variegato, relativamente stabile eppure in continua trasformazione. Dire dunque che tutto ciò che è reale deve comparire all'interno dell'esperienza significa innanzitutto dire che deve attestare la sua esistenza dinanzi al *feeling*.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Cfr. ancora *infra*, cap. 4, nota 16.

<sup>7</sup> "Tutto ciò che è reale [*actual*], qualunque cosa sia, dev'essere sentito" (*AR*, p. 407/615). Sul *feeling*, cfr. J. Bradley, *F.H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in the History of Philosophy*, in A. Manser, G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F.H. Bradley*, Clarendon Press, Oxford 1984, pp. 227-242; Id., *The Transcendental Turn in Bradley's Metaphysics*, in Mander, *Perspectives* cit., pp. 39-59; D. Crossley, *The Multiple Contents of Immediacy*, in Stock, *Ap-*

L'esperienza è attestazione di realtà, ma per essere siffatta attestazione dev'essere innanzitutto immediata, poiché soltanto l'immediatezza è garanzia di pienezza, soltanto l'immediato si presenta con la qualità che deve designare un esistente non derivato, bensì originario e perciò indubitabilmente attuale.

Le due accezioni possibili con cui si può intendere il *feeling* vengono specificate da Bradley nel passo seguente:

In primo luogo, è lo stato generale dell'anima totale che non si è ancora affatto differenziata in nessun aspetto particolare (...) in secondo luogo è ogni stato particolare nella misura in cui questo ha un'unità indistinta al proprio interno (AR, p. 405/614).<sup>8</sup>

La prima accezione mette in evidenza il tratto dell'unità indifferenziata che coinvolge l'anima nella sua totalità, intesa non come principio sostanziale, ma come "un centro finito di esperienza immediata"<sup>9</sup> non ancora distinto in "stati" separa-

*pearance* cit., pp. 181-192; Id., *Justification and the Foundations of Empirical Knowledge*, in J. Bradley (a cura di), *Philosophy after F.H. Bradley*, Thoemmes, Bristol 1996, pp. 307-329. I saggi di J. Bradley mettono in evidenza gli aspetti ontologici, quelli di Crossley gli aspetti epistemologici; appare fuorviante, però, parlare del *feeling* in termini di "sostanza come sostrato" (cfr. Crossley, *The Multiple Contents* cit., p. 181, nota 1). Due capitoli al tema dedica anche P. Ferreira, *Bradley and the Structure of Knowledge*, State University of New York Press, Albany 1999, pp. 155-192. Sul significato dell'immediatezza, infine, cfr. la discussione tra K.H. Sievers, *F.H. Bradley and the Doctrine of Immediate Experience*, "Bradley Studies", vol. 8, n. 1 (2002), pp. 41-82; e lo stesso D. Crossley, *Senses of Immediacy in Bradley's Epistemology*, "Bradley Studies", vol. 9, n. 2 (2003), pp. 58-92.

<sup>8</sup> La distinzione tra le due accezioni e il loro intreccio viene ribadito con formulazioni ancora più pregnanti in un passo di poco successivo: il *feeling* "per me indica, in primo luogo, la condizione generale che precede lo sviluppo di ogni distinzione e relazione, e in cui non esistono ancora né un soggetto né un oggetto. E, in secondo luogo, indica tutto ciò che è presente in una qualsiasi fase della vita mentale, nella misura in cui esso è soltanto presente e semplicemente è" (AR, p. 406/615). Ricordiamo inoltre che per Bradley l'anima "è sempre il risultato di una costruzione intellettuale" (AR, p. 468/688), e non designa né un principio sostanziale, né un sostrato reale (cfr. AR, il cap. XXIII su *Body and Soul*, pp. 261-317/450-513).

<sup>9</sup> AR, p. 264/453. Torneremo più avanti sulla problematicità di questa definizione.

tamente definibili come pensiero o volontà, percezione o desiderio. La capacità di provare sensazioni, in quanto designa il vivente in una condizione di originaria e indivisa unità, si riscontra però anche nel secondo dei significati indicati. Il *feeling*, in effetti, anche qualora si specifichi in atteggiamenti dotati di relativa indipendenza, resta attivo all'interno di ciascuno di essi come coscienza pre-riflessiva o, per dirla con le parole di un testo successivo, "consapevolezza" immediata e non-posizionale.<sup>10</sup> Se questa elementare capacità di provare sensazioni, di percepire se stessi come esistenti, non fosse operante in ciascuna delle attività che contraddistinguono la coscienza più sviluppata, nessuna di esse sarebbe possibile, perché perderebbe l'immediatezza indispensabile a collocarla nell'orizzonte dell'esperienza. In quanto senso, all'interno di ciascuna delle operazioni distinte in cui si articola la vita della coscienza continua a vibrare quell'indistinta e generica unità che designa l'esperienza nella sua immediatezza originaria, al di qua e prima delle distinzioni, suscitate dalla riflessione, tra soggetto e oggetto, tra una relazione ed i suoi termini.

Per l'argomentazione di Bradley, il *feeling* è particolarmente importante perché mostra come, già all'interno dell'apparenza, sia possibile riscontrare una modalità di esperienza che non risponde a una logica di tipo relazionale, in cui cioè la varietà non si divide in termini differenziati, e l'unità non si determina mediante relazioni. Il sentimento offre l'esempio emblematico di una varietà che si raccoglie spontaneamente in unità, e di un'unità che, per collegare assieme la varietà compresa al proprio interno, non ha bisogno di ricorrere all'aiuto del pensiero relazionale.

Ma anche il sentimento mostra un limite, che rende impossibile assumerlo come esempio pienamente adeguato dell'esperienza integrale che connota l'assoluto. Infatti, il sentimento è a sua volta lacerato al proprio interno da quella che la riflessione

<sup>10</sup> Cfr. il saggio *On Our Knowledge of Immediate Experience* [Sulla nostra conoscenza dell'esperienza immediata], di cui ci occuperemo più avanti, nel contesto della discussione tra Bradley e W. James.

può legittimamente chiamare una discrepanza, insomma una contraddizione, tra l'aspetto del suo esistere immediato (il *that*) e il contenuto che in tale immediatezza cerca di ottenere la sua realtà (il *what*).<sup>11</sup> Il sentimento è attestazione di realtà perché si presenta come un "fatto dato e presente", e questa immediatezza fa tutt'uno con l'apparente indiscutibilità della sua esistenza. Se mettessimo in dubbio il "fatto-che" ciò che appare nel sentimento sia un fatto dato e presente, crollerebbe tutto l'edificio dell'esperienza, e la nostra stessa vita si ridurrebbe davvero, secondo le parole del *Macbeth* shakespeariano, al "racconto di un idiota". Ma nel fatto del sentire, nella certezza incrollabile del suo *that*, s'insinua una frattura che non è dovuta ai processi astrattivi della riflessione, ma che quest'ultima si limita – per una volta – a registrare. Il *that*, il "fatto-che" il sentimento sia, rende impossibile separare da questo fatto "ciò-che" in tale fatto esiste, il *what* che qui perviene all'esistenza e proprio per l'immediatezza di questa appare da essa inseparabile. Il sentimento insomma è indissolubilmente esserci e qualificazione di questo esserci: ciò che la riflessione esprime secondo due aspetti distinti dev'essere immaginato, sul piano del sentimento, come un indivisibile tutt'uno.

Ma proprio a quest'altezza emerge la precarietà del *feeling*. Il "che-cosa" del sentimento, il contenuto di ciò che nel sentimento si esprime, sia esso dolore o piacere, amore oppure odio, cerca nell'immediatezza del sentire di attestarsi saldamente sul piano dell'essere; ma proprio perché l'essere che il sentimento può fornirgli è soltanto l'essere di un immediato, ecco che il contenuto confligge con la forma contratta del suo esistere solamente sentito, e si espone ad essere infiltrato dall'esterno da parte di tutto ciò che travalica l'attimo vissuto nel presente.

Che cosa attesta, nell'esperienza, il carattere precario dell'unità racchiusa nel sentimento? Essa è attestata dal "duro fatto del cambiamento" (*the hard fact of change* – AR, p. 407/616), dall'inseguimento a cui il sentimento immediatamente presente è costretto per adeguarsi al suo contenuto, e dall'impossibilità,

<sup>11</sup> Cfr. AR, p. 407/616.

da parte del contenuto, d'integrarsi pienamente nell'immediatezza della sua esistenza. Se il contenuto potesse pienamente integrarsi nell'immediato, esso qualificherebbe il sentimento nella sua interezza, e avremmo così davvero la situazione di un sentire indefinitamente espanso e in equilibrio con se stesso. Ma nell'impossibilità di trattenere l'immediato, nell'inesorabile sfuggire dell'immediato al contenuto che pure dovrebbe qualificarlo, il contenuto stesso manifesta la sua propria finitezza e ripristina la discrepanza fra sé come contenuto inghiottito dal divenire dell'immediato, e l'esistenza immediata che procede oltre la forma limitata che il contenuto aveva vanamente cercato d'imprimere su di essa. L'immediatezza del sentimento, che dovrebbe garantire la sua certezza e il carattere intangibile della sua integrità, è dunque ciò che lo tradisce svelandolo come apparenza, perché mostra che il suo contenuto non è all'altezza dell'esperienza che dovrebbe permeare, e che quest'ultima scorre incessantemente al di là, condannando il contenuto a persistere in quella limitatezza alla quale sarebbe voluto sfuggire.

La discrepanza che si apre, dall'interno del sentimento, tra il momento del *what* e il momento del *that*, non designa però soltanto la condanna del sentimento come apparenza. Intanto, sia pure con la precarietà che lo contraddistingue, il sentimento manifesta una forma di "unità nella varietà" che non avviene secondo le modalità del pensiero relazionale. In secondo luogo, la discrepanza che si apre al suo interno mostra come le procedure astrattive della riflessione non siano sganciate dalla costituzione dell'esperienza, ma trovino origine nel carattere problematico e contraddittorio che caratterizza quest'ultima fin dal suo apparire nel sentimento. La riflessione è inevitabile, perché registra ed elabora una frattura originaria che non è un suo prodotto artificiale, ma dalla quale deriva essa stessa insieme a tutta l'urgenza del suo procedere.

Del resto, sulla base della riflessione, Bradley può chiarire come il limite dell'esperienza immediata coincida con ciò che la rende tanto preziosa e per molti versi insostituibile, ovvero il fatto di essere sì a-relazionale, ma soltanto perché viene "prima" delle relazioni. Il *feeling* non può coincidere con l'espe-

rienza dell'assoluto proprio perché la sua "unità nella varietà" è solamente pre- o infra-relazionale, non viceversa ultra- o sopra-relazionale. Non è questione di simmetria, ma di un problema teoreticamente cruciale: essere unità nella varietà in forma pre- o infra-relazionale, infatti, significa da una parte costituire il contesto di esperienza indispensabile sullo sfondo del quale possono prodursi le astratte divisioni del pensiero relazionale; significa porre la riflessione come dipendente e sempre già compresa nell'orizzonte di una totalità che, per quanto sfuggente, resta immediatamente presente come intrascendibile. Dall'altra, però, significa anche esporsi alla discrepanza che minando l'immediato dall'interno dà origine all'intera struttura dell'apparenza, permeata come sappiamo dalle operazioni che scaturiscono dal pensiero relazionale.

## 2.4 Pensiero, verità e giudizio

Nel *feeling* abbiamo un'immediata attestazione di esistenza e al tempo stesso una totalità in divenire. Abbiamo una varietà che si raccoglie in unità senza bisogno di relazioni, ma questo "senza" è infra- e non sopra-relazionale. Da qui il carattere precario dell'unità conseguita nel *feeling*, e il suo distendere in prospettiva temporale la discrepanza tra contenuto ed esistenza, tra il *what* e il *that*. Il "duro fatto del cambiamento" emerge infatti dal tentativo fallito, da parte del contenuto, di estendersi sull'intero spettro dell'immediato, mentre l'immediato, sottratto alla presa del contenuto, si ripristina come fattualità contrapposta alla determinazione che la dovrebbe qualificare. Da questa discrepanza sorge la riflessione, da essa sorge l'orientamento delle sue domande. La discrepanza che si fa luce nel sentimento è ciò che il pensiero relazionale tenta di ricomporre, ma poiché la relazione è appunto l'espressione di quella discrepanza nel concetto, ecco che il tentativo del concetto vanifica con ciò stesso ogni sua prospettiva di riuscita.

Qual è il compito che sta di fronte al pensiero? Esso consiste nello scoprire il modo di ripristinare l'immediatezza del

sentimento al di là delle relazioni che al pensiero si scoprono in tutta la loro contraddittorietà. La ricerca filosofica si muove in direzione di una nuova immediatezza, che non sia più soltanto infra-relazionale, ma che si disponga al di sopra e oltre le relazioni e le loro aporie. Questa è l'unica soluzione possibile per giustificare le apparenze nel loro presentarsi contraddittorio, e al tempo stesso per rimediare all'insufficienza del sentimento senza perdere ciò che costituiva la sua forza, ovvero l'immediatezza con cui esso attestava il reale nell'attualità della sua presenza. Il sentimento permane così nella riflessione a testimoniare l'irriducibilità dell'immediatezza come dimensione originaria dell'esperienza, e al tempo stesso come esigenza di un ripristino che però non coincida col sentimento stesso, ma comprenda trasfigurata al suo proprio interno l'intera complessità e varietà del mondo delle apparenze, emancipando queste ultime dal loro statuto contraddittorio, e trasmutandole in un intero meta-relazionale non più soggetto alla discrepanza tra contenuto ed esistenza che comprometteva la consistenza del *feeling*.

Ciò che però il sentimento non può fare, nel momento in cui si esprime al pensiero in termini di esigenza, è di mostrare al pensiero "come" concretamente pensare un'immediatezza che sia non più anteriore alle relazioni, ma ad essa superiore ed ulteriore. Com'è pensabile un'immediatezza sopra-relazionale? Il carattere paradossale dell'impresa filosofica sta tutto qui, nella formulazione di un compito che per il pensiero risulta al tempo stesso imprescindibile e impossibile. Il problema è formulato nell'unico modo possibile, poiché rispetta lo *standard* sancito come assoluto dal pensiero stesso: ma nella sua formulazione assolutamente corretta contiene già l'impossibilità di essere condotto a buon fine, se non appunto mostrando come la sua soluzione implicherebbe, per il pensiero, né più né meno che il proprio "suicidio". L'assoluto dev'essere esperienza perché dev'essere ciò che massimamente è presente come attuale e reale, e solo l'esperienza può concretamente realizzare una siffatta pienezza di essere. Ma l'esperienza sarebbe nulla senza l'immediatezza, poiché perderebbe l'attualità che rende quella pienezza presente e perciò davvero vissuta. È a una tale esperienza



che il pensiero è rivolto ogniqualvolta interroga e ricerca. Ma al tempo stesso è una tale esigenza che il pensiero può soddisfare sempre parzialmente, e dunque propriamente mai, ogniqualvolta tenta di articolare concretamente il suo discorso.

Che cos'è infatti pensare? Anche secondo Bradley, coerente con una tradizione di pensiero che risale alle origini stesse della metafisica, pensare altro non è che giudicare. Ora, nei *Principles of Logic* (1883, 1922<sup>2</sup>), Bradley aveva ampiamente dimostrato come il concetto filosofico del giudizio non coincida affatto con la “superstizione” grammaticale che lo considera – prendiamo l'esempio più semplice, costituito dal giudizio categorico – composto da un soggetto e un predicato.<sup>12</sup> Per la filosofia, ogni giudizio è riferito al tutto dell'esperienza integrale, che è l'unico autentico “soggetto” verso cui il pensiero sia rivolto, tematicamente o meno, in tutte le sue operazioni. Ma qual è il risultato dell'attività del pensiero in rapporto all'esperienza? È quello di smembrare quest'ultima in due momenti distinti e contrapposti, che il pensiero non è più in grado di reintegrare in un unico intero. La distinzione tra il *what* e il *that* implicitamente operante all'interno del *feeling*, una volta condotta a consapevolezza da parte del pensiero, viene proiettata dal giudizio su tutta la sfera della realtà.

<sup>12</sup> Segnaliamo che, per Bradley, anche se formalmente attinenti a due classificazioni diverse, il giudizio assertorio coincide col giudizio categorico: “tra il giudizio assertorio e il giudizio categorico non c'è nessuna differenza (...) il giudizio assertorio può essere congedato dai nostri pensieri. Tracciare una differenza tra un giudizio categorico da un lato, e un giudizio che asserisce la realtà dall'altro, è evidentemente impossibile. Il giudizio assertorio è semplicemente quello categorico preso in contrasto con il possibile e il necessario” (F.H. Bradley, *The Principles of Logic. Second Edition, Revised, with Commentary and Terminal Essays* [1922], corrected impression, Oxford University Press, London 1928 [=PL], pp. 128-129). Nella nota supplementare al passo della prima edizione, egli precisa inoltre che il “meramente categorico è la forma più bassa del necessario” (ivi, p. 236, nota 3). Sulla “superstizione” grammaticale, cfr. ivi, § 11, pp. 11-13, e § 16, p. 21: “Nella loro accezione ordinaria, i tradizionali soggetto, predicato e copula sono mere superstizioni”. Sulla teoria del giudizio in Bradley, cfr. Ferreira *cit.*, pp. 15-95; e Allard, *The Logical Foundations* *cit.*, pp. 49-127 (sui giudizi modali e la ripresa della classificazione kantiana, pp. 120-123).

La riflessione incorpora in sé la lacerazione, che essa stessa alimenta, tra il “dato” immediatamente sentito e il significato da cui esso viene investito, vedendo così compromessa la propria immediata unità. Quando parliamo delle “idee” come dei “contenuti” del pensiero, Bradley chiarisce come il senso da attribuire a questa parola non debba essere quello di una realtà psicologica presente in qualche modo nella mente, bensì come in essa si dischiuda una nuova dimensione di esperienza, quella del simbolo e del significato.<sup>13</sup> Il pensiero diventa il campo della produzione di significati, a partire dai quali l’esperienza immediata del *feeling* viene investita da una ricerca di senso, da un’attività di simbolizzazione interpretante, ma proprio così esposta a uno squilibrio, che del resto covava già nascostamente al proprio interno, che la sbilancia dal lato dell’ideale.

Le conseguenze prodotte sull’esperienza immediata dall’infiltrazione dell’ideale si riflettono nella struttura grammaticale del giudizio. Il Reale che appare indiviso nell’esperienza immediata viene rappresentato simbolicamente dal “soggetto” proposizionale, che dovrebbe esprimere la realtà come “fatto” attualmente vissuto. Di contro ad esso, il pensiero allinea una serie di “contenuti” che lo dovrebbero qualificare in funzione di suoi “predicati”. Ma la struttura grammaticale del giudizio non coincide con la sua struttura logica. Dalla disamina del *feeling*, sappiamo che i poli attraverso i quali l’esperienza immediata viene sdoppiata sono quelli dell’esistenza e del contenuto, del “che” e del “che-cosa”. Il lato dell’ideale è quello espresso dal “che-cosa”, dai contenuti di senso che il pensiero attribuisce all’esistenza immediata del *feeling*. Ora, siffatti contenuti sono “ideali” proprio perché appartengono alla sfera del simbolo, della parola e del concetto. È una produzione di universalità che oltrepassa l’esperienza immediata e si mostra incapace di raccogliere quest’ultima compiutamente al proprio interno, di qualificarla in modo soddisfacente con la propria idealità. Lo strappo provocato dall’idea, la discrepanza che il pensiero produce sulla compattezza dell’immediato, portando alla luce

<sup>13</sup> Cfr. *PL*, §§ 2-6, pp. 2-6.

dell'intelletto l'incrinatura che già da sempre comprometteva la consistenza del sentimento, genera dal proprio interno un nuovo "dato", che all'altezza del giudizio viene espresso nei termini di un semplice "soggetto" proposizionale al quale attribuire i predicati corrispondenti.

Il giudizio appare così come il tentativo, da parte del pensiero, di ripristinare l'unità tra il piano della vita e quello del significato. Per esprimerci nei termini che impiegherà il giovane Lukàcs, è il tentativo, da parte della "forma" significativa e significativa, di ricongiungersi con l'esperienza immediatamente vissuta dell'"anima", per godere ancora una volta di quella pienezza, da cui essa stessa si era dovuta distaccare per emancipare la vita dall'insensatezza della sua nuda fattualità. È questa fattualità che ora, in quanto muto elemento di un'esistenza puramente data, domanda all'idea di ricevere il senso che quest'ultima ha promesso di donarle, e che in cambio sembra promettere a sua volta di riempire quel significato di una consistenza ontologica che ad esso, in quanto pura idealità, viene necessariamente a mancare. Qui sta il cuore metafisico della questione del giudizio, e ciò spiega forse perché il problema del giudizio si ponga con tanta frequenza, e dai versanti più diversi, nello scorcio del pensiero filosofico che va tra secondo Ottocento e primo Novecento.

Per Bradley, il giudizio tenta di compiere l'unificazione tra l'ideale e il reale, tra il concetto e l'esperienza, tra universo dei significati e mondo della vita. Ma questa unificazione, che pure il giudizio tenta e in qualche modo riesce ad operare, è compromessa dalla precarietà segnalata appunto dall'espressione: "in qualche modo". Proprio perché ciò a cui tende il giudizio è l'unificazione con la totalità immediata dell'esperienza, e non semplicemente con uno qualunque dei suoi "vissuti"; proprio perché esso cerca di riscattare il *feeling* dal "duro fatto del cambiamento", dalla precarietà e dall'inconsistenza del suo indefinito fluire, il concetto mostra di non poter adempiere al suo compito. Esso riesce senz'altro a qualificare l'esperienza, ma ogni sua qualificazione, in quanto necessariamente determinata, riproduce la spaccatura tra il tutto intenzionato dal concetto

e la forma particolare con la quale quest'ultimo cerca di restituirlo.

In questo senso, per Bradley, è fondamentale non soggiacere alla superstizione grammaticale criticata nei *Principles of Logic*. La grammatica ci spinge a credere che nel giudizio ci sia un soggetto e ci sia un predicato, che il predicato esprima un concetto da attribuire, in qualità di suo attributo, alla cosa designata dal termine che sta a soggetto. Se però concordiamo con l'argomentazione secondo cui il Reale, in senso proprio, può essere soltanto il Tutto di un'esperienza perfettamente integrata, ecco che allora a rivelarsi predicato *non è tanto il predicato che compare in questa funzione nel giudizio, bensì il giudizio come totalità grammaticalmente articolata di "soggetto" e "predicato"*. Il pensiero opera sull'intero dell'esperienza suddividendo quest'ultima in diverse classi di qualità, in cose e proprietà, nelle relazioni e nei suoi termini. Il giudizio esprime la natura relazionale del pensiero, e al tempo stesso il tentativo di ricondurre il fatto dell'esistenza (il *that*) ad unità col suo concetto (il *what*). Ma per quanto articolato possa essere, un giudizio restituirà in ogni caso una pluralità di significati in connessione reciproca, strutturati sulla base di nessi logici che rimandano, *come riferimento implicito di ogni giudizio*, a un Tutto *il quale resta al tempo stesso inespresso e inesprimibile da parte di ogni giudizio*. Se vogliamo impiegare le ordinarie categorie grammaticali, è solo questo Tutto a poter svolgere il ruolo di "soggetto". Il "soggetto" di ogni giudizio, in senso logico e metafisico, è dunque il Reale come esperienza originariamente vissuta nell'immediatezza del sentimento, e che il pensiero cerca di recuperare all'unità con sé. Poiché il pensiero introduce la dimensione relazionale, è evidente però che il tutto al quale esso tende non potrà più essere la totalità immediata del *feeling*, che esso stesso ha rivelato come intimamente contraddittoria, bensì una totalità che vada oltre le relazioni, pur accogliendo al proprio interno tutta la varietà che nel pensiero e nel giudizio viene espressa in termini di concetto e di relazioni. Questa immediatezza ripristinata, in cui tutti gli aspetti del molteplice dovrebbero comparire in forma completamente "trasmutata"

perché meta-relazionale, sfugge però necessariamente al concetto ed al suo linguaggio.

Anche qui appare istruttivo un confronto con Hegel, a cui del resto lo stesso Bradley si richiama in rapporto alla concezione del sentimento come esperienza immediata.<sup>14</sup> Anche in Hegel, il soggetto autentico del giudizio non è la singola cosa espressa come soggetto in una qualunque proposizione, bensì è l'assoluto come intero. Poiché l'assoluto è ciò che propriamente costituisce il soggetto, è evidente che l'assoluto non può che ricomprendere nell'identità con sé quell'articolazione concettuale che la proposizione esprime in termini di *differenza* tra soggetto e predicato.<sup>15</sup> Nella *Vorrede*, tale identità del soggetto col predicato è espressa dalla copula "è", ma se restiamo all'interno della singola proposizione, siffatta identità compare nei termini di un'esisenza e di un'intenzione, più che nei termini di un'esposizione linguisticamente articolata. La proposizione dev'essere dunque affiancata da un'ulteriore proposizione, che esprima l'*identità* e l'interscambiabilità dei termini che nella prima comparivano come soggetto e predicato. Non solo: sempre nella *Vorrede*, Hegel mostrava come il significato racchiuso nella proposizione fosse in realtà contenuto esclusivamente nel predicato, poiché il soggetto proposizionale, lasciato a se stesso, non esprime alcun significato. È l'articolazione discorsiva del giudizio che consente al soggetto di manifestare il suo significato: ma ciò appunto, in Hegel, prova anche che la struttura grammaticale della proposizione è totalmente superflua per l'espressione del contenuto speculativo, visto che quest'ultimo, come articolazione del significato espresso nel predicato, si espone tramite il movimento che scaturisce dall'intima contraddittorietà del predicato stesso in quanto concetto determinato e perciò in se stesso aporetico. Dall'intima contraddittorietà del predicato, come concetto in pari tempo universale e partico-

<sup>14</sup> Cfr. *PL*, p. 515; e *infra*, cap. 4, § 5.1.

<sup>15</sup> Su questi passi della *Vorrede*, e per un loro confronto con i passi corrispondenti della *Logica*, rinviamo a G. Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e "Darstellung" speculativa nel pensiero di Hegel*, Angeli, Milano 1989, pp. 47-77.

lare, sorge quindi l'idea hegeliana del concetto come automovimento, e della "esposizione speculativa" come realizzazione concreta della filosofia in veste di "sistema della scienza".

Bradley condivide la critica hegeliana della struttura grammaticale del giudizio, ma ancora una volta ne trae conclusioni profondamente diverse. Se il giudizio, in quanto nesso soggetto-predicato, è in realtà l'espressione predicativa con cui il pensiero qualifica la realtà, non è possibile attribuire al pensiero la possibilità di adeguare scientificamente il suo linguaggio a quello del Reale come intero. Quest'ultimo, in quanto totalità metarelazionale, è destinato per principio a sfuggire al linguaggio del concetto, che non può fare a meno di esprimersi attraverso la produzione del significato in nessi concettuali che assumono a proprio mezzo di espressione la struttura del giudizio. Nella misura in cui il pensiero è vincolato al giudizio, inteso come articolazione concettuale del predicato che viene attribuito alla Realtà, esso non potrà mai esprimere adeguatamente l'intero con i mezzi che ha disposizione, e ciò significa che l'intero resta sottratto alla presa del concetto e della sua verità.

Bradley è molto chiaro nel mostrare come la verità sia la categoria che qualifica l'ambito del pensiero, come sia dunque impossibile immaginare una verità senza concetto e senza pensiero. "Verità" è la modalità specifica attraverso cui la filosofia esprime coi propri mezzi il tutto come Reale, e il concetto stesso di filosofia manifesta dunque un'intima aporeticità, poiché in essa il Tutto si esprime certamente come intero, ma si esprime come intero in termini doppiamente contraddittori: anzitutto perché strutturalmente relazionali, e in secondo luogo perché assunti nella forma parziale del pensiero, che in quanto segnato dall'ideale, nel momento in cui pretende di ricongiungersi col Reale, se ne distacca come irreal e dunque come astratto.

Da questa argomentazione, Bradley conclude che l'unificazione del pensiero con il Reale può avvenire solo in termini contraddittori. La contraddizione è il modo in cui il pensiero manifesta di essere davvero espressione del Reale nell'unica maniera in cui gli è possibile, cioè nella forma dell'idealità e del-

la contraddittorietà della relazione, ovvero dell'apparenza. In questo senso, per la filosofia la dimensione della verità è intrascendibile, poiché tutto ciò che la filosofia compie avviene nel medio del concetto, e il concetto può filosoficamente superarsi solo nel concetto stesso. Questo superamento però non comporta una *Aufhebung* di tipo speculativo, *perché la contraddizione non conduce a nessuna sintesi, bensì esprime l'aporia come ultima parola del pensiero e della sua verità*. È contraddittorio quindi sia affermare la possibilità di un'esposizione speculativa, in grado di oltrepassare la contraddizione in termini concettuali, sia pretendere la sua realizzazione effettuale nel linguaggio, poiché il linguaggio, in tutti i suoi giudizi, per quanto complessi e articolati, permane sempre nell'orizzonte del "predicato", e mai potrà attingere il "soggetto" ad esso sotteso.

Del resto, è evidente che le categorie di "soggetto" e di "predicato" perdono a questo punto ogni corrispondenza con ciò che esse esprimono finché restiamo irretiti nella "superstizione" grammaticale. Il Reale infatti non potrà mai comparire né essere espresso come soggetto, perché questo implicherebbe la riaffermazione di un carattere relazionale incompatibile con esso. Allo stesso modo, la nozione di predicato viene a indicare la totalità delle dimensioni discorsive attraverso cui il pensiero esercita la sua attività creatrice di significati, e si dissolve anch'essa come categoria appropriata a determinare la struttura dell'esperienza.

Riassumendo, possiamo dire che la totalità sfugge alla presa del concetto, e che il pensiero non potrà mai risolvere l'opposizione irriducibile tra *what* e *that*. Il giudizio è il tentativo di ricondurre a unità questa opposizione, e ha come suo unico "soggetto" il Reale. Perciò, la sua struttura grammaticale non coincide col suo significato logico. Ogni giudizio grammaticalmente inteso è in realtà l'espressione in forma articolata dei "predicati", attraverso i quali il pensiero cerca di qualificare il Reale mediante un significato ideale. Il Reale, come totalità integrale dell'esperienza, è l'unico soggetto logicamente e metafisicamente inteso, a cui ogni contenuto di pensiero è rife-

rito. Esso resta inespresso all'interno di ogni giudizio, poiché il "soggetto" grammaticale che lo dovrebbe esprimere è parte integrante del predicato ideale.

## 2.5 Centri finiti e pluralità del mondo

Il mondo non può essere attinto se non dall'esperienza, ma l'esperienza, nella misura in cui è finita, sembra non poterlo mai esaurire al proprio interno. Bradley respinge l'ipotesi che si debba immaginare qualcosa di più reale dell'esperienza disposto al di là di essa, perché la stessa posizione di questo "Altro" trascendente rispetto all'esperienza implicherebbe la possibilità del nostro porlo come tale, e dunque la sua riconduzione all'orizzonte dell'esperienza. La soluzione di Bradley consiste invece in una radicalizzazione del problema. Se il problema è costituito da un'esperienza che, in quanto finita, non può mai attingere l'assoluto che pure è ad essa immanente, si tratta non di negare la finitezza dell'esperienza, bensì di accentuarla.

Accentuare la finitezza dell'esperienza significa però assumere l'impossibilità di chiudere l'esperienza immediata all'interno del suo proprio circolo, significa in altri termini concepire siffatta esperienza come votata al suo proprio trascendimento. Questo trascendimento, a sua volta, potrà essere inteso in due modi. Il primo è quello che abbiamo visto, costituito dalla discrepanza che impone al *feeling* la successione ed il cambiamento. Il secondo riguarda il fatto che il *feeling* non può più essere inteso semplicemente come un unico *feeling*, ma deve essere assunto come molteplicità indefinita di "sentimenti" potenziali. Non si tratta soltanto del fatto che la precarietà del singolo "questo-ora" costringa l'esperienza immediata a sfuggire a se stessa, ed a proiettarsi in altri "questi-ora". Il punto è che in questa proiezione, attraverso l'intervento della memoria, il *feeling* continua ad essere pensato come un divenire riconducibile ad identità con sé. Ed è proprio così che viene considerato da Bradley, quando il *feeling* viene definito come "l'immediata unità di un centro psichico finito" (*AR*, p. 406/615).



Si tratta di una definizione assai problematica. Se l'immediato sfugge per principio a se stesso, come potrà l'immediatezza essere compatibile con l'unità? Come potrà un'unità costituirsi e al tempo stesso rimanere sul terreno scivoloso e "discrepante" dell'immediatezza? Si potrebbe rispondere sostenendo che in questa definizione noi dobbiamo scorgere l'espressione che all'esperienza immediata viene fornita retrospettivamente da un'operazione riflessiva, che tenta di presentare in termini relazionali ciò che al concetto di relazione si sottrae.

Ma anche assumendo come buona questa risposta, un'altra questione resta aperta, legata al concetto di "centro psichico finito". Si tratta senz'altro di uno degli aspetti portanti della metafisica di Bradley, ed è pienamente coerente con la sua concezione del finito come intimamente contraddittorio. Se la *feeling* non oltrepassa mai la dimensione del finito, esso non solo dovrà frammentarsi al proprio interno, ma dovrà anche scomporsi al proprio esterno. In altri termini, non potrà semplicemente presentare un divenire continuo con se stesso, e perciò suscettibile di delineare un unico orizzonte di esperienza, ma dovrà frammentarsi in una molteplicità di *feeling* differenti, dotati ciascuno di una propria modalità di esperienza, e portatore ciascuno di una propria prospettiva sul mondo.

Come vedremo nell'ultimo capitolo, T. S. Eliot ha interpretato questa concezione di una molteplicità indefinita di "centri finiti" di esperienza in chiave leibniziana. Bradley riprenderebbe la monadologia di Leibniz, accentuando i suoi aspetti idealistici e dissolvendo il suo aristotelismo di matrice scolastica. Da questo secondo punto di vista, ci sembra che Eliot abbia perfettamente ragione. Sarebbe infatti del tutto fuorviante ricondurre la nozione di "centro finito" a quella di un'anima intesa come principio sostanziale d'identità, come supporto stabile di cui le singole esperienze costituirebbero gli attributi o le "proprietà".

Ma forse lo scarto non è soltanto qui. L'esperienza è finita, e la finitezza si accompagna da un lato al "duro fatto del cambiamento", dall'altro alla disgregazione del *feeling* in una molteplicità indefinita di *feeling* diversi tra loro. Ora, la descrizione del *fatto* di questa frammentazione è possibile, anche se resta

ancora da spiegare quale sia la struttura di un “centro finito”, se sia sufficiente limitare al *feeling* la riconduzione dell’esperienza a singole *unità* differenziate l’una dall’altra. Ciò che risulta impossibile, invece, è la *giustificazione di questo fatto in base al “principio di ragione”*. Non soltanto diventa impronunciabile la domanda: “Perché l’essere, e non piuttosto il nulla?”, ma diventa impronunciabile anche la domanda: “Perché, posto l’essere, l’essere è così e non altrimenti?”. Secondo Bradley, in altri termini, ciò che è impossibile spiegare è *perché* l’esperienza si presenti frammentata in una molteplicità indefinita di centri finiti:

Il fatto dell’attuale frammentarietà, lo ammetto, non possiamo spiegarlo. Che l’esperienza debba aver luogo in centri finiti, e debba indossare la forma dell’‘essere-questo’ finito [*finite thisness*], è in ultima analisi inesplicabile (AR, p. 200/377).

*Posto che* l’esperienza sia finita, è possibile mostrare che tale finitezza si accompagna a una molteplicità indefinita di “centri”. Ma *perché* l’esperienza debba aver luogo in questi termini, sfugge a ogni possibile spiegazione, e alla filosofia resta soltanto il compito di descrivere in modo strutturalmente coerente ciò che si presenta alla sua osservazione, senza sovrapporre un apparato sistematico a quanto l’esperienza rivela nella sua configurazione reale, a partire dallo strato più originario della sua immediatezza, costituito dal *feeling*.

Tuttavia, rispetto ai centri finiti ci troviamo spesso di fronte ad affermazioni non sempre compatibili l’una con l’altra. Per chiarezza di esposizione, proviamo ad allineare qui di seguito le due definizioni seguenti:

1. “L’anima è un centro finito di esperienza immediata” (AR, p. 264/453);
2. “Io intendo il *feeling* nel senso dell’unità immediata di un centro psichico finito” (AR, p. 406/615 *cit.*).

Che per Bradley, e perciò tanto più per i suoi interpreti, il problema del rapporto tra “anima”, “centro finito” e *feeling* sia di difficile determinazione, lo dimostra il modo in cui egli

procede nella spiegazione della definizione 1. Bradley insiste sull'importanza da attribuire al momento dell'immediatezza<sup>16</sup>, e questo sembra rendere la definizione 1. compatibile con la definizione 2. Ma qualche dubbio emerge già a quest'altezza. Se il *feeling* è infatti più o meno equivalente dell'esperienza immediata, stando alla definizione 1. sembra di poter dire che l'anima, in quanto è un centro finito di *feeling*, nella misura in cui è questo "centro" è appunto ciò che fornisce al *feeling* la sua unità: sia nel senso che il *feeling* è sempre esposto all'instabilità del "questo-ora" immediato, sia nel senso che il "cambiamento" provocato da siffatta instabilità sembra appunto richiedere un "centro" per non dissolversi in pura disgregazione. Ma se leggiamo la definizione 2., scorgiamo che il compito di esprimere l'unità – ancora una volta "immediata" – del "centro psichico finito" spetta direttamente al *feeling*, finendo col rendere superflua la presenza dell'anima nella definizione 1., visto che l'anima non avrebbe più il compito di ricondurre a unità l'esperienza immediata, poiché tale unità si manifesta già direttamente a livello del *feeling*. Anzi, sembrerebbe quasi prodursi un rovesciamento: se l'anima è centro finito, e il *feeling* rappresenta l'unità di tale centro, allora il *feeling* è l'unità dell'anima, mentre viceversa, secondo la definizione 1., era più plausibile pensare che fosse l'anima a dover essere l'unità ("centro") che tiene assieme l'esperienza immediata come *feeling*. Le perplessità aumentano quando andiamo a leggere in che cosa consista propriamente un "centro finito", e troviamo l'affermazione secondo la quale "un centro di esperienza non è la stessa cosa di un'anima, e neppure di un io" (AR, p. 468/688). Questa affermazione, accompagnata dalla sua inversa, secondo cui l'anima "non può essere la stessa cosa di un mero centro di esperienza immediata" (*ibid.*), rappresenta come si vede la contraddittoria della definizione 1., e sembra lasciare il lettore in un imbarazzo senza via di uscita.

Se, sospendendo per un momento l'esame della difficoltà riguardante il rapporto tra "anima" e "centro finito", di cui viene contemporaneamente affermata e negata l'identità, pro-

<sup>16</sup> "The word 'immediate' is emphatic" (AR, p. 264 *cit.*).

viamo a ricavare lumi dalla definizione 2., l'imbarazzo resta. Assumendo per buona l'equazione "anima" = "centro finito", il *feeling* risulta equivalente a "unità immediata di un'anima", e il problema si riproduce dal lato dell'immediatezza: come può un'unità costituirsi sul piano dell'immediatezza, che per la sua interna aporeticità sfugge costantemente a se stessa, ovvero si afferma solo contraddicendosi e come differenza di sé da sé? Potremmo cercare una risposta a questa domanda nella trattazione del "questo", dove Bradley scrive:

Il 'questo' per noi è reale in un senso in cui nient'altro è reale. La realtà è un essere in cui non c'è divisione di contenuto da esistenza, non c'è separazione [*loosening*] del 'che-cosa' [*what*] dal 'che' [*that*] (...) E il 'questo' possiede in qualche misura la stessa integrità di carattere (...) D'altra parte, il 'questo' è immediato perché è al di sotto delle distinzioni [a differenza della Realtà vera e propria, che è loro "superiore"]. I suoi elementi sono solo congiunti, e non connessi. E il suo contenuto, quindi, è instabile, e tende essenzialmente alla scissione [*disruption*], e per questa sua natura deve passare oltre l'essere del 'questo' (*AR*, pp. 198-199/376).

È la discrepanza tra il *what* e il *that*, che impedisce al *that* di trattenere al proprio interno l'idealità che gli sfugge, e impedisce al *what* d'incarnarsi in un'esistenza che è più estesa e più ampia di quanto esso non possa rappresentare nella sua determinatezza. Nella misura in cui costituisce "un aspetto passeggero d'indivisa singolarità" (*ibid.*), il questo ci fornisce "il senso di una realtà individuale", ed in questa sua integrità esso costituisce uno "sfondo" (*background*) sempre presente, che sarebbe assurdo voler trascendere. In questa accezione, come penetrazione, sia pur temporanea e destinata ad infrangersi, tra i momenti dell'essere e del significato, dell'esistenza e del contenuto, il questo può essere assunto come "il sentimento positivo dell'esperienza diretta".<sup>17</sup> Ciò che Bradley sembra voler dire è

<sup>17</sup> "We may, for the present, take 'this' as the positive feeling of direct experience" (*AR*, p. 199/376).

che, separando riflessivamente l'aspetto della compenetrazione tra contenuto ed esistenza che caratterizza l'attimo vissuto, dall'aspetto della temporaneità che ne mette in luce l'intima inconsistenza, noi possiamo assumere il questo come quell'attestazione immediata di realtà, che solo il sentimento ci può fornire. In questo senso, allora, la definizione 2. potrebbe voler dire che l'"unità immediata" del centro finito è costituita dal "questo" dell'attimo vissuto, nella misura in cui si astragga da quest'ultimo il suo divenire temporale, e lo si assuma solo dal punto di vista dell'integrazione pre-riflessiva tra l'aspetto del contenuto e quello dell'esistenza. Nella definizione 1., invece, quando si tratta del centro finito come "anima", è necessario disporsi su un piano diverso. Abbiamo visto come, per Bradley, l'anima sia il prodotto di una "costruzione intellettuale", ed è da questo punto di vista che non è possibile attribuire a una costruzione intellettuale, frutto dell'elaborazione riflessiva di ciò che si offre nell'esperienza immediata, il ruolo di fungere da centro e da fulcro di un'esperienza che essa stessa presuppone per potersi "costruire". Quindi, se assumiamo l'anima come "costruzione intellettuale", e conformemente alla definizione 1. la concepiamo come "centro finito di esperienza immediata", dobbiamo attribuire alla nozione di "centro finito" una complessità di stratificazione che esso non possiede all'altezza della definizione 2. A differenza del "questo" immediatamente sentito, infatti, l'anima arricchisce la nozione di "centro finito" di almeno *due* ulteriori determinazioni. Per essere determinato come "anima", il "centro finito" dev'essere concepito come:

- 1.a. "dotato di una certa continuità temporale di esistenza, e inoltre"
- 1.b. "di una certa identità di carattere" (AR, p. 264/453 *cit.*).

A parte la vaghezza che caratterizza la specificazione della durata e il criterio dell'identità, se teniamo presente questi due parametri possiamo capire in che senso l'anima sia una costruzione intellettuale, e dunque non possa coincidere semplicemente con la nozione di centro finito secondo la definizione

2.; ma d'altra parte, possiamo anche capire come essa possa esprimere, coi mezzi del pensiero riflessivo, uno stato di relativa indistinzione, caratterizzato dal fatto che la continuità temporale del sentimento, e la sua riconduzione a un divenire di tipo unitario, *non hanno ancora prodotto la spaccatura tra io e non io*, non hanno ancora raggiunto lo stadio dell'autocoscienza e della corrispondente separazione tra soggetto e oggetto. In questo senso, Bradley può sottolineare l'importanza che in questa definizione assume il momento dell'immediatezza, senza però dover rinnegare la sostanziale artificiosità del concetto.<sup>18</sup>

Per quanto riguarda il rapporto tra la nozione di "centro finito" e la nozione di "io", resta da accennare al fatto che tale equiparazione è impossibile in ambedue le accezioni di "centro finito". Nel senso della definizione 1., infatti, in essa si parla di relativa continuità nel tempo e di relativa identità di carattere, ma l'imprecisione nella determinazione di questi criteri rispecchia il carattere ancora indeterminato che contraddistingue l'anima che non si è ancora istituita in autocoscienza ed egoità.

<sup>18</sup> L'argomentazione di *AR*, p. 264 presenta delle ambiguità non risolte. Dopo avere esposto la definizione 1., con l'articolazione nei punti a. e b., Bradley cerca di spiegare la sua concezione con altre due formulazioni, che però in luogo di chiarire vengono a creare nuove complicazioni. Secondo la prima formulazione, l'anima sarebbe "un particolare gruppo di eventi psichici, nella misura in cui questi eventi sono considerati semplicemente in quanto avvengono nel tempo" (*ibid.*). Si tratta di una definizione molto più discutibile della prima, poiché impiega la nozione di "eventi psichici", e ne parla come di qualcosa che "accade" nel tempo. L'accuratezza con cui Bradley ha sempre cercato di sottrarsi alla reificazione della vita psichica sembra in questo caso venir meno per tentare un compromesso con la psicologia popolare, col risultato di attribuire a quest'ultima una dignità metafisica cui essa non pretende, e di trasformare la metafisica nella sorella più ambiziosa, e per questo anche più confusa, del senso comune. La seconda formulazione tenta infelicitemente di mettere insieme definizione tecnica e definizione popolare: "Prendi l'intera esperienza di un momento qualunque, un 'questo-ora' integrale, come capita, considera questa esperienza come cambiata e come continuata nel tempo, considera il suo carattere soltanto come evento [prescindendo dal "contenuto" –pensiero, volizione ecc.] e, inoltre, come tale da influenzare ulteriormente il corso dei suoi propri cambiamenti – questo è forse il modo più a portata di mano per definire un'anima" (*ibid.*).

Per ciò fare, l'anima dovrebbe distinguere tra ciò che le appartiene e ciò che appartiene ad altro. Ma tale distinzione implica inevitabilmente l'intervento della riflessione, che infrange il carattere d'"immediatezza" dell'anima – su cui Bradley pone l'accento – e inaugura l'avvento dell'autocoscienza, centrata sulla differenza e sull'opposizione tra io (*self*) e non-io (*not-self*). Sembra difficile, d'altra parte, non ricondurre anche le caratteristiche dell'anima a un'operazione retrospettiva, che procede da un'autocoscienza già costituita – quella del filosofo – e costruisce a ritroso, per approssimazioni successive, il percorso che dall'esperienza immediata ha condotto a se stessa. Resta il fatto che, se l'anima è una "costruzione intellettuale", a maggior ragione questa affermazione dev'essere ritenuta valida per l'io. Quest'ultimo dunque non potrà pretendere di coincidere con un "centro finito di esperienza immediata", né nel senso della definizione 1. (centro finito come "anima"), né tanto meno nel senso della definizione 2. (centro finito come *feeling*):

Un centro di esperienza (...) non è la stessa cosa di un io. Non deve contenere la distinzione del non-io dall'io; e che la contenga o meno, in nessuno dei due casi è propriamente un io. Esso sarà o sotto, oppure più ampio e al di sopra della distinzione (*AR*, p. 468/688).

L'io può essere senz'altro centro di esperienza, ma per essere centro di esperienza non è necessario essere un io. Il centro finito può contenere, ma non è necessario che contenga, la differenza tra io e non-io costituiva dell'autocoscienza, e ciò mostra il suo legame imprescindibile col *feeling*, di cui nella definizione sopra riportata si diceva, non a caso, che esso è precedente ad ogni "distinzione e relazione" e, in particolare, che al suo livello "non esistono ancora né un soggetto né un oggetto".<sup>19</sup> Il fatto che il centro di esperienza sia indipendente dall'io non significa che esso escluda l'io. Quest'ultimo può essere contenuto in esso, assieme alla distinzione tra io e non-io, ma in nessun caso potrà assorbire in sé l'intera esistenza di un cen-

<sup>19</sup> *AR*, p. 406, *loc. cit. supra*, nota 8.

tro finito. Quest'ultimo viene definito come "sotto" (*below*) la distinzione, ma dopo quanto abbiamo detto sull'anima e sull'io come "costruzioni intellettuali", non sarà necessario rimarcare che in questo "sotto" non deve essere inteso alcun sostrato né sostanza, bensì lo "sfondo" (*background*) che costituisce l'orizzonte intrascendibile dell'immediato, sfondo che s'istituisce nel processo del suo divenire immanente a se stesso, e non rimanda ad alcun principio ulteriore all'esperienza nella concretezza del suo farsi. Come il "sotto" di cui si tratta rinvia al legame tra "centro finito" e *feeling* (definizione 2.), così avviene per il carattere di maggiore ampiezza (*wider than*) e di superiorità (*above*) del centro finito rispetto alla distinzione tra io e non-io. Sarà più ampio, perché l'esperienza è sempre comunque un "intero" (*whole*), e come abbiamo visto nella trattazione del "questo", la compenetrazione tra *what* e *that* costituisce la condizione a partire da cui ogni distinzione si produce e nella quella ogni distinzione viene ricompresa, poiché altrimenti non sarebbe esperita, e dunque non sarebbe.

Dire che la distinzione tra io e non-io viene ricompresa nell'esperienza come tutto, d'altra parte, non vuol dire che questo tutto, in quanto costitutivo dell'esperienza, coincida con la realtà in senso proprio. È senz'altro "un" tutto, ovvero una compenetrazione nel "questo" dell'esperienza immediata di contenuto ed esistenza, di "che" e di "che-cosa"; però, come abbiamo visto, tale compenetrazione all'altezza del sentimento è prima e al di qua, non anche oltre e al di là delle distinzioni. È così che Bradley, nel momento stesso in cui sottolinea il carattere costitutivo del sentimento in rapporto all'esperienza dell'assoluto, sottolinea anche come il fatto che il sentimento sia pre-relazionale lo renda incapace di istituirsi in vera e propria realtà. Quest'ultima, al contrario, viene definita da Bradley come immediatezza ripristinata:

Sia il 'questo' sia la realtà, possiamo dire, sono immediati. Ma la realtà è immediata perché include ed è superiore [*superior*] alla mediazione. Essa sviluppa, e conduce a unità, le distinzioni che contiene (*AR*, pp. 198-199/376).



D'altra parte, in quanto è "finito", un centro di esperienza non potrà essere considerato "al di sopra" della distinzione nello stesso senso in cui la realtà dell'assoluto è considerato ad essa "superiore". Ciò che accomuna le due affermazioni sembra la sottolineatura di uno scarto rispetto alla determinazione del sentimento. Del sentimento, cioè, dev'essere mantenuto l'elemento dell'immediatezza come unità di contenuto ed esistenza, dev'essere mantenuta la dimensione di totalità od interezza che gli spetta in quanto appunto compenetrazione, sia pur transeunte, dei due momenti. Quando però assumiamo la distinzione come già prodotta, è chiaro che il centro finito non può accontentarsi di un'immediatezza che sia ancora al di qua o al di sotto della distinzione.

Da un lato, siffatta immediatezza permane come sfondo immediatamente "sentito" in ogni ulteriore esperienza da parte dell'autocoscienza, e dunque in ogni ulteriore articolazione della differenza tra io e non-io. Dall'altro, è proprio perché il *feeling* permane come sfondo della distinzione (*below*) che l'esperienza si produce in ogni momento come un tutto, cioè come un intero (*whole*) contrassegnato dalla compenetrazione diveniente tra esistenza (*that*) e contenuto (*what*). In questo senso, abbiamo cercato d'intendere il fatto che, una volta presente la distinzione tra io e non-io, il centro finito dev'essere inteso come qualcosa di "più ampio" (*wider*) rispetto ad essa. La distinzione è una relazione, e come tale si produce sempre come rottura di un intero presupposto, che continua a fungere da sfondo ed orizzonte all'interno di cui la differenza si dispone e si articola. Resta ora da comprendere in che senso il "centro finito" sia anche "al di sopra" della distinzione.

Posto che Bradley voglia segnalare la necessità di andare oltre l'immediatezza del sentimento, come dev'essere inteso questo "oltre" quando è riferito al centro finito? Essere al di sopra della distinzione accenna in una direzione analoga a quella che veniva indicata dalla "superiorità" della realtà dell'assoluto rispetto all'immediatezza semplice del sentire. Nel caso dell'assoluto, tale superiorità indicava il suo instaurarsi al di là e oltre rispetto alle distinzioni, non nel senso di trascenderle andando

oltre il piano dell'esperienza, bensì nel senso di ricomprendere tutti gli aspetti che l'esperienza presenta alla stregua di termini e relazioni in una unità meta-relazionale, che comprenda tutta la varietà presente nell'esperienza relazionale, ma in forma trasformata proprio perché non connessa attraverso semplici relazioni.

Questa unità nella varietà, o questa varietà raccolta in forma trasfigurata nell'unità, non è afferrabile con gli strumenti del pensiero concettuale, ma indica lo stesso una direzione per comprendere in che modo anche il centro finito che contiene al suo interno la relazione tra io e non-io debba essere concepito come ulteriore e "al di sopra" rispetto ad essa. Questa superiorità del centro finito rispetto alla distinzione in esso compresa segnala *la co-appartenenza tra centro finito e Assoluto*. Bradley sottolinea con forza come, nonostante l'incomprensibilità che contraddistingue la frammentazione dell'esperienza in una molteplicità indefinita di centri, resti indiscutibile il *fatto-che* siffatta esperienza abbia luogo attraverso centri finiti. Ma è proprio questo fatto che, nella misura in cui venga assunto come elemento strutturale della nostra esperienza, non può più essere separato da questa. Quindi, se l'assoluto è l'unificazione di tutti gli aspetti che compongono l'esperienza, ciò significa che *neppure l'assoluto può prescindere dall'esistenza di centri finiti molteplici e reciprocamente distinti*.<sup>20</sup> L'esistenza dei centri finiti costituisce un momento di articolazione interna all'assoluto stesso, anche se l'unità che i centri trovano nell'assoluto non potrà mai essere riconducibile al concetto.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Infatti la "frammentarietà", di cui sopra abbiamo visto il carattere incomprendibile, dev'essere intesa anche "nel suo lato positivo": "La pluralità delle percezioni [*presentations*] è un fatto, ed essa perciò fa una differenza per il nostro Assoluto. Essa esiste nel tutto e perciò lo deve qualificare. E l'universo è più ricco, possiamo esserne certi, per tutta questa diversificazione [*dividedness*] e varietà" (AR, p. 200/377).

<sup>21</sup> "Certamente, noi non sappiamo come in concreto [*in detail... how*: la stessa espressione, che dunque assume significato tecnico, del brano cit. *supra*, nota 4] la separazione sia superata, e non possiamo indicare il prodotto che viene ottenuto in ciascun caso da quella risoluzione. Ma qui la nostra ignoranza

Proprio perciò, Bradley nega la possibilità di pensare l'unità tra centri finiti e assoluto nei termini di una mera unità per composizione, la quale non solo ripristinerebbe le relazioni nell'assoluto, ma manterrebbe i centri come inalterati al suo interno, assumendoli come essi appaiono in un'esperienza segnata dalle relazioni, e non invece come essi dovrebbero apparire in una realtà unitaria di tipo meta-relazionale. Se però ci sfugge il "come" di questa "trasmutazione", non solo non ci sfugge il fatto che l'assoluto non possa essere pensato altrimenti che in rapporto alla necessità di una trasmutazione siffatta, ma neppure il fatto che, posta l'esistenza di una molteplicità di centri di esperienza, *ogni centro diventa momento costitutivo nell'articolazione metarelazionale dell'assoluto stesso.*

Ma allora, proviamo a fare un passo oltre: se l'assoluto non può prescindere dai centri finiti dell'esperienza, e l'assoluto è totalità metarelazionale, allo stesso modo sembra di poter dire che anche il centro finito, in quanto momento di esperienza concreta, per quanto limitata, del suo essere compreso nell'assoluto, *non potrà non essere a sua volta totalità*, e totalità non soltanto nella misura in cui è "sfondo" sottostante di ogni propria esperienza, non soltanto nella misura in cui è un intero "più ampio" di qualunque distinzione possa in esso presentarsi, ma anche nel senso in cui esso, come totalità, è "superiore" alle distinzioni che compaiono al suo proprio interno. Questa "superiorità" indica il fatto che *ogni centro finito designa un mondo*, costituisce cioè *una totalità autocentrata di esperienza* che connette assieme termini e relazioni in un intero che riflette, al proprio interno, quella totalità metarelazionale che solo l'assoluto rappresenta compiutamente.

L'assoluto s'instaura dunque come totalità di totalità, poiché ogni centro finito è un tutto che oltrepassa le modalità relazionali nelle quali si dispiega la sua esperienza, e le oltrepassa nella misura in cui costituisce la prospettiva all'interno della quale

non è un buon motivo per una opposizione razionale. Il nostro principio ci assicura che l'Assoluto è superiore alla partizione e in qualche modo ne è perfezionato" (*ibid.*).

ogni esperienza e ogni relazione vengono a integrarsi. Il centro finito, nella misura in cui costituisce un mondo, comprende all'interno del "suo proprio" mondo tutto ciò che esso esperisce. Qui si apre la questione del solipsismo, a cui Bradley dedica un intero capitolo del suo *Saggio metafisico*.<sup>22</sup> Poiché il mondo è sempre il mondo di un determinato centro finito, sembra scontato concludere che il mondo sia sempre il mondo di quel determinato centro finito, e che dunque vi siano tanti mondi quanti sono i centri di esperienza esistenti. E invece, la conclusione di Bradley è sensibilmente diversa. Egli riconosce tre aspetti validi nella posizione solipsista. Il primo è costituito dal fatto che il mondo appare sempre all'interno della "mia" esperienza; il secondo è che l'accesso al mondo è sempre costituito dal "questo" immediato del sentimento; il terzo è che il mio *Self* non può essere separato dall'assoluto.<sup>23</sup> Quanto al secondo, per quanto stretta sia da considerare l'"apertura" costituita dal "questo", essa costituisce comunque un varco che toglie il centro finito al proprio isolamento. Basterebbe questo per distinguere il centro finito di Bradley dalla monade di Leibniz: il centro finito *ha finestre*, e queste finestre sono costituite proprio dai "questi-ora" che scandiscono il movimento dell'esperienza immediata. Ma questo punto viene chiarito ulteriormente dalla spiegazione del primo. Dire infatti che l'esperienza del mondo è sempre "mia" non significa dire che il mondo sia necessariamente confinato nella mia esperienza. Il mondo compare sempre all'interno della prospettiva del centro finito che ne fa esperienza, ma ciò non significa che l'esperienza del centro finito esaurisca il mondo al proprio interno. Per sostenere quest'ultima ipotesi, sarebbe necessario difendere una posizione sostanzialista in relazione all'idea di soggetto e di io. Ma Bradley ritiene appunto di avere sufficientemente dimostrato che, se inteso almeno sul piano

<sup>22</sup> Cfr. AR, cap. XXI: *Solipsism*, pp. 218-230/400-414.

<sup>23</sup> Cfr. AR, p. 229/414: "Il mio io, certamente, non è l'Assoluto, ma senza di esso l'Assoluto non sarebbe se stesso. Non si può mai astrarre completamente dalle mie sensazioni personali [*my personal feelings*]; non v'è nulla nell'universo che sarebbe ciò che è indipendentemente anche dalla più insignificante tra di esse".

dell'esperienza immediata, *non esiste alcun soggetto*, nel senso che il soggetto è frutto di un'operazione retrospettiva compiuta sull'esperienza dalla riflessione. È vero che anche la riflessione fa parte dell'esperienza, ma fa parte di un'esperienza che arriva troppo tardi *per chiudere la finestra sul mondo aperta dal "questo" dell'esperienza immediata*. E dunque, è proprio la distinzione tra la nozione di "centro finito" e le nozioni di "anima" e di soggetto che consente di confutare le argomentazione del solipsista, e di distinguere il fatto che l'esperienza del mondo è sempre "mia" dalla riduzione del mondo a mia esperienza. Il mondo esiste sempre per me, ovvero in rapporto al centro finito che ne fa esperienza, ma l'esperienza del centro finito non è il fondamento su cui si basa l'esistenza del mondo. Il concetto di mondo si svincola dunque dalla stretta in cui il solipsismo pretende di racchiuderlo, proprio perché il solipsismo presuppone la consistenza ontologica del soggetto che Bradley ha confutato. E dunque, come il fatto che il mondo sia compreso nella mia esperienza non contraddice il fatto che nella mia esperienza esso compaia come qualcosa che ne va al di là e che non ne dipende per la sua esistenza, così il fatto che l'esperienza sia sempre "mia" non contraddice il fatto che di questa esperienza facciano parte altri centri, che nella "mia" esperienza compaiono e vengono riconosciuti come "altri". Anche l'esperienza dell'alterità – relativa – dell'altro è un dato che appartiene alla mia esperienza. La sua negazione sarebbe dunque contraddittoria con la struttura che rende "mia" questa stessa esperienza. Assolutizzare il fatto che essa è "mia", come pretende di fare il solipsista, conduce insomma a contraddire ciò che dall'interno del mondo in quanto è "mio" viene appunto attestato come "altro" da ciò che io sono.

La nozione di mondo implica l'esistenza di una pluralità di centri finiti in rapporto ai quali il mondo si determina. Il mondo è mondo nella misura in cui è costituito dall'intrecciarsi delle prospettive dei singoli centri, e la convergenza o divergenza di queste prospettive costituisce la realtà di un'esperienza più o meno condivisa. Quanto più le relazioni che s'instaurano tra i centri finiti appaiono in grado di assorbire e armonizzare

le contraddizioni e le idiosincrasie di ciascun centro, tanto più l'esperienza assume spessore di realtà, tanto più dunque essa potrà pretendere a una condivisione di tipo intersoggettivo; quanto meno l'esperienza di un centro s'intreccia con quella degli altri, tanto meno l'esperienza di quel centro avrà spessore di realtà, tanto più quel centro sarà esposto al rischio dell'isolamento e della patologia.

Alla luce del suo rapporto coi centri finiti, l'Assoluto di Bradley conferma il suo carattere anti-sostanzialistico e, da questo lato, profondamente anti-metafisico. Esso diventa l'espressione di un massimo d'integrazione possibile tra una molteplicità di esperienze eternamente in atto,<sup>24</sup> ciascuna delle quali compresa nella totalità relativa di ciascun singolo centro. In questo senso possiamo dunque correggere l'espressione impiegata poco sopra, quando dicevamo che ciascun singolo centro "riflette" parzialmente la totalità d'integrazione rappresentata dall'assoluto come armonicità complessiva dell'esperienza. Non si tratta infatti di presupporre un assoluto come entità costituita, che irraggerebbe da se stesso una propria figura in ciascun centro, ma viceversa, l'assoluto assorbe trasmutando tutto ciò che matura nell'esperienza concreta dei centri finiti.

Se ciascun singolo centro è dunque "più ampio" della distinzione tra io e non-io, poiché la ricomprende in sé come totalità di prospettiva, allo stesso modo l'assoluto sarà da pensare come totalità di totalità: cioè come integrazione perennemente in atto di tutte le esperienze e le creazioni che avvengono sul terreno del mondo istituito dai centri finiti, e che nell'esperienza organizzata dell'assoluto conseguono un'armonicità di combinazione impensabile finché restiamo all'interno delle relazioni e dei loro termini. *Come* siffatta integrazione avvenga, per Bradley è impossibile concepire; *che* tale integrazione avvenga, invece, è l'unico modo per pensare coerentemente la costituzione *attuale* dell'esperienza stessa. Il pensiero si deve fermare qui: la domanda sul tipo di certezza che la metafisica può ga-

<sup>24</sup> Per Royce, invece, si tratterà dell'integrazione di una molteplicità di esperienze attualmente infinita (cfr. *infra*, cap. 3).

rantire nei confronti del *come* dell'assoluto è una domanda in sé contraddittoria, poiché dal pensiero esige una risposta che il pensiero stesso non può dare. Ma il pensiero non può dare questa risposta proprio perché la domanda la rende impossibile: la domanda si formula in termini di certezza e di scienza, mentre il pensiero mostra che tutto ciò che si formula in termini di certezza e di scienza incorre in contraddizioni irreparabili, e che proprio queste contraddizioni esigono, per essere pensate, il pensiero di un assoluto inteso come esperienza integrale. Oltre a ciò la filosofia non può andare.

L'Assoluto, per essere esperienza integrale, dev'essere dunque totalità di totalità: deve ospitare al proprio interno tutta l'esperienza attualmente accumulata nei centri finiti e nelle loro relazioni. Il mondo è esso stesso l'intreccio di un pluralità indefinita di totalità che, in quanto si determina in termini di esperienza, fornisce una configurazione molteplicemente stratificata alla Realtà immanente nell'esperienza. D'altra parte, poiché siffatte stratificazioni risultano sempre di consistenza relativa e dunque invariabilmente contraddittorie, ecco che l'immanenza a se stessa dell'esperienza coincide con la sua apertura a ciò che va oltre il momento attuale: questa apertura però non è un varco che apra al rapporto, o all'impossibilità del rapporto, con un Altro trascendente collocato al di là dell'esperienza,<sup>25</sup> ma indica l'inesauribilità dell'esperienza in rapporto a se stessa, è un'apertura dell'immanenza che spinge l'immanenza al di là di sé, verso la produzione di nuova esperienza e di nuova immanenza. Di qui, non solo il rifiuto da parte di Bradley d'immaginare un'alterità collocata al di là dell'esperienza, ma il rifiuto d'immaginare che il mondo possa essere qualcosa di diverso e di ulteriore rispetto alla molteplicità delle esperienze compiute dai centri finiti di volta in volta esistenti. E non solo questo: vi-

<sup>25</sup> Da questo punto di vista, ci distanziamo dall'interpretazione di Sacchi. Secondo l'autore, nell'impossibilità di tener fede all'"istanza di immanenza radicale" che ne anima il pensiero, Bradley sarebbe costretto a far posto, all'interno dell'immanenza, ad una "dimensione di strutturale, irriducibile trascendenza, da intendersi proprio nel senso forte di un'eterogeneità essenziale, escludente qualunque forma di analogia" (*Unità e relazione* cit., p. 47).

sto che l'assoluto è l'integrazione della totalità delle esperienze compiute dai singoli centri, anche per quanto riguarda la realtà dell'assoluto risulta superfluo ipotizzare che in essa possano subentrare elementi diversi da quelli presenti nella totalità in divenire dell'esperienza dei singoli centri stessi.<sup>26</sup>

## 2.6 Questioni aperte

L'esperienza avviene sempre all'interno dei centri finiti e delle loro relazioni, mentre l'assoluto è ciò che integra la varietà del mondo in una unità soprarelazionale. È difficile, anche per Bradley, mantenere l'equilibrio tra la necessità di ospitare la varietà come articolazione positiva all'interno dell'assoluto, e quella di coniugare il mantenimento della varietà con la sua contemporanea trasmutazione. Leggiamo ad esempio i brani seguenti:

La pluralità delle percezioni è un fatto, ed essa perciò fa una differenza per il nostro Assoluto. Essa esiste nel tutto e perciò lo deve qualificare. E l'universo è più ricco, possiamo esserne certi, per tutta questa diversificazione e varietà (*loc. cit. supra*, nota 20).

Non c'è nessun elemento che possa esitare a fondersi col resto e ad essere dissolto in una superiore unità (...) il nostro Assoluto non era un mero sistema intellettuale. Era un'esperienza che oltrepassa ogni specie di unilateralità, ed esso era da cima a fondo nello stesso tempo intuizione, *feeling* e volontà (*AR*, p. 200/378).

Se sottolineiamo il primo brano, accentuiamo l'aspetto per cui nell'assoluto le differenze vengono conservate; se sottolineiamo il secondo, accentuiamo l'aspetto per cui nell'unità dell'assoluto esse vengono inghiottite, e resta soltanto un'unità semplice

<sup>26</sup> "Nessun elemento della Realtà cade al di fuori dell'esperienza dei centri finiti" (*AR*, p. 468/688).



e indifferenziata. Sembra il problema classico dell'*Aufhebung*, ma ciò che in Hegel rendeva possibile il movimento di realizzazione di quest'ultima – la sintesi degli opposti operata mediante il concetto speculativo – viene respinto da Bradley, che per indicare il carattere incomprensibile della loro unificazione usa il termine *transmutation*. Quest'ultimo dovrebbe designare un'unità nella varietà, nella quale il molteplice si organizza in sistema, ma questo sistema, come totalità organizzata, si attua senza ricorrere al dualismo di termini e relazioni, pur inglobando al proprio interno tutto ciò che queste esprimono in forma contraddittoria e perciò apparente. Il Reale sarebbe invece costituito dal fatto che la varietà è ricondotta a unità, senza però ripristinare una connessione per relazione. L'unico modo per immaginare come ciò sia possibile è appunto espresso dalla trasmutazione che gli elementi non possono non subire, unificandosi reciprocamente senza perdere la loro multiformità, però senza nemmeno più figurare come termini distinti di relazioni aporetiche, e perciò stesso apparenti.

L'idea che l'assoluto sia individualità, cioè totalità organica di differenze reciprocamente connesse, sottolinea l'aspetto del mantenimento della varietà; l'idea che l'assoluto comporti una trasformazione complessiva di tutto ciò che nell'esperienza appare in forma finita, orienta verso un'interpretazione dell'assoluto come fusione di tutto con tutto, in cui però non si capisce più in che senso esso possa ancora costituire un "sistema". È soprattutto per quest'ultimo motivo che, per quanto ci riguarda, e senza sottovalutare le indicazioni che possono motivare una posizione opposta, propendiamo per un'interpretazione che sottolinea gli aspetti dell'articolazione e dell'organicità, rispetto a quelli che sembrano esprimere l'assoluto come mera indistinzione ed unità. Intendere la trasmutazione in questo secondo senso può motivare un'interpretazione di Bradley in senso "mistico",<sup>27</sup> però conduce a nostro avviso a perdere la rilevanza

<sup>27</sup> È l'interpretazione che svolge P. Taroni nel suo *Assoluto. Frammenti di misticismo nella filosofia di Francis Herbert Bradley*, Edizioni Cooperativa Libreria e di Informazione, Parma 1996. Di un esito mistico parlano anche B. Blanshard, *Bradley on Relations*, in Manser-Stock *cit.*, p. 214 e p. 222; e, con

dell'apparenza e del suo statuto contraddittorio in rapporto alla conoscenza della Realtà.

La Realtà infatti non è al di là della contraddizione, bensì è ciò che da essa traspare nell'apparenza. Significa che il Reale è qualcosa che persiste al di là o al di sotto dell'apparenza? Abbiamo visto che non è possibile sostenere questa interpretazione, perché va contro l'intera dottrina dell'esperienza. L'assoluto è sempre tutto e solo nell'esperienza, ma nell'esperienza esso è sempre tutto e solo nella forma della contraddizione, o se vogliamo: la contraddizione è il modo in cui il pensiero esprime l'immanenza dell'assoluto nell'esperienza. Per questo non è necessario ipotizzare alcun "salto" dall'esperienza nell'assoluto,<sup>28</sup>

qualche attenuazione, Hylton *cit.*, p. 71. Ma se il riconoscimento del carattere "ineffabile" di determinate esperienze è sufficiente a definire il misticismo, quale autore può sottrarsi all'appellativo di "mistico" – Hegel compreso? Forse è opportuno distinguere tra il riconoscimento filosofico di momenti di particolare intensità nell'esistenza di ciascuno, dal fatto di assumere tali momenti come "esito" di qualcosa. Perché un pensiero che riconosce la tonalità emotiva e il godimento estetico come dimensioni essenziali della vita dev'essere considerato "mistico"? Non si rischia allora di confondere tra razionalità della filosofia e razionalismo filosofico?

<sup>28</sup> Di "salto" parla Taroni *cit.*, p. 126 e p. 136. Ma parecchio tempo prima, la stessa espressione era stata impiegata da N. Abbagnano, che così argomentava nel suo *Il nuovo idealismo inglese ed americano*, Perrella, Napoli 1927: "Le idee sono aggettivi e simboli, l'assoluto è sostanza e realtà, e dalle une all'altro non v'è passaggio graduale ma salto ed abisso; l'assoluto quindi non può servire come criterio di validità delle idee. In secondo luogo, per il fatto stesso che l'assoluto differisce *toto caelo* dall'apparenza e la rimescola e trasferisce in sé radicalmente, esso è e dev'essere perpetuamente al di là di ogni centro di esperienza finita, deve trascendere d'infinito intervallo il termine più alto da lui raggiungibile, e la sua applicazione al mondo dell'esperienza è affatto nulla" (pp. 128-129). La lettura di Abbagnano meriterebbe, evidentemente, un discorso a parte, ed ampliato alla ricezione primo-novecentesca dell'idealismo "inglese ed americano" nel nostro Paese. Egli sembra del resto distinguersi dall'assimilazione pura e semplice della nozione di "apparenza" a quella di "illusione" o "parvenza", che viene compiuta da A. Aliotta nel ponderoso volume del 1912 *La reazione idealistica contro la scienza*, rist. Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1970, in cui l'autore scrive: "Il Bradley sostiene che il mondo, come ci è dato dall'esperienza e com'è costruito dalla scienza nei suoi concetti, non è che un'illusoria parvenza d'una realtà più profonda" (ivi, p. 156), per concludere: "Il panlogismo giunge in tal modo col Bradley a

perché vorrebbe dire immaginare che l'assoluto sia da qualche altra parte rispetto all'esperienza in cui già si trova da sempre, significherebbe "saltare" per andare in un luogo nel quale già da sempre siamo. Non si tratta insomma di un'unificazione per azzeramento del pensiero e della differenza, ma di una loro trasformazione legata alla necessità, e alla contemporanea impossibilità, di pensare una modalità di organizzazione sistematica che non ricada nell'aporia dei termini e delle relazioni. Le espressioni che accentuano la dimensione della fusione e dell'unificazione a scapito della varietà e dell'articolazione svolgono una funzione di riequilibrio necessario rispetto al fatto che, ogni qualvolta diciamo la differenza, inevitabilmente pensiamo a una relazione, e dunque incorriamo nuovamente nella contraddizione da cui tentavamo di uscire. Ma forse, anche dire questo può sembrare filosoficamente fuorviante: il pensiero non vuole tanto uscire dalla contraddizione, quanto permanere in essa per mostrare l'insostenibilità della sua propria assolutizzazione, e per mostrare l'inevitabilità di presupporre l'assoluto, nei termini che sono stabiliti dallo *standard*, per Bradley inconfutabile, della coerenza e della comprensività.

Sulla coerenza e la comprensività Bradley costruisce la teoria dei "gradi di verità e di realtà", a cui dedica il capitolo XXIV del suo libro.<sup>29</sup> La teoria serve per mostrare che l'assoluto è im-

rinnegare sé stesso e la dialettica conduce al suo annientamento in una forma d'intuizionismo mistico (...) È la concezione dell'essere unico, immutabile ed eterno degli Eleati contro il perenne flusso di Eraclito" (ivi, p. 159). Qui segnaliamo queste letture solo per rilevare la persistenza di alcuni nuclei interpretativi, che non investono soltanto la questione del "salto" e della "trascendenza", ma anche la comprensione dell'assoluto di Bradley in termini sostanzialistici, e addirittura parmenidei. Ciò vale persino per interpreti come Horstmann, che nel suo *Ontologie und Relationen* cit., mentre distingue giustamente la posizione di Hegel da quella di Bradley, lo fa classificando il pensiero di quest'ultimo come *substanzontologischer Monismus*, assimilandolo a pensatori come Parmenide e Spinoza (ivi, p. 247). Non sorprende allora che, pur evidenziando le forzature presenti nella lettura di Russell, egli valuti come riuscite le sue critiche alla posizione di Bradley (cfr. il cap. III, pp. 109-168 e, più sinteticamente, p. 247: "Per quanto riguarda il monismo del tipo bradleyano, la critica di Russell ha effettivamente conseguenze disastrose").

<sup>29</sup> Intitolato appunto *Degrees of truth and reality* (AR, pp. 318-354/611-669).

manente nell'esperienza non soltanto nella forma negativa della contraddizione, ma anche nella forma positiva dell'inclusività e dell'"armonia". Abbiamo visto che ogni esperienza finita è inevitabilmente contraddittoria, e che per enunciarla come contraddittoria è impossibile per il pensiero non applicare uno *standard* sottratto a ogni confutazione, e perciò stesso assoluto. Lo *standard* implicava a sua volta i due aspetti della coerenza – ovvero dell'incontraddittorietà – e della inclusività – cioè della capacità d'integrare porzioni sempre più ampie di esperienza. L'una appariva come il risvolto dell'altra: quanto più un'esperienza risulta povera e astratta, tanto più esposta risulta alla contraddizione, e viceversa, quanto più esposta alla contraddizione, tanto più manifesta l'inconsistenza dovuta alla sua parzialità ed astrattezza.

Ora siamo arrivati al punto, però, di poter domandare in che senso la contraddizione sia qualcosa di "misurabile" secondo un più ed un meno. Se la contraddizione enuncia un criterio formalmente inattaccabile, sembra a sua volta contraddittorio pretendere di graduarla a seconda della comprensività più o meno ampia racchiusa nelle diverse esperienze. Si potrebbe interpretare questa posizione intendendo che più un'esperienza è ricca e complessa, più manifesta "armonia" tra aspetti diversi e variegati, più essa resiste all'attacco dell'incoerenza che comunque, prima o poi, è destinata a minarla dall'interno. Avremmo in questo modo mantenuto l'invarianza dell'incontraddittorietà richiesta dallo *standard*, e spostato l'elemento variabile tutto sul lato della comprensività e dell'espansione. Ma Bradley sembra escludere esattamente questo tipo di soluzione:

La verità deve esibire il marchio dell'armonia interna, o ancora, il marchio dell'espansione e dell'onninclusività. E queste due caratteristiche sono aspetti diversi di un unico principio (...) I due aspetti dell'estensione e dell'armonia sono in via di principio uno solo (*AR*, risp. p. 321/518 e p. 322/519).

A partire dalla combinazione dei due criteri, egli ritiene così di poter enunciare una teoria dei "gradi", in cui alla verità

di una esperienza corrisponde la sua realtà, e viceversa. Come infatti lo *standard* della verità era costituito dalla compresenza di coerenza e inclusività, così allo stesso modo sarà possibile misurare in questi termini la ricchezza di contenuto presente in ciascun tipo di esperienza. Ma l'intreccio di verità e di realtà, se giustificato nell'ottica di Bradley, non è ancora sufficiente a legittimare una teoria dei gradi: se infatti il mondo perviene a se stesso solo in virtù della varietà che ad esso forniscono i centri finiti; anzi, se il mondo è esso stesso totalità di totalità, cioè piano d'integrazione e disgiunzione per la pluralità di prospettive secondo cui ciascun centro finito istituisce il "proprio" universo, non è coerente pretendere poi di fissare le linee di un ordinamento che stabilisca la dignità ontologica delle rispettive esperienze.

Hegel se lo poteva permettere, perché nel concetto speculativo e nell'idea dell'assoluto come spirito aveva la possibilità di fondare un ordinamento univoco su base dialettica; in Bradley, questo diventa possibile solo a rischio di una incoerenza che, pur assumendo declinazioni diverse, mette a dura prova la tenuta della sua metafisica. Da una parte, insistendo sulla dipendenza della contraddittorietà dalla mancanza d'inclusività, siamo condotti a perseguire un ampliamento in estensione che necessariamente coincide con la progressiva eliminazione di quella "immane potenza del negativo" che costituiva il motore, e la forza, di tutta la dialettica hegeliana. Dall'altra, insistendo sul lato complementare della dipendenza dell'inclusività dalla coerenza, siamo condotti a teorizzare una strutturazione dell'universo gerarchicamente ordinata a seconda del grado in cui la contraddizione è addomesticata e progressivamente annullata. Nel primo caso, il risultato è costituito da un armonicismo senza negatività, che contraddice la struttura stessa dell'apparenza; nel secondo, da un recupero della teoria hegeliana dell'*Aufhebung* camuffata sotto una forma logicamente spuria, visto che il venir meno del momento speculativo-sintetico non autorizza un ordinamento per gradi come quello sostenuto da Bradley. Gradualismo armonicistico, oppure scansione per livelli teoreticamente immotivata, sono i due aspetti complemen-

tari di un unico problema, che smussando la funzione della contraddizione, indeboliscono la struttura portante della critica delle relazioni e dell'intera metafisica costruita su di essa.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Ricordiamo che lo stesso Bradley, nella prima edizione dei *Principles of Logic*, aveva negato la plausibilità di una dottrina dei gradi di verità: "Il giudizio è primariamente *logico*, e in quanto tale *non ha gradi*; la relazione del contenuto ideale alla realtà deve esserci o non esserci. La credenza, d'altra parte, è primariamente *psicologica*, e sia teoretica o pratica, esiste in un *grado*" (*PL*, vol. I, p. 20). Il punto era già stato notato da A. Manser, *Bradley's Logic*, Basil Blackwell, Oxford 1983, p. 106. Nel suo *The Logical Foundations* cit., Allard contesta la tesi di Manser, ma riconduce la teoria dei gradi a un criterio di comparazione tra giudizi: "Ciò che il criterio di Bradley fornisce non è un modo per misurare quanto un giudizio sia vero, ma un criterio di confronto tra giudizi" (*ivi*, p. 189).

PARTE SECONDA

Alcuni aspetti della ricezione  
di Bradley nel primo Novecento





### 3. Royce, Bradley e il problema dell'uno e dei molti

Un momento particolarmente significativo nella ricezione critica del pensiero di Bradley è costituito dal *Saggio complementare* che il filosofo americano Josiah Royce, collega di William James ad Harvard, pubblicò in appendice al primo volume del suo libro *The World and the Individual*.<sup>1</sup> Per comprendere

<sup>1</sup> Il libro raccoglie le *Gifford Lectures* tenute da Royce all'Università di Aberdeen, in due serie distinte, nel 1899 e nel 1900. Le lezioni raccolte nel primo volume si svolsero dall'11 gennaio al 1 febbraio 1899, e vennero pubblicate nel corso dello stesso anno dall'editore Macmillan con il sottotitolo *First Series. The Four Historical Conceptions of Being*. Questo volume venne tradotto in italiano da Giuseppe Rensi, e pubblicato in due tomi dall'editore Laterza con il titolo *Il mondo e l'individuo. Parte prima. Le quattro concezioni storiche dell'essere*, vol. I: *Realismo, Misticismo e Razionalismo critico*, Bari 1913; vol. II: *La Quarta Concezione*, Bari 1914. Questi due tomi verranno citati nel corso del testo con le sigle *R* e *R II*, con qualche modifica nella traduzione. Il *Supplementary Essay* compare in appendice al primo volume dell'edizione americana, ed occupa buona parte del secondo tomo nell'edizione italiana. Il secondo volume di *The World and the Individual*, che raccoglie la seconda serie delle *Gifford Lectures*, tenute da Royce nel gennaio del 1900, vedrà la luce col sottotitolo *Nature, Man and the Moral Order* nel 1901. Ambedue i volumi, infine, sono stati ristampati dall'editore Peter Smith, Gloucester, Mass., 1976, ed è con questa edizione che abbiamo confrontato l'edizione italiana.

il senso delle sue critiche a Bradley, è necessario ripercorrere a grandi linee il percorso che Royce sviluppa nel suo libro.

### 3.1 Le concezioni dell'essere

La struttura portante del volume è costituita dalla ripartizione dell'intera storia della filosofia in quattro grandi concezioni dell'essere. Queste sono costituite dalla concezione realistica, dalla concezione mistica, dalla concezione del "moderno razionalismo critico" (R, p. 62), secondo cui l'essere è innanzitutto essere valido; e, infine, dalla concezione sostenuta dallo stesso Royce, che egli definisce come "concezione sintetica" o anche "Idealismo costruttivo" (R, p. 63).

Quest'ultima teoria non intende semplicemente sostituirsi alle precedenti, ma raccogliere da ciascuna di queste gli elementi positivi, fornendo al contempo le integrazioni necessarie a colmare le lacune e a risolvere le contraddizioni interne a ciascuna di esse. Questo spiega l'aggettivo "sintetico", mentre l'altra denominazione ("Idealismo costruttivo") mostra la funzione portante che assume, nella teoria di Royce, la concezione delle idee come prodotti dello spirito umano che unificano al loro interno dimensione pratica e dimensione teoretica. La dimensione pratica delle idee è costituita dal loro carattere intimamente teleologico. Esse, infatti, non sono soltanto creazioni dell'intelligenza, ma posizioni di scopi da parte della volontà. Ciascuna idea è dunque espressione della tensione conoscitiva che anima il rapporto dell'uomo con la realtà, ma al tempo stesso mette in luce come siffatta realtà non vada intesa come un insieme di fatti statici e indipendenti dall'attività del soggetto, ma come il prodotto dell'attività di quest'ultimo all'interno di un contesto in perenne trasformazione. Di qui l'unità di volontà e intelligenza, di teoria e pratica, che muove l'intera impresa filosofica di Royce.

Egli stesso mette in evidenza l'influsso che sulla sua concezione delle idee ha esercitato la teoria di Peirce. Tuttavia, Royce ritiene che l'approccio pragmatista al problema della verità, im-

portante per mettere in evidenza la componente pratica e creativa dell'attività conoscitiva, vada integrata all'interno di una visione più ampia, che chiama in campo i rapporti tra l'uomo e il divino. Ed è a quest'altezza, riguardante la concezione dell'assoluto come esperienza integrale della realtà, che il confronto con Bradley assume per Royce un'importanza decisiva.

D'altra parte, se quanto detto può costituire una spiegazione del termine "idealismo", resta da chiarire il significato del termine "costruttivo". E qui subentra il carattere originale dell'idealismo royciano rispetto a quello di Bradley, costituito dal significato paradigmatico che il pensatore americano attribuisce al sapere matematico. Ciò che la matematica mette in luce con esemplare evidenza, infatti, è proprio il carattere intimamente operativo delle procedure con cui funziona la mente umana nella costituzione dei differenti ambiti del sapere. A differenze delle scienze fisiche, dove il soggetto si trova di fronte un materiale comunque presupposto, il matematico lavora con costruzioni concettuali determinate a partire da definizioni e da regole che dipendono esclusivamente dall'attività della mente. È per questo che la matematica rappresenta per Royce l'esempio emblematico del modo in cui funziona il pensiero umano. Come vedremo meglio esaminando il *Saggio complementare*, Royce tenterà d'impiegare i procedimenti costruttivi della matematica per risolvere alcuni problemi rimasti irrisolti nel pensiero di Bradley, e per difendere al tempo stesso la propria concezione dalle critiche che potrebbero esserle mosse sulla base di *Apparenza e realtà*.<sup>2</sup>

Entrando nel merito delle quattro posizioni fondamentali, la teoria realistica, che per Royce trova una delle sue espressioni più importanti nella metafisica di Herbart, è compromessa da un'aporia di fondo, rappresentata dal contrasto tra il carattere

<sup>2</sup> Il *Saggio complementare* "contiene la mia difesa contro le obiezioni che l'*Apparenza e realtà* del Bradley sembra far diventare ostacoli seri alla mia esplicitazione delle nostre relazioni concrete con l'Assoluto (...) In questa difesa, sono stato condotto a discutere il concetto di Infinito quantitativo" (R, p. 6). In questa stessa pagina c'è il riconoscimento dell'influenza di Peirce.

isolato e atomistico dei singoli reali, come componenti ultime della realtà, e le leggi che dovrebbero connetterli a costituire un universo coerente e organizzato. Rinviando a una critica di Bradley che andava nella stessa direzione,<sup>3</sup> Royce contesta a Herbart il fatto di rendere impossibile la costituzione di un mondo, che presuppone la validità di leggi universali, le quali però non sembrano compatibili col carattere dell'assoluta indipendenza e incomunicabilità che lo stesso Herbart attribuisce ai suoi *realia*.<sup>4</sup> Il risultato ultimo del realismo è dunque una scissione del mondo tra gli enti reali, da una parte, e le leggi ideali che dovrebbero governarli, dall'altra.<sup>5</sup>

La concezione contrapposta alla precedente non è per Royce l'idealismo, ma il misticismo. Ciò che caratterizza quest'ultimo è costituito dalla considerazione della varietà molteplice del mondo come un'unica illusione che ha la sua sede nell'attività del soggetto conoscente, che proprio per questo, però, ha la possibilità di riscattarsi dalla permanenza nell'inganno e di scoprire, nella sua propria essenza di soggetto della conoscenza, l'unico fondamento di tutto ciò che appare come esistente. Poiché la radice dell'essere coincide, in questa concezione, con l'essere stesso del soggetto che conosce e riflette, questa posizione cerca di afferrare l'essere del soggetto al di là

<sup>3</sup> Cfr. AR, p. 25/167-68. Sulle critiche di Bradley a Herbart, cfr. P. Basile, *German Realism and British Idealism. Herbart and Bradley*, "Internationale Zeitschrift für Philosophie", 1/2004, pp. 161-177.

<sup>4</sup> Nel mondo del realismo, "le sue leggi, in quanto universali, contraddicono i suoi fatti, che devono essere individui indipendenti (...) Ma i suoi reali non sono universali e non devono essere collegati. La loro essenza esclude l'universalità e richiede una reciproca indipendenza. Per conseguenza, in definitiva, non v'è nulla che si dimostri vero intorno ad essi (...) La tormentosa oscurità del regno herbartiano dei reali è uno di questi esempi storici. Nel mondo di Herbart, questi Reali, che nulla hanno a che fare l'uno con l'altro, tuttavia per il filosofo divengono, in maniera avventata e impossibile, *Zusammen*; e mentre nulla può accadere ad essi, si mantengono immutati in mezzo a perturbamenti irreali" (R, p. 78).

<sup>5</sup> "(...) le vostre idee sono Esseri indipendenti così certamente come lo sono i loro oggetti. Quindi il vostro mondo è lacerato in due, e voi non potete rimetterlo insieme" (R, p. 188).

di tutte le costruzioni prodotte dalla riflessione, che formano uno schermo tra essenza e apparenza. La ricerca del mistico è volta dunque ad infrangere la rete della molteplicità e delle categorie che la sorreggono, e procede in direzione di un afferramento immediato dell'essere nella sua radice al di là dei fenomeni. Una volta raggiunto questo stadio supremo, la riflessione e la stessa ricerca del soggetto si estinguono, e viene conquistata la condizione della saggezza, intesa come pieno appagamento ed estinzione di ogni desiderio e di ogni idea separata dall'essere.<sup>6</sup>

In questo senso, la concezione mistica è davvero l'opposto della concezione realistica. Come quest'ultima, infatti, sfociava in una visione atomistica di enti reali assolutamente semplici in se stessi, e perciò del tutto isolati e indipendenti gli uni dagli altri, allo stesso modo la visione del mistico culmina nell'unità assoluta di tutto ciò che è, unità intesa non come raccoglimento della varietà in una totalità più ampia, che la conservi come sua articolazione al proprio interno, ma come Uno in quanto principio trascendente la realtà empirica e assolutamente semplice nella sua unicità.<sup>7</sup> Se non fosse assolutamente semplice, infatti, esso ripristinerebbe al suo proprio interno il movimento della mediazione necessaria a raccogliere i molti nell'unità organizzata del tutto. Si tornerebbe, in tal modo, a perdere la possibilità di un attingimento immediato dell'Assoluto, e la molteplicità

<sup>6</sup> “Per il mistico (...) essere reale significa essere Immediato, in tal guisa che, in presenza di questa immediatezza, ogni pensiero e ogni idea, assolutamente soddisfatti, sono estinti, cosicché la ricerca finita cessa e l'Altro non è più un altro, ma è completamente raggiunto” (R, p. 140).

<sup>7</sup> Così continua il testo citato alla nota precedente: “L'oggetto che adempie questa definizione e che merita perciò di essere chiamato reale, è di necessità in se stesso Uno e soltanto Uno; giacché la varietà, quando sia affrontata coscientemente, suscita il pensiero e fa sorgere l'esigenza della determinazione e della mediazione” (*ibid.*). Alla luce delle classificazioni di Royce, dunque, potremmo considerare l'interpretazione russelliana di Bradley come orientata a fare di quest'ultimo un pensatore “mistico”, in cui cioè la realtà è intesa come unità senza differenze, e perciò come Uno assolutamente semplice. All'interpretazione di Bradley in senso mistico, invece, Royce si contrappone con argomentazioni convincenti (cfr. R II, pp. 301-302).

delle apparenze verrebbe di nuovo a inficiare, con la sua propria illusorietà, la consistenza essenziale del Principio.

L'esperienza di unificazione immediata con l'essere, che costituisce la meta ultima della ricerca mistica, implica dunque la semplicità indivisa dell'Assoluto cui essa aspira. Ma proprio qui sorgono, secondo Royce, le difficoltà che minano la tenuta di questa "seconda" concezione. Quale consistenza può effettivamente reclamare per sé l'Uno assoluto del mistico? Abbiamo visto come la radice delle apparenze sia costituita, in questa visione, dal soggetto della conoscenza. La questione posta da Royce è: riesce davvero l'Assoluto del mistico a svincolarsi dalla dipendenza nei confronti della sua conoscenza da parte del soggetto? Se rispondiamo affermativamente, l'Assoluto sembra sprofondare nel nulla assoluto che aveva già inghiottito il mondo illusorio della molteplicità. Se rispondiamo negativamente, allora dobbiamo riattribuire realtà effettiva alle nostre idee e ai nostri sforzi, senza di cui neppure l'Assoluto sarebbe reale.<sup>8</sup>

La concezione mistica, quindi, non è in grado d'integrare in modo soddisfacente la concezione realistica, e i limiti di entrambe spingono a proporre una terza concezione, centrata sull'idea di "validità". L'essere autentico coincide in questo caso con l'essere valido di determinati concetti e teorie, che nella misura in cui costituiscono un mondo puramente ideale, sfuggono al deperimento della loro verità nel tempo, e introducono così un regno intemporale della validità, che contrappone la terza concezione sia al realismo che al misticismo. Rispetto al primo, infatti, la terza concezione svincola l'essere dal rapporto di dipendenza nei confronti di una realtà indipendente dal pensiero, sia essa concepita in termini di empiria o di metafisica "cosa in

<sup>8</sup> "Se (...) le vostre idee coscienti sono nulla, il vostro Assoluto è nulla precisamente nello stesso senso e nello stesso grado in cui sono nulla le idee e i fatti finiti. D'altra parte, se il vostro Assoluto è reale, allora (...) il mondo finito degli sforzi coscienti verso di esso, è precisamente altrettanto reale quanto quello, giacché il vostro Assoluto mutua tutto il suo essere dal suo contrasto con questi sforzi" (R, p. 189). L'Assoluto del mistico è dunque "altrettanto e letteralmente un Nulla, quanto lo è, secondo la sua ipotesi, la coscienza che egli ne ha" (*ibid.*).

sé”. Rispetto al secondo, afferma il valore positivo del pensiero come attività costruttiva di ordinamenti ideali, e rifiuta l’aspirazione del mistico ad estinguere la propria riflessione nell’unificazione immediata con l’Assoluto.

Tipica di questa terza concezione, secondo Royce, è la devozione a principi astratti e impersonali come criteri d’interpretazione ultima della realtà. Egli cita tra gli altri i principi dell’energia nel campo della fisica, dell’evoluzione nel campo delle scienze naturali, e dell’inconscio nell’ambito della psicologia. Ma l’esempio paradigmatico di questa terza concezione è il sapere matematico, che fin dall’antichità ha rappresentato un modello di rigore e di evidenza, e che più volte la filosofia è stata chiamata ad assumere come esempio. Al ruolo assunto in questo campo dalla geometria, però, Royce affianca le acquisizioni della moderna analisi matematica e della teoria delle funzioni, dando particolare importanza ai cosiddetti “teoremi d’esistenza”, chiamati in causa dal fatto che:

quando il matematico ha costruito un tal concetto di qualche regno di oggetti ideali, può sorgere l’ultima questione se, *entro questo regno*, possa trovarsi o no un oggetto (...) E questa questione è tale che il rispondervi non è affatto per il matematico oggetto di una scelta arbitraria (*R*, p. 207).

Si tratta, per Royce, di un punto molto importante, non solo per il confronto che egli instaura tra la matematica e la poesia,<sup>9</sup> ma perché dimostra come le creazioni della mente sfuggano alla volontà dei soggetti che ne sono gli autori, configurando un regno impersonale dotato non solo di leggi proprie, ma di peculiari problemi ontologici, che impongono il confronto tra matematica e metafisica, e spingono Royce a considerare impre-

<sup>9</sup> “Anche i poeti ci hanno detto spesso come i loro eroi, una volta creati, siano sovente diventati (...) vivi alla loro maniera, cosicché il poeta non può più volontariamente regolare la loro condotta” (*R*, p. 207). È un brano importante anche per noi, poiché apre il problema della peculiare realtà che spetta ai personaggi fittizi o immaginari, di cui ci occuperemo in relazione alla dissertazione su Bradley di T. S. Eliot.

scindibile, per un buon metafisico, il possesso “almeno di una conoscenza elementare di pochi esempi concreti di tali ricerche matematiche”.<sup>10</sup> Non si tratta soltanto del fatto che in matematica si presentano questioni di tipo ontologico, che mostrano l’indipendenza delle creazioni della mente dall’arbitrio del soggetto, manifestando così una caratteristica fondamentale del mondo ideale in quanto universo della validità. Ancor più, ciò che rende prezioso lo studio della matematica per il metafisico è costituito dal carattere *costruttivo* del procedimento matematico in rapporto alla scoperta della verità.

Anche se non mancano evidenti ingenuità e cadute in direzione psicologista, il ragionamento di Royce riveste un grande interesse sul piano storico-filosofico, perché conferma una volta di più quanto risulti fuorviante immaginare una ostilità di principio tra filosofia idealistica e sapere matematico. In rapporto al nostro studio, ancor più essenziale risulta seguire l’argomentazione di Royce su metafisica e matematica, in quanto nel *Saggio complementare* su Bradley egli farà riferimento proprio ai procedimenti ricorsivi impiegati in matematica, e alla concezione dedekindiana dell’infinito *attuale* per contestare alcune posizioni presenti in *Apparenza e realtà*, e per mostrare la plausibilità del suo proprio tentativo di determinare in concreto il *modo* effettivo in cui si realizzano i rapporti tra l’Assoluto e gli individui, ciò che per Bradley rappresentava un’impresa in via di principio impossibile.

<sup>10</sup> I procedimenti impiegati per la soluzione dei problemi di esistenza in matematica rappresentano “un’importante lezione di metafisica”, poiché consentono di rendere “alquanto più larghi i nostri concetti su ciò che è essere”, e di comprendere “quanto siano molteplici i significati che possono essere attribuiti alla parola *fatto*” (R, p. 212). Quanto agli “esempi” in questione, Royce menziona il caso della “vecchia teoria delle Funzioni in riferimento alla esistenza dei coefficienti differenziali di funzioni continue”, ovvero all’assunzione della “esistenza di oggetti chiamati coefficienti differenziali (...) finché furono prodotti dei casi (...) in cui vennero scoperti esseri di tale specie, cioè funzioni continue, che *non* avevano coefficienti differenziali di sorta” (R, p. 210).



Come immagina Royce la *costruzione* matematica? Richiamandosi ancora una volta a Peirce, egli sostiene che per il matematico la prova della verità di un teorema consiste nel

reale processo di costruzione che riguarda o crea l'oggetto ideale di cui la vostra proposizione vuol dare spiegazione. La costruzione effettivamente mostrata costituisce, dunque, la prova (*R*, p. 244).

La scoperta della verità consiste nella prova, e la prova coincide con la costruzione dell'oggetto su cui verte la verità in questione. Ciò non solo dimostra le facoltà creative della mente, unite al carattere impersonale delle leggi valide nel mondo ideale, ma consente a Royce di sottolineare un punto per lui altrettanto importante, cioè il raccordo tra mondo della validità e costituzione dell'esperienza. Secondo lui, infatti, la costruzione viene ritenuta valida dal matematico solo nella misura in cui egli la rende presente alla sua propria "esperienza interna", trasformando anche il sapere matematico in una conoscenza acquisita per via sperimentale.<sup>11</sup>

L'insistenza di Royce su questo punto non è legata, in primo luogo, all'esigenza di fornire un'esatta descrizione del procedimento matematico, che ricalca di fatto l'interpretazione di Peirce, quanto a quella di mostrare come, dall'interno dell'universo della validità, apparentemente astratto e privo di rapporti

<sup>11</sup> "Come ben disse il nostro logico americano, Charles Peirce, il ragionamento esatto è un processo di esperimento compiuto su di un oggetto artificiale, oggetto costruito veramente dal matematico, ma osservato da lui in modo altrettanto vero quanto dallo studioso di un'altra scienza si osserva una stella o un processo fisiologico, ed esperimentato in modo altrettanto vero quanto si sperimenta in un laboratorio" (*R*, p. 245). In nota a questo passo, Royce attribuisce a Bradley il merito di avere esposto con particolare brillantezza una "simile concezione della natura del processo di ragionamento" nei suoi *Principles of Logic (ibid.)*. È un elogio solo apparentemente innocente. Nel *Saggio complementare*, infatti, Royce cercherà di mostrare come la metafisica di Bradley non sia coerente con la teoria del ragionamento da lui stesso sostenuta, e che per Royce trova conferma proprio nell'analisi del metodo matematico.

con l'esperienza, si ripristini necessariamente una relazione con quest'ultima. L'intemporale validità dei teoremi e dei calcoli matematici non potrebbe sussistere senza la sua riattivazione nell'"esperienza interna" del soggetto che quei teoremi dimostra, che quei calcoli compie. E non soltanto questo. Al di là delle insufficienze già rilevate, Royce ritiene che l'osservazione cui il soggetto sottomette le proprie costruzioni comporti la possibilità di una condivisione dell'esperienza a livello intersoggettivo. Non si tratta quindi di una visione di tipo solipsistico, che contraddirebbe palesemente l'attributo dell'universalità inseparabile dal carattere intemporale dell'essere-valido, quanto del fatto che l'osservazione sperimentale, pur procedendo da un'intuizione di tipo "interno", dà luogo a procedure intersoggettivamente verificabili, confermando così l'analogia già menzionata tra la sperimentazione matematica e la sperimentazione in un laboratorio.

Del resto, anche in questo caso, ciò che conta maggiormente per Royce non è di stabilire rigorosamente le condizioni logiche di validità cui deve soggiacere la dimostrazione matematica, quanto il radicamento che l'universo "eterno" della validità mostra in rapporto all'esperienza temporale, nel "qui e ora" del suo prodursi istantaneo. Se una conoscenza è accettata come valida solo nella misura in cui risulta funzionante la costruzione da cui dipende, e siffatta validità risulta verificabile solo mediante una procedura di tipo idealmente sperimentale, ciò significa che il carattere intemporale della validità si produce e si conferma all'interno di un'esperienza temporalmente determinata, da parte di uomini empiricamente esistenti. Ed è qui che sorge, per Royce, ciò che egli chiama "il mistero della validità".<sup>12</sup> Come può infatti esistere qualcosa di eternamente sussistente e imm modificabile, e al tempo stesso dipendere, per la sua validità, dai

<sup>12</sup> Il matematico "vi fa vedere delle costruzioni interne empiricamente presenti. Costruisce questi oggetti artificiali dinanzi ai vostri occhi e poi sperimenta su di essi e vi chiede di aspettare il risultato dell'esperimento (...) I risultati di questa osservazione sono spesso inaspettati. E una volta che si sono scorti (appunto qui sta *il mistero della validità*) [corsivo nostro] si scorge anche che rappresentano una verità inalterabile" (R, p. 246).

processi empirici che ne governano la genesi? Eppure accade proprio questo: un teorema dimostrato con successo entra nel regno di una necessità non più alterabile, eppure la sua validità dipende dall'esperienza temporale, di per sé contingente, attraverso cui la sua dimostrazione è stata costruita.<sup>13</sup>

La terza concezione mostra qui la sua instabilità e prefigura un'esigenza di oltrepassamento, che secondo Royce potrà essere soddisfatta solo dalla concezione dell'idealismo costruttivo o sintetico. Il fatto che la validità trovi la sua origine nell'esperienza contingente degli individui empirici, che l'eterno si costituisca solo all'interno del tempo, mostra infatti che il regno dei contenuti intemporalmente validi non è in grado di esaurire al suo interno la verità dell'essere. L'idea di validità, in altri termini, spinge al di là di se stessa, verso l'esperienza concreta degli individui che la sperimentano nell'attualità della loro vita presente. È così, scrive Royce, che il mondo intemporale delle Forme deve abbandonare il suo isolatamento e la sua presunta autosufficienza, per incarnarsi nell'universo concreto della Vita.<sup>14</sup> Ma com'è possibile questa transizione?

Ancora una volta, l'aiuto viene dall'interno della terza concezione, e più precisamente dall'idea di *limite* utilizzata in matematica. Rifacendosi alla dottrina di Cantor, Royce spiega il carattere duplice della nozione di limite. Un primo significato è quello che questo concetto assume in quanto designa la meta irraggiungibile cui tende un determinato processo: il limite rappresenta, in questo caso, l'obiettivo di un'approssimazione asintotica, che per principio non potrà mai raggiungere ciò a cui tende incessantemente, pur innescando un movimento di

<sup>13</sup> "Questa è la strana antitesi tra la forma empirica e il contenuto eterno del regno della validità matematica. Il valido (...) ed anche l'eternamente valido entrano nella nostra coscienza umana attraverso la stretta porta dell'esperienza del momento. Il ragionamento, checché sia d'altro ancora, è un processo empirico (...) La necessità giunge a noi uomini attraverso l'intermediario di un dato fatto. Questo è il risultato generale della moderna Logica esatta. Questo è il punto d'approdo degli studi recenti circa il fondamento della matematica" (R, p. 247).

<sup>14</sup> "Ciò che è, non è più per noi una semplice Forma, ma una Vita" (R II, p. 86).

avvicinamento che riduce indefinitamente la distanza dal punto che porrebbe fine al processo in questione. Un secondo significato, invece, assume il limite non come qualcosa di sempre ancora di là da venire, ma come

una condizione definitiva [*finality*] la quale occupa per ordine *il primo posto immediatamente al di là* dell'intera serie di stadi incompleti che il processo infinito [*endless*] in questione definisce (*R II*, p. 43).<sup>15</sup>

Per la metafisica il significato importante è il secondo, che consente di concepire l'Essere come una realtà effettiva, però posta sempre "immediatamente al di là" di ciascuna singola esperienza concreta e delle idee che cercano di esprimerla. Non si tratta di una meta idealmente presente come obiettivo di sforzi che ad essa si approssimano all'infinito, ma che mai potrebbero raggiungere. Nella sua seconda accezione, il limite designa invece la realtà suprema di una "condizione definitiva", a partire dalla quale è possibile rideterminare tutto il senso dei nostri processi vitali e conoscitivi. L'Essere diventa l'orizzonte di un processo infinito di "determinazione ulteriore" sia delle nostre esperienze, sia delle idee che a queste esperienze forniscono l'espressione simbolica. Torna qui il carattere teorico-pratico che le idee rivestono nella concezione di Royce, assieme al carattere intimamente teleologico che egli attribuisce loro. Per ciascuna idea, infatti, si tratta d'innescare un movimento che la conduca a una individuazione sempre maggiore nella realtà, in grado di riempire di contenuti attinti all'esperienza concreta della vita l'universalità ancora astratta del suo essere formalmente valida.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Royce chiarisce in nota che "il limite finito d'una 'serie convergente' ha entrambi i caratteri", mentre "l'infinito determinato' considerato come il limite della serie numerica totale ha soltanto il secondo" (*ibid.*). Royce rinvia quindi esplicitamente a Cantor e alla sua concezione dell'infinito "quantitativo", che egli interpreta come infinito attuale.

<sup>16</sup> "La mia idea è un processo conoscitivo solo in quanto è, al medesimo tempo, un processo volontario (...) l'adempimento parziale (...) d'uno scopo" (*R*

Ma come si manifesta la vita? In che modo si realizza in concreto la sua esperienza? È incontrovertibile, secondo Royce, il fatto che tutto ciò che vive possa costituirsi, in forme più o meno organizzate e complesse, solo attraverso la dimensione dell'Individualità. È dunque il tema dell'individualità come orizzonte globale di tutto ciò che è vivente a costituire il nocciolo della "quarta concezione",<sup>17</sup> proposta da Royce sotto il nome di idealismo costruttivo o sintetico. Ed è anche qui che il rapporto con Bradley acquista il senso della massima vicinanza e, contemporaneamente, di una insuperabile differenza.

Da una parte, Royce impiega la teoria del giudizio di Bradley per mostrare come ogni "intrecciarsi delle idee in nuove strutture" rinvii in ultima istanza al di là di sé, verso la realtà che le idee hanno il compito d'interpretare e conoscere;<sup>18</sup> dall'altra, è evidente che nella concezione della realtà come tutto individuale variamente articolato al proprio interno, è presente la concezione di Bradley della Esperienza come totalità organizzata che comprende in sé la varietà delle apparenze, raccogliendole in un unico intero che oltrepassa le forme del pensiero

II, p. 70); "In tutti i casi, ogni idea, sia matematica, sia pratica, sia scientifica, cerca la sua ulteriore determinazione. In tutti i casi è vero che questa ulteriore determinazione deve anche essere data in termini di esperienza" (R II, p. 78). Di superamento di una "concezione puramente cognitiva" del linguaggio parla W.J. Mander, *Royce's Argument for the Absolute*, "Journal of the History of Philosophy", n. 36 (1998), p. 456. Su questi aspetti, aveva già attirato l'attenzione A. Aliotta, nel suo *La reazione idealistica contro la scienza* cit., p. 329 (ma da vedere tutta la sezione su Royce, pp. 328-351).

<sup>17</sup> "Siamo preparati ad affermare come nostra Quarta e finale Concezione dell'Essere questa, che *ciò che è, od è reale, è, come tale, la completa incorporazione, in forma individuale e con appagamento definitivo, del significato interno delle idee finite* (...) Esso è una vita individuale, presente come un tutto, *totum simul*" (R II, risp. p. 84 e p. 85). Il punto viene ribadito a più riprese: "La nostra Quarta Concezione dichiara che ciò che è reale è una esperienza che presenta l'adempimento dell'intero scopo delle idee" (R II, p. 104); "È una vita che esprime in tutta pienezza ciò che ogni fuggevole momento di umana coscienza frammentariamente incorpora e idealmente cerca" (R II, p. 108); "il vero Essere è essenzialmente un Fatto Individuale Totale, che non rinvia al di là di esso, e che è perciò, nella sua totalità, immortale" (R II, p. 122).

<sup>18</sup> Cfr. R II, p. 17 e p. 29.

relazionale. Ma appunto, secondo Bradley la modalità concreta con cui tale unificazione si produce, il *come* del suo effettivo realizzarsi restano per il pensiero sconosciuti e inconoscibili, se non mediante la via negativa delle aporie e delle contraddizioni che solcano il pensiero relazionale. Quest'ultimo del resto, come abbiamo visto, per Bradley è l'unico pensiero che sia a disposizione della nostra mente finita. Per Royce, invece, la metafisica può e deve andare oltre, mostrando *positivamente* il *come* del realizzarsi, nell'esperienza vivente dei singoli individui, della loro relazione con l'Assoluto.

Indicativa della distanza che separa i due autori, su questo punto, è la valutazione che Royce fornisce della teoria dei gradi di verità e di realtà, attraverso cui Bradley aveva cercato d'indicare in quali forme concrete si possa esprimere l'esperienza del reale, senza però attribuire a nessuna di esse, né alla loro considerazione d'insieme, la capacità di restituire compiutamente l'integralità dell'esperienza:

L'interessante dottrina dei 'Gradi di Verità e di Realtà' che Bradley ha recentemente (...) sviluppata, sebbene egli a mio avviso vi abbia data *una forma troppo negativa*, rimane nel suo lato positivo proprietà comune di tutte le forme sintetiche di Idealismo postkantiano (...) la nostra interpretazione umana dell'unità dell'Essere, comunque possa venir completata (...) resta, *nel suo lato positivo*, vera (R II, 158 – corsivo mio).

Si tratta insomma di accentuare l'aspetto "positivo" della posizione di Bradley, anche a costo di infrangere il senso letterale della sua dottrina. Solo così il superamento dell'intellettualismo della terza concezione può realizzarsi fino in fondo, integrando nell'idealismo "sintetico" anche gli aspetti di verità presenti nelle due prime concezioni, reciprocamente contrapposte, del realismo e del misticismo.

Ora, la *conditio sine qua non* della nostra esperienza è costituita, conformemente alle dimostrazioni dell'"Idealismo post-kantiano", dall'insopprimibilità della nostra coscienza. Noi cogliamo l'essere attraverso le idee, e la funzione delle idee è quella di condurre la molteplicità presente nell'esperienza a

forme sempre più compiute di unità. Ma la capacità che presiede alla formazione delle idee è appunto quella che Kant aveva definito come “appercezione trascendentale”, cioè la coscienza come capacità di unificazione universale e necessaria dell’esperienza. Ciascuna idea esprime questa capacità, ed è dunque un modo di esprimere la coscienza come premessa e orizzonte all’interno del quale, per ciascuno di noi, si svolge la propria esperienza. Ma Royce non si accontenta della posizione kantiana, che egli del resto ritiene alla base non tanto della quarta, quanto della terza concezione.<sup>19</sup> Se l’esperienza è attestazione della realtà, e la realtà si presenta nell’esperienza sempre unificata da parte della coscienza, ciò significa che la coscienza non presiede soltanto alle leggi dell’essere-valido, ma alla costituzione stessa della realtà che si manifesta nell’esperienza. Il nesso tra Esperienza come unica modalità di realizzazione della realtà, e Coscienza non solo come condizione di possibilità (terza concezione), ma ancor più come vera e propria struttura ontologica dell’Essere (quarta concezione), costituisce dunque il nocciolo della dottrina dell’idealismo sintetico proposta da Royce.

Nell’identificazione della realtà con l’esperienza, non è difficile ritrovare l’influsso di Bradley. Ma basta andare un po’ oltre la superficie, per notare come le differenze prevalgano sulle affinità. Come articola infatti Royce la sua concezione della coscienza? Poiché ciascuna coscienza produce una unificazione determinata del molteplice, egli sostiene che tutto ciò che si presenta nell’esperienza è costituito dall’intreccio tra l’Uno e i Molti, tra la varietà del molteplice empirico e l’unità nella quale esso viene raccolto da parte dei singoli soggetti. Non è possibile immaginare una unità che sopprima la varietà, perché l’unità non avrebbe allora più nulla da unificare, e finirebbe con l’annientare, assieme al molteplice, anche se stessa. Non è

<sup>19</sup> I suoi alfieri, infatti, sono “ostili all’idealismo costruttivo”, e “il loro padre spirituale è Kant” (R, p. 199). Questo mostra come la concezione della validità compendi per Royce, dal punto di vista filosofico, le diverse correnti del neo-kantismo tedesco della seconda metà dell’Ottocento.

possibile immaginare una varietà senza unità, perché verrebbe a mancare la coordinazione e l'ordinamento, senza di cui non sarebbe possibile alcuna esperienza, e dunque neppure alcuna percezione del molteplice.

Ma come si produce, in concreto, questa compenetrazione tra l'Uno e i Molti? Come avviene questa unificazione del molteplice nell'esperienza? Qui entra in gioco la costituzione temporale della nostra coscienza. È il *tempo*, infatti, a rendere possibile il nostro rapporto col mondo, nella misura in cui ci permette di raccogliere nell'immediatezza dell'istante una molteplicità di contenuti empirici, e al tempo stesso di rilanciare dinamicamente la relazione dell'Uno e dei Molti. La varietà dell'esperienza, in altri termini, continua a sussistere nell'unificazione, proprio perché quest'ultima si realizza nel tempo, anzi potremmo dire, senza forzare il discorso di Royce, che la coscienza *produce* il tempo come modalità di unificazione spontanea, e sempre rinnovata, della molteplicità. Dunque, non è possibile separare il tempo dalla coscienza. Ma abbiamo visto che la coscienza non è semplice istanza regolativa dell'esperienza, ma ne costituisce il nocciolo ontologico più profondo: e poiché sarebbe contraddittorio pensare a una realtà che non sia suscettibile di esperienza, ecco che la coscienza non può essere separata dalla realtà senza entrare in contraddizione col nostro stesso discorso.

Tuttavia, proprio qui avviene un salto nell'argomentazione di Royce. Egli infatti ritiene inevitabile passare, dalla coscienza empirica come modalità temporalmente determinata e perciò *finita* di costituzione dell'esperienza, all'esistenza di una "Coscienza Assoluta", che si distingue dalla nostra non per l'assenza del tempo, ma per il suo rapporto immediato "con la totalità del tempo".<sup>20</sup> Ciò che alla nostra coscienza finita appare inevitabilmente disperso nell'avvicinarsi incessante dei singoli istanti, si squaderna dinanzi alla coscienza di Dio nell'unità di un unico sguardo, la cui istantaneità coincide, a differenza di quanto accade per noi, col raccoglimento del tempo nella sua totalità. Ma

<sup>20</sup> *R II*, p. 165.



proprio perché si tratta della totalità del tempo, e non del suo puro e semplice azzeramento, diventa possibile comprendere il *modo* in cui l'eternità si realizza nel tempo, *perché* la presenza di Dio nel mondo coincide con la realtà di una molteplicità indefinita di esistenze individuali, con una varietà ricca e insopprimibile di coscienze singolari e delle loro esperienze. Senza di queste, infatti, l'unità del reale sarebbe un'unità vuota di contenuti, e dunque essa stessa niente: Dio, come principio dell'Essere e della Realtà, sarebbe separato da entrambi, e negherebbe dunque se stesso come suprema pienezza di senso. Le individualità empiriche e le loro coscienze sono perciò indispensabili all'attuazione dell'"unico piano", che consiste nell'integrazione dei Molti nell'Uno, e nel disvelamento dell'Uno nei Molti.<sup>21</sup>

Al secondo volume di *The World and the Individual* spetterà di mostrare la concretizzazione ulteriore di questo progetto filosofico nella vita temporale dell'umanità e dei singoli individui in essa come proiezioni transeunti dell'eterno.<sup>22</sup> Prima di passare all'esame del *Saggio complementare*, a noi resta soltanto di mostrare in che senso l'argomentazione di Royce presenti un salto, che espone la sua teoria alle obiezioni di James contro l'"intellettualismo vizioso".<sup>23</sup> Fin dall'inizio, Royce chiarisce la sua posizione ontologica e metodologica, chiamando in causa sia la relazione della filosofia con l'esperienza, sia il ruolo fondamentale da assegnare al principio di non-contraddizione:

Per me le sole verità dimostrabili d'una filosofia fondamentale si riferiscono al *regno effettivo dell'Esperienza*, e tanto più si riferiscono soltanto alla costituzione di questo regno in quanto esso *non può essere negato senza contraddizione*. Ogni qual volta, nel trattare con l'Esperienza, ci sforziamo di scoprire ciò che essa, nel suo insieme, è e significa, filosofiamo. La nostra meta è raggiunta, per quanto riguarda la verità dimostrabile, ogni qual volta abbiamo trovato una serie di proposizioni relative alla costituzione

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Cfr. T.L.S. Sprigge, *The Absolute Idealism of Josiah Royce*, in Mander, *Anglo-American Idealism* cit., pp. 154-157.

<sup>23</sup> Cfr. *infra*, cap. 4, nota 16.

del regno dell'Esperienza, e tali che, non appena ci sforziamo di negarle, le riaffermiamo implicitamente mediante il nostro stesso tentativo di negazione (*R*, p. 4 – corsivo mio).

Ora, secondo Royce, l'esistenza di una "Coscienza Assoluta" rientra a pieno titolo in questa "serie di proposizioni" relative all'esperienza, che non possono essere negate senza infrangere immediatamente il principio di non-contraddizione. Infatti, come abbiamo visto, non è possibile separare l'essere dal suo essere presente a una coscienza; ma ciò che vale per l'essere empiricamente determinato, in quanto esperito di volta in volta da una coscienza individuale e finita, deve valere necessariamente anche per l'essere concepito nella sua totalità, che per essere pensato coerentemente dev'essere pensato come presente a una coscienza in grado di pensarlo nella sua interezza. Ma questa coscienza può essere solo la coscienza divina, poiché soltanto questa può avere la capacità di cogliere nell'unità istantanea di un unico sguardo la totalità dell'essere nella varietà infinita del suo temporale divenire. Quindi, per parlare coerentemente dell'essere, è necessario porlo in relazione a Dio in quanto singolo "Conoscitore Autocosciente", alla cui intuizione sia presente tutto ciò che è. Così Royce può concludere:

nessuna concezione dell'Essere, tranne questa, può essere espressa senza un'assoluta contraddizione. Chiunque (...) nega copertamente questa concezione, la asserisce ogni qual volta, esplicitamente o implicitamente, egli parla dell'Essere. Perché parlare dell'Essere è parlare di un fatto che o è presente alla coscienza o altrimenti è nulla. E da questo solo aspetto che è compreso nella tesi che ciò che è, è conosciuto coscientemente, deriva la precedente concezione dell'Unità dell'essere.<sup>24</sup>

Non è da escludere che sia proprio a pagine come queste che pensava James, quando racchiudeva sotto la categoria di "intellettualismo vizioso" tutti gli idealisti. Royce infatti sembra effettivamente commettere l'errore messo in rilievo da James,

<sup>24</sup> *R II*, p. 140.

quello di utilizzare il criterio formale della non-contraddizione come principio in base al quale trarre conseguenze dirette sul piano ontologico. Nell'argomentazione di Royce, dalla necessità della coscienza come principio di unificazione dell'essere empirico, si procede a dimostrare la necessità di un'unica coscienza assoluta come principio di unificazione dell'essere nella sua totalità. L'illegittimità del passaggio consiste nel fatto che l'unificazione dell'essere empirico è realizzabile da una molteplicità di coscienze singolari, purché siano dotate di una medesima struttura trascendentale. Per ipotizzare quest'ultima, come Kant insegna, non è affatto necessario presupporre l'esistenza di una coscienza "assoluta" e di un'intelligenza infinita, di cui le singole menti costituirebbero l'espressione determinata nello spazio e nel tempo.

Inoltre, qui è possibile misurare tutto lo scarto che separa l'idealismo di Bradley da quello di Royce. Anche per quest'ultimo, infatti, la realtà è totalità integrale dell'esperienza, ma secondo il filosofo americano l'idea di totalità non è pensabile coerentemente senza ipostatizzarla come Essere assoluto, il quale, in quanto principio di unificazione, dev'essere unico, e in quanto condizione di esistenza, dev'essere autocosciente. Mentre in Bradley la totalità dell'esperienza è immanente in tutti gli aspetti determinati dell'esperienza stessa, ma siffatta immanenza si manifesta come contraddizione necessaria e insuperabile, che non dà luogo ad alcuna personalizzazione; in Royce, al contrario, l'idea di totalità funziona solo se viene proiettata sul piano dell'essere come coscienza assoluta dotata di personalità, prestando il fianco alle critiche di James, e ricadendo nelle stesse difficoltà del pensiero relazionale denunciate da Bradley. Come se non bastasse, la reintroduzione, all'altezza dell'assoluto, dell'idea di coscienza, espone l'assoluto alle critiche che Bradley aveva rivolto all'idea di autocoscienza e di personalità come fondamento metafisico dell'identità del soggetto.

Proprio per questo, completamente diverso è, nei due pensatori, l'impiego della categoria di contraddizione. In Royce, il principio viene usato per compiere quella che, con linguaggio fichtiano, potremmo chiamare una *projectio per hiatus irratio-*

*nalem* dal piano dell'essere concretamente esperito, al piano di un trascendente Essere assoluto, pensato come una sorta di sostrato intelligibile alla base del molteplice divenire dell'universo. Un criterio di coerenza formale viene trasformato in Ente realmente sussistente come principio sostanziale della realtà. In Bradley, la contraddizione emerge come struttura innegabile del pensiero relazionale, ma proprio perciò non conduce ad alcun tipo di proiezione ontologica, poiché il Tutto che in essa si manifesta – e senza di cui non sarebbe pensabile – *non è a sua volta inteso come Ente*, ma sottratto costantemente all'entificazione proprio in quanto è Tutto. L'unità è in esso immanente come struttura che lega insieme i diversi aspetti dell'esperienza, e perciò non solo non richiede di essere trasformata in ente sostanziale, ma verrebbe tradita e negata proprio da un'operazione di questo genere. Ogni entificazione, infatti, produce relazione, e ogni relazione ricade nella contraddittorietà dell'apparenza. Ecco perché il tutto è Realtà, e perché d'altra parte siffatta realtà si esprime come idea dell'Esperienza integrale. Tale idea si distingue dalla nozione di "ideale", se per quest'ultimo s'intende una dimensione che sfugge alla radicale immanenza nell'esperienza, e coincide invece col principio di una filosofia dell'immanenza, nella misura in cui s'includa nell'immanenza la sproporzione che, dall'interno, spinge ogni esperienza determinata al di là di sé, verso un'ulteriore espansione e ampliamento della porzione di realtà in essa sperimentata. Tale sproporzione è interna ad ogni singola esperienza, poiché è la forma in cui si esprime l'immanenza del tutto in ciascuna sua singola parte: immanenza che il pensiero coglie come contraddittorietà dei diversi aspetti nei quali il Tutto appare, e senza i quali il Tutto non sarebbe, né la Realtà.

Le obiezioni di James contro l'"intellettualismo vizioso" funzionano dunque effettivamente in rapporto a Royce,<sup>25</sup> ma

<sup>25</sup> Anche Royce è convinto dell'impossibilità di ricavare conseguenze ontologiche dalla pura e semplice applicazione del principio di coerenza, e rimanda all'attivazione di un momento pratico, che implica l'oltrepassamento della filosofia come attività teoretica: "la conoscenza assoluta significa assoluta decisione", poiché solo così possiamo uscire dal regno delle astratte possibilità

mancano il bersaglio rispetto a Bradley (per non parlare di Hegel). D'altra parte, la convinzione di poter passare dall'aspetto "negativo", a cui Bradley si arresta, a quello "positivo", verso cui Royce fiduciosamente procede, è lo sfondo su cui si muove il *Saggio complementare*, a cui finalmente possiamo rivolgere la nostra attenzione.

### 3.2 Il "Saggio complementare" e il problema di Bradley

Il *Saggio complementare* al I volume di *The World and the Individual* costituisce, come abbiamo detto, uno dei momenti più alti del confronto critico con il pensiero di Bradley tra fine Ottocento e primo Novecento. La sua caratteristica peculiare sta nella valorizzazione di quelle che allora erano le frontiere più avanzate della filosofia della matematica per la soluzione del problema metafisico dell'Uno e dei Molti e, più in particolare, per rispondere alle perplessità mosse da Bradley sulla possibilità di pervenire ad una sua elaborazione soddisfacente dal punto di vista concettuale.

Bradley sostiene, come sappiamo, che le relazioni costituiscono un ostacolo insuperabile alla comprensione razionale del nesso tra l'Uno e i Molti, se per comprensione razionale intendiamo una soluzione del problema scevra di contraddizioni. Nei passi ampiamente citati da Royce nella prima sezione del suo Saggio, intitolata *Il problema di Bradley*,<sup>26</sup> emerge una volta di più l'insolubilità del dilemma costituito, per l'autore inglese, dal problema delle relazioni. Royce si sofferma sul carattere negativo che costituisce il risultato dei primi tre capitoli di *Apparenza e realtà*, e mostra come l'esito di questi capitoli venga ribadito da Bradley anche nella *Nota A* scritta per la seconda edizione del libro. Anche qui egli sostiene l'impossibilità, per il

per determinare la realtà: "niente si dimostra reale semplicemente col provare la sua astratta coerenza come semplice idea" (cfr. *R II*, pp. 331-332). Non sempre, però, Royce sembra rispettare questo criterio.

<sup>26</sup> Cfr. *R II*, pp. 207-227. Il *Saggio complementare* reca a suo titolo *L'Uno, i Molti e l'Infinito*, ed è suddiviso in quattro sezioni principali.

pensiero, di fornire una teoria soddisfacente sul nesso tra l'Uno e i Molti, tra unità e differenza. La questione è cruciale, poiché Bradley concepisce l'Assoluto come totalità del Reale, e dunque deve sostenere la possibilità di un'Esperienza integrale, in cui la varietà si trovi armonicamente compresa nell'unità del Tutto senza venire soppressa, e d'altra parte senza essere organizzata secondo termini e relazioni. Si tratta di un'esperienza che mantiene entrambi i poli dell'unità e della varietà, intrecciandoli insieme secondo modalità sopra-relazionali, le quali però, per il fatto stesso di venire concepite come tali, possono trovare espressione nel nostro pensiero finito, e dunque relazionale, solo in forma aporetica.

Il pensiero comprende la necessità di un'unificazione meta-relazionale, ma non può comprendere con i suoi mezzi *il modo* in cui siffatta esperienza possa concretamente realizzarsi, poiché essa eccede sia le nostre finite possibilità di comprensione, sia le nostre finite modalità di esperire il mondo. Sappiamo *che* siffatta esperienza deve essere, poiché si manifesta come immanente a tutto ciò che siamo, facciamo e pensiamo; ma non sappiamo *come* essa sia costituita, né perciò siamo in grado di articolare in forma concreta una sua comprensione di tipo concettuale.

Nella *Nota A*, Bradley ribadisce che sarebbe possibile determinare, in astratto, le modalità in base alle quali il nostro intelletto potrebbe acquietarsi soddisfatto in una comprensione non contraddittoria dell'unificazione sopra-relazionale dell'Uno e dei Molti. Ciò potrebbe accadere se la nostra mente fosse dotata della facoltà di generare spontaneamente i propri contenuti, e se ciascuno di questi, nella sua stessa esistenza determinata, confluisse spontaneamente nel proprio opposto, mostrando in se stesso l'unità che lo lega a ciascun'altra determinatezza e alla totalità del loro insieme. In questo modo, la totalità mostrerebbe in pari tempo la genesi che la costituisce come tale a partire da ciascun singolo aspetto determinato e, viceversa, la varietà si raccoglierebbe spontaneamente nell'organizzazione armonica del tutto in cui è compresa.

Nel diagnosticare l'impossibilità, per il nostro intelletto, di pervenire a una siffatta impresa, Bradley mostra tutta la di-

stanza che lo separa da Hegel. In un passo cruciale, da Royce giustamente citato per esteso, Bradley scrive:

Se le differenze fossero aspetti complementari di un processo di connessione e di distinzione, un processo non già esterno agli elementi né risultante da un'esterna coazione dell'intelletto ma coincidente con il *proprius motus* dell'intelletto, le cose andrebbero diversamente. Ogni aspetto sarebbe di per sé solo un passaggio, del tutto naturale e spontaneo, all'altro aspetto ed il Tutto sarebbe un processo di analisi e di sintesi perfettamente autotrasparente (...) E se alla fine noi trovassimo una totalità siffatta, completa e autotrasparente, comprendente in sé come elementi costitutivi i vari particolari dell'Universo, l'intelletto risulterebbe, per quanto mi consta, pienamente appagato. Ma per me, che non sono in grado di verificare una soluzione di questo genere, le connessioni sono destinate a rimanere almeno in parte semplici congiunzioni, il semplice affiancarsi di parti esterne l'una all'altra ed esterne a ciò che le unisce" (AR, p. 507/734-35; cit. in R II, pp. 226-27).

Anche se Royce non lo dice, non è difficile identificare, in questa descrizione di Bradley, la precisa restituzione di ciò che aveva costituito il nocciolo essenziale del metodo hegeliano. Non è il vero, per Hegel, la piena coincidenza tra "quiete dell'intero" ed "ebbro" divenire dei suoi membri? Non è il concetto speculativo "automovimento", ovvero processo di determinazione immanente dell'universale nella particolarità dei contenuti in cui si articola producendoli, e al tempo stesso fluido trapassare di ciascuna determinatezza nel suo proprio opposto, in modo tale da contribuire all'articolazione dell'intero, nella cui totalità ogni differenza viene ricompresa senza essere soppressa? La nozione di scientificità della filosofia sta o cade, per Hegel, nella capacità da parte del concetto di realizzarsi come "totalità completa e autotrasparente", come "processo di analisi e sintesi" pienamente compiuto. Ma appunto, per ciò fare, Hegel distingueva precisamente tra "intelletto" e "ragione", tra l'"immane potenza del negativo" rappresentata dal primo, e la potenza ancora superiore della seconda, che non solo ne so-

steneva lo sguardo immobilizzante da Medusa, ma riconvertiva in fluido movimento ciò che il primo aveva fissato e irrigidito apparentemente senza scampo.

Quando Bradley ritiene di non poter “verificare una soluzione di questo genere”, egli camuffa nello stile dimesso del suo linguaggio un’impresa, la cui ambizione si misura con la grandezza del modello a cui rinuncia. Il pensiero non può aspirare ad andare oltre la dimensione dell’intelletto hegelianamente inteso, o al massimo si attesta in quella dimensione intermedia, che nei più asciutti paragrafi dell’*Enciclopedia* Hegel aveva definito “negativamente razionale”. Il pensiero giunge fino ad esporre le contraddizioni che lo affliggono, e da questo lato non può certo definirsi dogmatico e refrattario alla pratica della più radicale autocritica. Esso però si vieta il passaggio ulteriore, quello che segnerebbe il distacco rispetto a ciò che in Hegel rappresenta l’orizzonte del finito e delle filosofie che ad esso si erano arrestate. Il pensiero non accede insomma all’ambito dell’unificazione speculativa, della dissoluzione delle contraddizioni nel trionfo della totalità, che “salva” le differenze proprio nella misura in cui le riscatta dall’annullamento a cui le condurrebbe la contraddizione puramente antinomica dell’intelletto.

Bradley afferma come necessaria l’unificazione tra “apparenza” e “realtà”, sottolinea come la prima sia soltanto il manifestarsi contraddittorio della seconda, e che proprio per questo non è possibile fare a meno di pensare a un’esperienza integrale, in cui siffatta unificazione avvenga senza contraddizione, e perciò stesso in modo sopra-relazionale. Si tratta anche in questo caso di affermare la verità come tutto, di salvaguardare la varietà emancipandola dall’irrazionalità della contingenza cui la condannerebbe il puro e semplice “dato” della congiunzione estrinseca tra i suoi termini, della giustapposizione fattuale tra diversi che si trovino, senza motivo e senza ragione, l’uno accanto all’altro.

Ma siffatta integralità dell’esperienza, che il pensiero non può fare a meno di pensare, resta per il pensiero allo stadio di idea senza concetto. L’idea è senz’altro Realtà, poiché è Esperienza: e tuttavia, il *modo* in cui questa Esperienza è costituita



al di là del suo apparire in veste di contraddizione non sarà mai dato al pensiero di comprenderlo. La filosofia urta dunque, proprio quando perviene al culmine del suo esercizio, in un limite che per essa è barriera, non condizione di ulteriore produttività. Permane in ogni attività pensante un margine d'insuperabile esteriorità, di giustapposizione che non si lascia ricondurre, dal concetto, a genesi, che non si lascia sciogliere, come accadeva in Hegel, in determinazione sorta dal movimento autonomo (il *proprius motus* di cui parla Bradley) del pensiero, non in quanto mero intelletto, bensì in quanto figura trionfante della ragione speculativa.

Fin dalla seconda sezione del *Saggio complementare*,<sup>27</sup> Royce cerca di mostrare come la conclusione negativa di Bradley sia contraddetta dalla stessa modalità con cui egli sviluppa la sua critica del pensiero relazionale. In che cosa consiste la critica delle relazioni presente in *Apparenza e realtà*? Nel fatto di mostrare che il nesso tra la cosa e le sue proprietà, tra sostanza e accidenti, tra qualità primarie e secondarie, e così via, dà luogo ad un processo all'infinito dotato di caratteristiche particolari. Queste ultime consistono nel fatto di ripristinare le condizioni di partenza che il pensiero aveva considerato aporetiche, e da cui era partito nel tentativo di risolvere l'aporia. Ora, ciò che accade al pensiero relazionale è che l'aporia di partenza, al termine dell'argomentazione che avrebbe dovuto dissolverla, si ripresenta tale e quale, ovvero negli stessi termini che essa presentava all'inizio del processo.

Secondo Royce, l'errore di Bradley consiste nel non vedere che proprio in questo risultato si esprime un esito positivo, e non soltanto negativo. Il carattere positivo del risultato consiste proprio nel suo carattere *ricorsivo*, o come si esprime Royce, "ricorrente". Nel carattere ricorrente dell'argomentazione, che alla sua fine ripristina i termini di partenza a partire dai quali il pensiero ripete l'argomentazione che aveva già sviluppato una prima volta, e così via all'infinito, non bisogna cogliere il

<sup>27</sup> Intitolata *L'Uno e i Molti nel Regno del Pensiero o dei Significati Interni* (cfr. R II, pp. 228-242).

carattere interminabile di un tentativo destinato allo scacco e condannato a ripetersi sempre secondo le stesse modalità, cercando vanamente di risolvere una difficoltà che si ripresenta ogni volta immutata. Questa circostanza costituisce l'espressione empirica, e negativamente psicologica, di una situazione *logica* perfettamente compiuta e coerente con se stessa, costituita dal fatto di esprimere le modalità proprie di funzionamento del pensiero in atto, *secondo i criteri che lo stesso Bradley aveva indicato come indispensabili*, ma impossibili da raggiungere, in ordine al superamento delle aporie del pensiero relazionale e della permanenza, in esso, di congiunzioni tra termini meramente esterne, e dunque incomprensibili alla ragione. Nel carattere ricorsivo dell'argomentazione, il pensiero mostra esattamente la sua capacità di unificare l'Uno e i Molti come momenti *interni* della propria attività. Il pensiero opera insomma come il principio unico e omogeneo, che nel suo stesso scaturire produce da sé, senza riceverli dall'esterno, i molti su cui si applica per ricondurli all'unità con sé.

E tuttavia, l'argomentazione resterebbe ancora relativamente astratta, se non esistesse un esempio tale da confermarla concretamente in rapporto a un determinato ambito di sapere, tale però da poter valere come paradigma di validità generale per tutti gli altri. Questo esempio ci viene fornito dalla matematica, e in particolare dalle acquisizioni che il pensiero matematico ha raggiunto grazie alle riflessioni di Dedekind e di Cantor. E Dedekind, in particolare, è il riferimento privilegiato di Royce in queste pagine. Da che cosa è costituita l'importanza *metafisica* delle concezioni di Dedekind sulla matematica? Dal fatto che Dedekind, avendo ricavato la serie dei numeri naturali attraverso un procedimento di tipo ricorsivo, ha al tempo stesso formulato e applicato la nozione di "Sistema autorappresentativo" (*Self-Representative System*),<sup>28</sup> e ha così illustrato *la struttura stessa dell'autocoscienza pensante*, costituita dal nesso

<sup>28</sup> È l'oggetto della terza sezione, la più lunga e la più importante, intitolata *Teoria delle origini e delle conseguenze delle operazioni ricorrenti di pensiero. La natura dei sistemi autorappresentativi* (cfr. R II, pp. 242-307).

continuo e puramente *interno* tra unità e varietà, tra l'Uno del pensiero e i Molti che il pensiero genera nel corso stesso del suo esercizio. In questo modo, Dedekind è riuscito a dimostrare un altro punto fondamentale, cioè il carattere *positivo* del concetto di "moltitudine infinita", di quell'"Infinito quantitativo" che, come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo, Royce aveva annunciato di voler impiegare per risolvere l'aporia bradleyana dell'Uno e dei Molti.<sup>29</sup>

Prima di addentrarsi nell'analisi tecnica del procedimento di Dedekind, Royce impiega un esempio a cui aveva già accennato nel corso del suo libro, relativo alla costruzione di carte geografiche,<sup>30</sup> specificandolo in rapporto al problema dell'infinito. Egli immagina che ci si ponga il compito di costruire, designandola su una porzione del territorio dell'Inghilterra, una carta perfetta dell'Inghilterra, sulla quale, indipendentemente dal sistema di proiezione prescelto, sia raffigurato, secondo un rapporto rigoroso di corrispondenza biunivoca, "ogni particolare elemento", considerato come irriducibile, che si trovi sulla superficie dell'Inghilterra.<sup>31</sup> Ora, come conseguenza immediata del compito così stabilito, scaturirebbe un processo di raffigurazione all'infinito, secondo cui la *prima* carta dell'Inghilterra, in quanto parte inscritta sulla superficie dell'Inghilterra, dovrebbe essere raffigurata da una *seconda* carta (della carta) dell'Inghilterra, la quale però, in quanto a sua volta inscritta

<sup>29</sup> "Il sistema viene (...) definito come infinito semplicemente perché è definito come autorappresentativo nella forma descritta (...) possiamo, con Dedekind, usare la concezione generalizzata dell'autorappresentazione (...) come mezzo per definire in forma positiva ciò che intendiamo per sistema infinito o moltitudine infinita di elementi. Nel procedere in tal guisa, noi generalizziamo ulteriormente l'idea che la perfetta carta geografica dell'Inghilterra ha già illustrato" (*R II*, p. 252). Sull'esempio della carta geografica, cfr. subito di seguito nel testo.

<sup>30</sup> Nelle pagine dedicate alla nozione di "corrispondenza", Royce aveva mostrato con grande lucidità come questo concetto sia da tenere ben distinto da quello apparentemente affine di "somiglianza", utilizzando l'esempio dei diversi metodi di proiezione impiegabili nella costruzione di carte geografiche (cfr. *R II*, pp. 45-56).

<sup>31</sup> Cfr. *R II*, pp. 244-245.

sulla superficie dell'Inghilterra, dovrebbe essere raffigurata da una *terza* carta (della carta della carta) dell'Inghilterra, e così via. Ciascuna nuova carta dovrebbe essere contenuta, in scala più piccola, all'interno della carta immediatamente successiva, e il processo andrebbe necessariamente all'infinito. Ma questo andare all'infinito non dovrebbe essere considerato come espressione dell'incapacità di arrivare ad una raffigurazione perfetta dell'Inghilterra, quanto al contrario nell'effettiva realizzazione del compito che ci eravamo posti. È *la modalità concreta con cui il compito si realizza che dà luogo all'infinità*, e non è l'infinità che scaturisce dalla nostra incapacità di realizzare il compito. La serie infinita delle operazioni successive che scaturiscono dall'esecuzione del compito non dev'essere confusa con la totalità infinita in atto nella definizione del compito stesso:

io considero questo processo non in quanto esso è una semplice serie temporale di avvenimenti (...) non asserisco l'esistenza evidente di un'Attività, ma la necessità logica di una certa serie d'implicazioni (*R II*, p. 238).

Dedekind non fa che dare espressione rigorosa e generalizzata a questa connessione tra serie ricorrente di operazioni di pensiero, concetto di sistema autorappresentativo e idea dell'infinito in atto.<sup>32</sup> Con ciò, è ancora una volta la filosofia della

<sup>32</sup> Cfr. la citazione diretta del § 66 di *Was sind und Was sollen die Zahlen*, in *R II*, p. 254. Per un'analisi approfondita del confronto tra Royce e Dedekind nel contesto della coeva filosofia della matematica, rimandiamo a S. Gandon, "To bring Dedekind's research into its proper relation to general metaphysical enquiry": *Royce et Russell, critiques de Bradley*, intervento tenuto al Colloquio internazionale *Comment être idéaliste? Bradley, Collingwood* (Clermont-Ferrand, 8-9 giugno 2006), di prossima pubblicazione sulla rivista "Philosophiques". Al rapporto tra infinito in atto e struttura metafisica della realtà, Royce dedicherà le considerazioni conclusive del *Saggio complementare*, raccolte nella quarta e ultima sezione intitolata *Infinità, Determinatezza e Individualità* (cfr. *R II*, pp. 307-350). Sulla concezione royciana dell'infinito attuale, cfr. la limpida esposizione di G. Marcel, *La Métaphysique de Royce*, Aubier, Paris 1945 [ma il testo raccoglie articoli pubblicati negli anni 1917-1918], pp. 80-90.

matematica a darci la chiave per uscire dalle aporie generate sul terreno della metafisica. Infatti, non soltanto in questo modo abbiamo gli strumenti per rispondere alle critiche hegeliane della “cattiva infinità” che sarebbe propria delle serie ricorrenti utilizzate in matematica,<sup>33</sup> ma ancor più, abbiamo la possibilità di leggere in controluce *la struttura stessa dell'autocoscienza*.

Royce interpreta Dedekind alla luce dello strumentalismo di Peirce e, come mostra l'esempio della costruzione di una “perfetta” carta geografica, ritiene che solo evidenziando il carattere pratico e operativo delle attività di pensiero sia possibile sciogliere, alla luce della nozione di sistema autorappresentativo, quello che in Bradley restava l'enigma dell'Uno e dei Molti. Se il pensiero è inconcepibile senza la posizione di scopi, la sua unità va colta nella definizione rigorosa del compito di volta in volta determinato che esso si propone di risolvere. Nella risoluzione del compito, esso procede secondo le modalità ricorsive già illustrate, in cui l'infinita ripetibilità dell'operazione illustra la capacità da parte del pensiero di ricondurre i molti all'unità con sé, ovvero di subordinarli all'attuazione dei suoi scopi.

Ma non solo. Come ricorderemo, Bradley riteneva che uno dei problemi insolubili per il pensiero relazionale fosse costituito dall'impossibilità di superare il carattere “esterno” delle congiunzioni tra i termini, che venivano sì posti in relazione, ma non riuscivano mai a fondersi nella continuità di un processo che li generasse senza salti e senza presupposti, ovvero puramente *dall'interno*, secondo la spontaneità di un “moto proprio”. Ora, la combinazione tra ricorsività, infinito in atto e carattere autorappresentativo del pensiero mostra che i Molti *sorgono direttamente dall'attività del pensiero stesso*, scaturiscono cioè proprio dalle modalità con cui il pensiero si appresta alla soluzione dei compiti di volta in volta determinati che esso si pone di fronte. Il carattere relativamente estraneo dei molti, con cui il pensiero avrebbe sempre inevitabilmente a che fare, riguarda infatti soltanto il pensiero concepito come facoltà fi-

<sup>33</sup> Cfr. *R II*, p. 250, nota 1.

nita, *non il pensiero come attività ricorrente di unificazione del molteplice nell'unità dell'autocoscienza.*

Se il pensiero è concepito non come statica facoltà, ma come dinamica operatività, e quest'ultima procede secondo le modalità ricorsive illustrate dall'esempio della carta geografica, ecco che allora diventa impossibile negare al pensiero il carattere positivamente infinito spettante ai sistemi autorappresentativi. Il pensiero non indica, in questo caso, un movimento conoscitivo di vana approssimazione all'oggetto, ma la modalità specifica ed efficace con la quale i Molti vengono ricondotti all'Uno, mediante lo stesso procedimento in virtù di cui l'Uno spontaneamente genera i Molti:

La prova che la mia *Gedankenwelt* è infinita, non è quindi la mia negativa impotenza di trovare un termine ultimo, ma la mia positiva capacità [*power*] d'immaginare ciascuno dei miei pensieri *s* per mezzo di un nuovo e riflesso pensiero *s'* (...) solo i processi ricorrenti di pensiero rendono esplicita la vera unità dell'Uno e dei Molti (*R II*, risp. p. 255 e p. 258).

La nozione del “mio mondo di pensieri” (come traduce Royce, *my own realm of thoughts*), era stata impiegata da Dedekind nel già citato § 66 di *Was sind und Was sollen die Zahlen*, per dimostrare il teorema sull'esistenza di sistemi infiniti attraverso il carattere ricorsivo delle operazioni di pensiero. Ciascun atto riflesso attraverso cui un pensiero *s* viene pensato implica la sua raffigurazione da parte di un pensiero *s'*. Ma restando nel nostro linguaggio non tecnico, ciò presuppone che il pensiero *s*, da cui partiamo, non sia a sua volta raffigurazione di alcun pensiero ad esso precedente, così come nell'esempio di Royce l'Inghilterra è presupposta come l'iniziale punto di partenza del processo di raffigurazione proprio nella misura in cui essa è sottratta al processo stesso. Un sistema, in altri termini, è infinito nella misura in cui “può essere adeguatamente rappresentato mediante la corrispondenza (...) con una delle sue parti costituenti” (*R II*, p. 255); ma può essere così rappresentato solo nella misura in cui assume come presupposto

un punto di partenza sottratto alla rappresentazione, e che si istituisce in suo punto di origine non rappresentato, ma oggettivamente dato.<sup>34</sup>

Evidentemente, questo pone un problema in rapporto al tentativo di Royce di concepire l'autocoscienza secondo il modello dei sistemi autorappresentativi nella definizione proposta da Dedekind. Il presupposto dell'operazione ricorsiva, in quanto sottratto alla ricorrenza e perciò concepito come suo punto di origine, rischia di ripresentare una congiunzione meramente "esterna" tra l'operazione ricorsiva del pensiero e ciò su cui essa si esercita. In luogo di una risoluzione del dilemma di Bradley avremmo la sua riproposizione pura e semplice, ma non nel senso della ricorsività proclamata da Royce, quanto piuttosto di una cesura che viene a interromperla dall'esterno come punto d'inizio su cui la ricorsività deve far leva, e che non si vede come, essendo condizione per la messa in atto della ricorsività stessa, possa essere mantenuta all'esterno di ogni singolo atto in cui la ricorsività si riconferma.

Che si tratti di un problema serio ci sembra confermato dal fatto che Royce, per sostenere la fecondità sul piano metafisico della concezione dedekindiana dei sistemi autorappre-

<sup>34</sup> Su questo punto si concentrano le critiche di Bradley nei confronti di Royce: "Il prof. Royce sostiene che tutto ciò con cui voi partite non è un uno nei molti [ovvero il *felt self* dell'esperienza immediata], e neppure una mera molteplicità, ma semplicemente un oggetto" (*ETR*, p. 278). Ciò comporta l'impossibilità di chiarire da dove scaturisca la riflessione, che procede rivolgendosi all'oggetto così presupposto, e a cui Royce attribuisce il "processo di creazione" (*ivi*, p. 277). In questo modo, non solo si attribuisce una capacità di generazione dei molti al "pensiero puro e semplice" (*ibid.*), ma non si scorge la contraddittorietà della posizione così raggiunta: "La formula è: 'Realizza il soggetto come oggetto al di là di ogni oggetto', e certo una formula del genere non è auto-consistente" (*ivi*, p. 279). Dubbi vengono espressi anche sulla plausibilità dell'esempio, nella misura in cui esso presuppone che la riproduzione (la carta dell'Inghilterra) non comporti alcuna modificazione nella struttura della realtà riprodotta (l'Inghilterra, *cfr. ibid.*). Un'obiezione analoga venne mossa pure da George Santayana, *cit. in* J.H. Randall, *Josiah Royce and American Idealism*, "The Journal of Philosophy", n. 63 (1966), nota 4, p. 61 s.

sentativi, sottolinea come in questo caso noi non abbiamo più “bisogno di presupporre i Molti” come dati esterni (questa era l’obiezione di Bradley), bensì possiamo “sviluppare la moltitudine dall’intendimento interno d’uno scopo singolo” (*R II*, p. 255 nota). Ma se questo è vero per le serie numeriche, resta da chiarire in che modo questa concezione sia valida per illustrare la struttura dell’autocoscienza “in quanto tale”. Infatti, ciò che nella filosofia dell’idealismo classico, da Fichte a Hegel, emerge come tratto saliente dell’autocoscienza, nonostante tutte le differenze che si possano evidenziare tra i due pensatori, è costituito dal carattere *circolarmente autoriflessivo* dell’autocoscienza stessa.

Non si tratta soltanto del fatto che il pensiero  $s$  venga pensato attraverso la sua raffigurazione nel pensiero  $s'$ ; si tratta del fatto che il pensiero  $s'$  viene pensato retroagendo sul pensiero  $s$ , dando luogo da un lato a un ritorno verso  $s$ , dall’altro a un nuovo pensiero, che non è semplicemente la raffigurazione di  $s'$ , bensì dell’unità tra  $s'$  e  $s$ . Questa unità non è rappresentabile come  $s''$ , se per  $s''$  intendiamo la costituzione di un nuovo elemento all’interno di una serie che si estenda all’infinito secondo un’unica direzione. In altri termini, l’autoriflessione sembra sfuggire alla nozione di sistema autorappresentativo sostenuta da Royce sulla scorta di Dedekind, poiché siffatta concezione prevede un movimento di uscita da sé verso la propria rappresentazione, ma non sembra prevedere la possibilità di una rappresentazione reciproca, per cui anche il pensiero di partenza  $s$ , una volta rappresentato da  $s'$ , retroagisce su  $s'$  e su se stesso, modificando il proprio statuto di presupposto non rappresentativo, e diventando a sua volta la raffigurazione di ciò che in un primo tempo sembrava raffigurarlo come puro e semplice raffigurato.  $S$  e  $s'$  sono insomma l’uno la raffigurazione dell’altro, la serie lineare viene piegata nella circolarità del rinvio di ciascun elemento al proprio rappresentante, presupposto e posto si scambiano le posizioni, ed ambedue diventano raffigurante e raffigurato, ciascuno dell’altro e dunque, in pari tempo, ciascuno di se stesso. Solo in questo modo, secondo i classici dell’idealismo, diventa possibile comprendere l’autocoscienza come sapere di sé, e



giustificare la qualità dell'autoriconoscimento che istituisce il soggetto "in quanto tale".<sup>35</sup>

A proposito della carta "perfetta" dell'Inghilterra, Royce scrive che essa costituisce "un esempio di Sistema internamente Autorappresentativo" (*R II*, p. 252), proprio perché genera spontaneamente un'infinità di "carte entro le carte", che non presuppongono nulla di esterno al compito prefissato (a parte l'Inghilterra!), e in cui l'infinità designa semplicemente la definizione del sistema come autorappresentativo. Ma "autorappresentativo", in questo senso, è davvero identico ad autoriflessivo? Le "carte entro le carte" corrispondono senz'altro al *secondo* dei significati di "limite" sopra determinati, e dunque sfuggono alla critica hegeliana della "cattiva infinità", che potrebbe valere, semmai, in rapporto al concetto di limite nel *primo* dei significati distinti da Royce. Ma dire che in questo modo abbiamo una concezione positiva e coerente dell'infinito non sembra sufficiente per sostenere che siffatta concezione sia una rappresentazione formalmente adeguata dell'autocoscienza.

Lasciamo da parte, per il momento, la constatazione immediata del fatto che, in rapporto alla concezione forse più rigorosa e completa finora sviluppata dell'autocoscienza – quella di Fichte – manchi completamente il momento dell'"urto" (*Anstoss*). Senza quest'ultimo risulta difficile pensare come sia possibile giustificare la differenziazione di sé da sé, che è condizione del correlativo ritorno a se stessi come momento di auto-riconoscimento e ripristinazione di quell'identità con sé, senza la quale non ci sarebbe soggettività: identità che, d'altra parte, sussiste solo nella misura in cui si riproduce l'urto che la mantiene in costante rapporto con l'alterità, rendendo la differenza di sé da sé altrettanto essenziale dell'identificazione con se stessi. Concentriamoci sull'interpretazione che Royce propone della nozione di *Gedankenwelt* in Dedekind, secondo cui la

<sup>35</sup> La crucialità della nozione di "in quanto" (*als*), che non a caso manca completamente nella trattazione di Royce, è magistralmente sviluppata da Fichte nelle varie stesure della sua dottrina della scienza. Sulla questione, ci permettiamo di rinviare a G. Rametta, *Le strutture speculative della dottrina della scienza*, Pantograf, Genova 1995, pp. 118-131, 167-176.

“costituzione del sistema dei numeri è esplicitamente definita come la forma di un Io completo” (*R II*, p. 283):

L'intelletto (...) trova, (...) quale espressione astratta e semplicemente formale dell'aspetto ordinato del suo Io completo idealmente concepito, e di qualunque sistema ideale che debba considerare come opera propria, il Sistema dei numeri; non già in primo luogo i numeri cardinali, ma quelli ordinali. Il loro ordine formale di primo, secondo e, in generale, successivo è l'immagine della Riflessione costante o, in ultima analisi, completa. Perciò, questo ordine è l'espressione naturale di ogni processo ricorrente di pensiero, e soprattutto è dovuto alla natura essenziale dell'Io quando lo si considera come una totalità (*R II*, p. 287).

La nozione del *Self*, in Royce, si compone così dall'innesto, sul concetto dedekindiano di *meine Gedankenwelt*, della nozione idealistica di riflessione: e la relazione tra infinito attuale e sistema autorappresentativo prelude all'applicazione di questo complesso di idee alla *quarta* concezione, nella quale si esce dall'universo della *validità*, all'interno del quale secondo Royce vanno collocate le riflessioni di Dedekind e più in generale della coeva filosofia della matematica, e si possono valorizzare le conquiste del pensiero matematico in relazione alla struttura interna dell'essere e della Realtà, ovvero in chiave propriamente metafisica. Giustamente, Royce rivendica a sé il merito di avere per primo compreso l'importanza ontologica delle riflessioni di Dedekind,<sup>36</sup> e in un periodo in cui l'interpretazione dell'idealismo avveniva secondo un'opposizione di maniera tra esso e la matematica, auspica che la metafisica si ricongiunga al più presto con la teoria della matematica.<sup>37</sup> Ma il prezzo di questa

<sup>36</sup> “Questo mio, per quanto ne so, è il primo tentativo diretto a mettere la ricerca di Dedekind in conveniente relazione con l'investigazione metafisica generale” (*R II*, p. 274).

<sup>37</sup> “La metafisica dell'avvenire prenderà nuovamente notizia della ricerca matematica” (*R II*, p. 273: questa frase aveva colpito anche Aliotta, che la riporta in *La reazione idealistica* cit., p. 335, nota 1). Questo auspicio in forma di profezia sembra confermato da alcuni indirizzi della metafisica contemporanea: pensiamo prima di tutto a un pensatore come Alain Badiou. D'altra parte,

originalità è costituito dal fatto che, assumendo il “sistema dei numeri” come rappresentazione formalmente adeguata della struttura dell’io, da una parte si perde la dimensione dell’autoriflessività, dall’altro si espunge la contraddizione come momento costitutivo dell’io e della sua rappresentazione.

Anche Royce, dunque, manifesta il distacco che si produce, nell’ambito della tradizione idealistica, rispetto ai modelli epistemologici maturati all’interno della filosofia classica tedesca. La filosofia non si affida più al movimento dialettico del concetto speculativo, ma ricorre alle riflessioni dei matematici. La contraddizione non è più la molla attraverso cui il contenuto assoluto realizza la sua autodeterminazione, non è più la struttura portante dell’esposizione scientifica che manifesta il divenire della verità nel linguaggio della filosofia. Al contrario, Royce esclude esplicitamente la contraddizione dalla nozione di sistema autorappresentativo,<sup>38</sup> e con ciò si distacca non solo da Hegel, ma anche da Fichte.

E qui torniamo al problema dell’urto, che in Fichte determinava la struttura dell’autocoscienza, e che nella concezione di Royce sembra scomparire. Si potrebbe dire che Royce parla esplicitamente dell’io concepito come “idealmente completo”, e che dunque la sua concezione andrebbe confrontata con la concezione fichtiana dell’io assoluto, e non con la struttura che Fichte attribuisce all’autocoscienza finita. D’altra parte, se consideriamo la struttura della *Grundlage* nella sua interezza, vediamo come il significato dell’io assoluto non sia separabile dall’articolazione completa dell’autocoscienza finita. Il primo principio (l’io che pone assolutamente se stesso), riceve il suo

lo stesso Royce legge il rapporto degli idealisti con la matematica secondo le modalità accennate sopra nel testo, e ritiene che la concezione dell’io come sistema autorappresentativo, benché implicita sia nel pensiero di Hegel “sia nella spiegazione dell’io da parte di Fichte”, non sia stata da loro sviluppata “in questa forma più moderna” a causa del loro “disprezzo per l’analisi attenta delle forme matematiche” (*R II*, p. 272).

<sup>38</sup> “(...) non accetto l’idea che essere autorappresentativo sia, come tale, essere contraddittorio” (*R II*, p. 293). La frase è pronunciata nel contesto del confronto con Bradley, ma vale anche più in generale per la relazione di Royce con la filosofia classica tedesca.

significato solo in rapporto alla presenza del secondo (posizione del non-io) e del terzo principio (opposizione, all'interno dell'io, tra io divisibile e non-io divisibile). Di conseguenza, l'Io assoluto viene a determinarsi come principio ideale della realtà dell'io, non come realtà immediata dell'io stesso. Senza Io assoluto come Idea, non vi sarebbe egoità e dunque soggettività; d'altra parte, senza finitezza dell'io, provocata dall'urto generato nello scontro col non-io, non vi sarebbe possibilità di pensare l'autocoscienza, poiché verrebbe meno la possibilità di giustificare il ritorno del soggetto su di sé, che implica necessariamente, per il Fichte della *Grundlage*, una dimensione d'irriducibile finitezza. Ciò significa che anche l'Io assoluto verrebbe annullato, poiché dal suo significato come Idea, tornerebbe a diventare struttura immediatamente reale come Essere: dalla filosofia trascendentale, si tornerebbe a una metafisica della sostanza di tipo spinozista.

Royce sfugge a questo esito solo nella misura in cui interpreta la ricorsività dei processi di pensiero in termini di riflessione; ma poiché esclude dalla struttura dell'io la realtà della contraddizione, che in Fichte si trovava espressa come urto, egli può identificare "Io assoluto" e "Assoluto" *tout court*, distanziandosi d'un sol colpo da Fichte e da Hegel. D'altra parte, la stessa argomentazione può essere fatta valere in rapporto alla concezione dell'Assoluto secondo Bradley.

Bradley sostiene che l'Assoluto è "sistema" ed "esperienza", e ciò significa che non è possibile escludere dall'Assoluto la dimensione della conoscenza, che della realtà è uno degli aspetti innegabilmente presenti, a meno che noi non vogliamo negare quello che stiamo facendo nel momento stesso in cui svolgiamo la nostra ricerca. Ma come ha dimostrato Dedekind, la struttura formale di ogni conoscere implica la genesi dei Molti dall'Uno, e la riconduzione all'Uno dei Molti. E poiché questo movimento si svolge secondo la logica dei sistemi autorappresentativi, ciò significa che il carattere stesso dell'Assoluto, *anche nell'accezione di Bradley*, dev'essere conforme a una logica siffatta. Inoltre, il sistema autorappresentativo, che la serie numerica espone nella sua intelaiatura formale, è raffigurazione

della natura dell'Io: e dunque, se l'Assoluto deve incorporare in se stesso la struttura dell'autorappresentazione, non possiamo negargli il carattere dell'egoità: "L'Assoluto deve avere la forma d'un Io" (*R II*, p. 296).

Con questa argomentazione, Royce intende mostrare due cose. La prima è la necessità del passaggio dalla *terza* concezione dell'essere come validità, alla *quarta* concezione dell'essere come insieme plurale di sistemi autorappresentativi, centrati sull'unità di un sistema autorappresentativo onnicomprensivo, costituito dall'Assoluto concepito, secondo quanto abbiamo appena visto, come Io. La seconda è la dimostrazione che neppure l'Assoluto di Bradley può sfuggire alla presa dell'autorappresentazione, e dunque alla forma dell'Io.

Ma in questo modo, anche le perplessità che Bradley manifestava in rapporto alla possibilità, da parte del pensiero, di comprendere nel suo *come* l'intreccio effettivo tra l'Uno e i Molti, vengono dissolte. La nozione dell'Assoluto come Io, e la riconduzione di quest'ultimo alla forma di un sistema autorappresentativo, implica di per sé come già risolto il problema della pensabilità del rapporto tra il Reale e le sue apparenze. Queste ultime vengono infatti immediatamente generate dall'Assoluto come sue libere espressioni,<sup>39</sup> e la forma dell'individualità, inscindibile da quella dell'autocoscienza, implica che l'Assoluto non solo non annulli, ma produca e renda possibili come sue proprie articolazioni una molteplicità indefinita di singolarità, dotate d'identità e di volontà peculiari e reciprocamente irriducibili. L'universo si mostra come un reticolo a geometria variabile e tendenzialmente infinita, costituito da modalità differenti di realizzazione dell'individualità, intesa a sua volta come unità di volontà e intelligenza, di conoscenza e di azione.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Espressioni "libere" perché, conformemente alla nozione royciana di corrispondenza, svincolate da ogni relazione di meccanica somiglianza col loro principio: chiamate dunque a interpretarlo secondo le più diverse variazioni, e non a copiarlo in un esercizio passivo di riproduzione, che sarebbe del resto in via di principio impossibile.

<sup>40</sup> "L'Assoluto non assorbe né trasmuta, ma possiede e conosce esplicitamente un'infinita ricchezza di fatti individuali organizzati. Come questi fatti siano

Come si vede, Royce sembra qui avvicinarsi a un'altra importante dottrina di Bradley, relativa all'esistenza di una pluralità tendenzialmente illimitata di "centri finiti", ciascuno dei quali si esprime concretizzando nella varietà dell'apparenza, e secondo la propria singolare prospettiva, l'Esperienza per principio unitaria della realtà. In Bradley però, come abbiamo visto, la nozione di "centro finito" è completamente diversa da quella dell'io, di cui egli dimostra la filosofica inconsistenza. Al contrario, ma coerentemente con quanto dichiarato all'inizio del suo libro, Royce non solo utilizza l'idea di *Self-representation* per riscattare l'io dalle critiche distruttive di *Apparenza e realtà*, ma addirittura proietta il concetto di autocoscienza su scala cosmica, abbandonando contemporaneamente la prospettiva trascendentale di Fichte, la concezione dialettica di Hegel e l'idealismo dilemmatico dello stesso Bradley.<sup>41</sup>

Ma tutto ciò non deve oscurare alcuni meriti innegabili del suo pensiero. Egli anticipa Russell nell'impiegare l'idea dell'infinito matematico per contestare la critica di Bradley alle relazioni, mentre dal punto di vista dell'interpretazione storico-filosofica, mostra come il nocciolo della metafisica di Bradley non sia costituito dall'annullamento della varietà dell'apparenza nell'unità di un Assoluto semplice e vuoto, ma dal-

Uno ed anche Molti, noi ora in generale lo sappiamo, precisamente in quanto cogliamo riflessivamente la vera natura del Pensiero (...) L'Uno ed i Molti sono riconciliati in modo che l'Io Assoluto (...) deve esprimere se stesso in una serie infinita di atti individuali, cosicché esso è esplicitamente un Tutto Individuale di Elementi Individuali. E questo è ciò che risulta dal considerare l'Individualità (...) come un'espressione di Volontà, e di una volontà in cui tanto il Pensiero quanto l'Esperienza raggiungono determinatezza di espressione" (*R II*, pp. 349-350). Con queste parole termina il primo volume di *The World and the Individual*. Non sarà sfuggito il netto rifiuto della nozione, centrale in Bradley, di *transmutation*.

<sup>41</sup> "Il Reale è determinato e individuale; ed esso esprime tutto ciò che le idee universali, prese nella loro totalità, effettivamente richiedono o si propongono come il loro adempimento assolutamente soddisfacente. In questa duplice tesi, come io la intendo, sono pienamente d'accordo con Bradley. Ma mi distacco da lui nell'affermare che noi conosciamo più di quanto egli ammetta relativamente a *come* il Reale combini questi due aspetti" (*R II*, p. 321).

l'idea della Realtà come “sistema” ed “esperienza”. Egli pone al centro della sua interpretazione di Bradley il problema della Totalità, e mostra come tutta la riflessione del filosofo inglese ruoti attorno alla questione di come sia possibile conciliare unità e varietà, senza disperdere il Tutto in un molteplice irrelato, e senza precipitare i Molti nell'*Abgrund* dell'Uno indifferenziato. La sua soluzione si differenzia profondamente da quella di Bradley, ma il suo merito sta nel cogliere acutamente il nocciolo del problema.





## 4. Il confronto col pragmatismo

### 4.1 Verità e pratica in Bradley

Il saggio *On Truth and Practice* apparve sul numero 51 (nuova serie) della rivista *Mind*, nel luglio 1904, e venne ristampato con alcune omissioni poco significative come cap. IV degli *Essays on Truth and Reality*.<sup>1</sup> Esso invece venne fatto precedere da una *Introductory Note* piuttosto importante, cui accenneremo in seguito.<sup>2</sup>

Il saggio si suddivide in tre parti principali, e in una *Nota* conclusiva. È necessario seguire piuttosto analiticamente il corso delle argomentazioni di Bradley, perché questo testo apre la polemica tra Bradley da un lato, Schiller e James dall'altro.

#### 4.1.1 *Verità come corrispondenza o verità come efficacia?*

Nella prima parte, Bradley presenta schematicamente la sua concezione della verità, e la conseguente relazione che secondo

<sup>1</sup> Cfr. *ETR*, pp. 75-106 (da cui citeremo con la sigla *TP*).

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 65-74.

lui sussiste tra la verità e la pratica. Il carattere abbreviato e assertorio dell'argomentazione avrebbe condotto alla critica della teoria della verità come corrispondenza, presentata da James su un numero successivo di *Mind*. Ma procediamo con ordine.

In che senso, in effetti, possiamo dire che Bradley si fa, in questo testo, alfiere di una teoria della verità come corrispondenza? Io credo che si tratti dell'insistenza su un aspetto classico e tradizionale, che certo non si riduce alla sua valenza retorica in senso polemico, ma che non può essere da questa svincolato. Di fronte all'affermazione, che Bradley attribuisce genericamente al Pragmatismo, secondo cui la verità si riduce al "mero fatto che un'idea funzioni o fallisca praticamente",<sup>3</sup> si tratta di sottolineare il carattere dell'indipendenza della verità dalla volontà, dalla scelta e dall'interesse del soggetto:

Se la mia idea deve funzionare, essa deve corrispondere a un determinato essere, che non si può asserire sia fatto da essa. E in questa corrispondenza, devo ritenere, consiste fin dall'inizio l'essenza della verità (*TP*, p. 76).

Posto questo principio, Bradley intende mostrare come la stessa concezione che egli attribuisce al Pragmatismo risulti contraddittoria. La contraddittorietà di essa risulta dal fatto che per affermare la verità come *working idea*, i pragmatisti devono tacitamente fare riferimento a una realtà indipendente dalle strategie d'azione del soggetto. Solo presupponendo siffatta indipendenza, infatti, sarà possibile determinare quali comportamenti risultino convenienti rispetto ad altri. Insomma, affinché la scelta possa risultare razionale nel senso pragmatista, cioè vantaggiosa e riuscita in rapporto agli obiettivi del soggetto agente, è necessario che essa tenga conto di fattori in linea di principio indipendenti, cioè non solo non risultanti dalla scelta stessa, bensì al contrario condizionanti in certa misura le possibilità d'azione e dunque le alternative proponibili per un agire efficace:

<sup>3</sup> "the mere fact that an idea works or fails practically" (*TP*, p. 75).

L'idea funziona, ma è in grado di funzionare non semplicemente perché c'è e io l'ho scelta. È in grado di funzionare, in breve, perché io ho scelto l'idea giusta (*ibid.*).

L'argomentazione di questa prima parte del saggio si suddivide quindi in due punti. Il primo riguarda il rapporto tra mezzi e fini, il secondo l'esclusione di linee di azione possibili, o il fallimento nel conseguimento di un obiettivo.

Per quanto riguarda il caso di “trovare mezzi per uno scopo positivo”, Bradley applica alla scelta dei mezzi il criterio della corrispondenza a uno stato di cose indipendente dalla scelta stessa. Se il soggetto agisse in base al presupposto che la situazione viene inventata o costruita a partire dalla scelta, egli si troverebbe nell'impossibilità di applicare criteri razionali in base ai quali operare la scelta stessa, e si precluderebbe così quel raggiungimento degli obiettivi che, nell'ottica pragmatista, dovrebbe costituire il criterio della verità. Al contrario, proprio l'applicazione conseguente della concezione pragmatista secondo cui una verità è vera quando funziona, cioè risulta efficace nel raggiungimento di determinati scopi, implica la necessità di scoprire mezzi adatti al contesto oggettivo dell'azione: implica dunque il riferimento a una serie di circostanze che il soggetto deve presupporre come indipendenti dal proprio interesse e dalla propria volontà, e ciò, proprio nella misura in cui vuole modificare la realtà per renderla conforme ai propri scopi:

Nel selezionare i miei mezzi, io sono costretto a considerare la loro relazione ai fatti e, se la mia idea funziona, è in virtù di questa relazione, che non è fatta dalla mia idea. Ed è in questa relazione che noi dobbiamo cercare la natura distintiva della verità (...) Il complesso della situazione è un fatto, a cui la mia idea ha dovuto prima corrispondere. Essa cioè, come condizione del suo funzionare, deve prima essere vera (*TP*, risp. p. 77 e p. 78).

La verità dell'idea, basata sul suo corrispondere a una realtà presupposta come indipendente, è condizione della sua efficacia in rapporto al conseguimento di determinati scopi attraverso la trasformazione di questa stessa realtà; e non viceversa,

secondo la concezione pragmatista che pretende, contraddicendo se stessa, di fare dell'efficacia dell'idea la condizione in base a cui attribuirle o meno il carattere della verità.

Per quanto riguarda il secondo punto, Bradley afferma di voler considerare i fatti "dal loro lato negativo". Prima si trattava di mostrare come la scelta efficace dei mezzi presupponesse la verità di questi in quanto adeguati, o corrispondenti, al contesto dell'azione. Ora, dall'analisi del rapporto tra scelta dei mezzi e conseguimento di uno "scopo positivo", si tratta di spostarsi all'esame della situazione "negativa" in cui determinate linee di condotta vengono escluse, o in cui la situazione è tale da precludere ogni possibilità di successo in rapporto a qualunque strategia di uscita da determinate difficoltà. Nel primo caso, siamo ancora una volta rimandati al riconoscimento di circostanze che s'impongono indipendentemente dalla nostra volontà, e che devono essere adeguatamente valutate dal soggetto, proprio in ordine alla pianificazione di un agire efficace. Se si tratta di sfuggire a una belva affamata, o a un agguato da parte di nemici, anche se sicuramente il fatto che io cerchi di sottrarmi all'una o agli altri è legato alla dimensione pratica della mia esistenza (si tratta più o meno di salvarsi la vita), risulta difficile non considerare le circostanze in cui mi trovo come indipendenti dalla mia scelta, e come tali da imporsi alla mia considerazione nella maniera più obiettiva possibile:

Il mio fine è pratico, ma certamente le mie idee sui mezzi devono essermi dettate da qualcosa che chiaramente non è me stesso. E questo accordo forzato delle mie idee con una natura altra dalla mia volizione è, presumo, ciò che in generale intendiamo con verità (*TP*, p. 79).<sup>4</sup>

Ancora più interessante risulta il passaggio successivo, su situazioni di difficoltà che non presentano apparentemente alcuna via di uscita. Nell'esempio della sete che non può essere soddisfatta, o dell'amico in pericolo che non possiamo fare

<sup>4</sup> Gli esempi accennati nel testo sono di Bradley.

nulla per salvare, la natura oggettiva della realtà s'impone con ancora più forza e drammaticità, costringendo il soggetto ad un'attitudine teoreticamente contemplativa, tanto più atroce quanto più vani appaiono gli sforzi della volontà:

Questo per me è vero, ha tutta la verità che appartiene alla morte, al dolore e al male, ma difficilmente saprei dire in che senso è un'idea che funziona (...) per me ha più senso il vecchio punto di vista secondo cui la mia idea soddisfa la situazione teoreticamente e non praticamente (*ibid.*).<sup>5</sup>

Proprio l'aspetto "negativo", portato alla sua esasperazione nell'impossibilità di attuare una qualsiasi strategia di condotta efficace, ha fatto emergere un elemento decisivo: la paradossale indipendenza del momento teoretico nella totale dipendenza e fragilità della dimensione pratica. Certo, per comprendere che cosa ciò significhi, bisogna prima aver determinato che cosa esattamente s'intenda con la parola "pratica". Ma è proprio qui, dove dovrebbe trovarsi il punto nevralgico della loro forza, che i pragmatisti ci lasciano, secondo Bradley, senza aiuto.

#### 4.1.2 *Che cos'è "practice"?*

L'ambiguità della posizione pragmatista non riguarda soltanto l'inversione nei rapporti tra verità ed efficacia. Riguarda anche l'incapacità di esprimere in maniera filosoficamente chiara e riconoscibile la nozione di "pratica". Questa incapacità non segnala una mancanza di tipo soggettivo, ma secondo Bradley l'oggettiva difficoltà di definire una posizione logicamente coerente sulla questione dei rapporti tra verità, azione e realtà.

Da una parte, i pragmatisti sono costretti a subordinare ogni aspetto della vita umana alla dimensione dell'attività pratica. La nozione più elementare, ma anche quella che appare più generalmente condivisa all'interno del *new Gospel* pragma-

<sup>5</sup> Non può sfuggire la sottile ironia di questi passaggi.

tista, sembra consistere nell'idea per cui la verità definisce un rapporto di trasformazione operativa dell'uomo nei confronti della realtà. Tale trasformazione comporta la priorità della dimensione soggettiva dell'interesse, del desiderio e del bisogno. Siffatta priorità implica che l'azione sia volta alla soddisfazione delle istanze soggettive di volta in volta determinate attraverso la posizione di scopi e la definizione di obiettivi. Ciò conduce a privilegiare una relazione di tipo strumentale, in cui la razionalità dell'agire si commisura alla conformità di mezzi a scopi, espressione questi ultimi dell'esigenza di soddisfacimento presente nel soggetto sulla base dei predetti interessi, desideri e bisogni.

D'altra parte, però, tale concezione dipende dall'assunzione di un presupposto. Questo consiste, secondo Bradley, nella mancata problematizzazione del concetto di "pratica", il cui significato viene per un verso assunto come ovvio, per un altro lasciato fluttuare nell'indeterminatezza della sua mancata definizione. Posto infatti che il cuore della nozione pragmatista di *practice* sia costituito dalla relazione di conformità tra mezzi e fini, siamo sicuri che tale definizione sia sufficiente a comprendere al proprio interno tutte le dimensioni, o perlomeno alcuni tra gli aspetti empiricamente più rilevanti, dell'esperienza umana? E se siffatta equiparazione della nozione pragmatista di "pratica" a una razionalità di tipo strumentale risultasse il frutto di una forzatura inaccettabile, se non addirittura tendenziosa, con che cosa andrebbe sostituita?

Sono queste le domande di fondo che muovono le critiche di Bradley. Come nella parte precedente, anche qui egli propone una sua propria definizione di *practice*, che cerca d'intendere il concetto nella sua accezione più larga, e dunque di svincolarlo dalla sua riduzione a un mero rapporto di razionalità strumentale tra soggetto e realtà:

La mia pratica si potrebbe chiamare, in generale, l'alterazione da parte mia dell'esistenza interna e esterna, e con "esistenza" potremmo intendere ciò che accade o la serie degli eventi (*TP*, p. 83).

Ora, in questa definizione allargata è difficile non vedere come possa rientrare tutto ciò che costituisce la vita intesa come complesso dell'esperienza. Anche le attività più apparentemente distaccate, come la contemplazione estetica o la meditazione filosofica, non possono svincolarsi dalle maglie di questa interpretazione del pratico come "alterazione dell'esistenza". Non solo l'esperienza del bello modifica chi la compie rispetto alla sua condizione precedente, ma lo stesso vale per l'esperienza della verità. O meglio, è proprio perché la ricerca filosofica della verità si configura come esperienza, che si può dire che essa non può lasciare inalterato, non può insomma non modificare chi la compie:

L'essere della verità implica inevitabilmente un'alterazione di esistenza (*TP*, p. 84).

Il problema sorge quando si vuole ridurre l'esperienza della verità a questo solo aspetto dell'alterazione. Se l'uomo non venisse modificato dall'irruzione della verità, allora la verità non costituirebbe un'esperienza; in questo caso, però, non ci sarebbe neppure alcun rapporto con la verità. D'altra parte, dire che la verità, per essere esperienza, implica la modificazione concreta del soggetto che compie la ricerca, non significa dire che la verità si riduca all'esperienza del soggetto che la coglie. È evidente che il rischio di una posizione siffatta è quello di una riduzione della verità a esperienza immediatamente vissuta. Il vissuto immediato verrebbe inteso come verità, ma, in questa equiparazione tra verità ed esperienza vissuta del soggetto, a venir meno sarebbe proprio il contenuto oggettivo della verità, ciò che appunto ne qualifica l'esperienza come esperienza del vero, e non come indistinto fluire di vissuti qualunque all'interno della coscienza.

Ora, se la verità è esperienza del vero, allora il vero deve presentare un aspetto indipendente dal flusso temporale dei vissuti, poiché altrimenti, nel carattere indifferenziato di questi ultimi, a prevalere sarebbe la loro dimensione qualunque: non nel senso che essi non sarebbero qualitativamente determina-

ti, ma che la loro qualificazione potrebbe essere una qualsiasi, sarebbe cioè indifferente in rapporto al vero che costituisce il tratto distintivo dell'esperienza della verità di contro alla continuità indistinta – indistinta, lo ripetiamo, rispetto al contenuto della verità – dei vissuti.<sup>6</sup>

E dunque, pur assumendo una definizione di *practice* a maglie larghe, vi è un aspetto della verità che ad essa sfugge. È l'aspetto che Lotze avrebbe chiamato della validità, e che in questo saggio Bradley definisce talvolta come "l'oggetto", ma più enfaticamente come "l'essenza" della verità:

non si può dire che l'essenza della verità consista in un cambiamento fatto in o fatto da questo o quell'individuo. Gli angoli di un triangolo potrebbero non esistere, se volete, fuori dalla testa del geometra, ma difficilmente si può sostenere che la loro eguaglianza a due retti sia nient'altro che un momentaneo cambiamento avvenuto in lui (*TP*, p. 85).

Ecco il punto: ricondurre la verità alla pratica può anche andar bene, se questo però non significa un'equiparazione pura e semplice dell'una all'altra. In questo caso, la verità perderebbe la dimensione della validità, e con ciò il suo rapporto al vero come contenuto oggettivo. Resterebbe soltanto, di essa, il suo prodursi come flusso di vissuti soggettivamente sperimentati, ma ciò vorrebbe dire che di essa, in quanto verità, non rimarrebbe assolutamente nulla. Venendo meno il rapporto al vero, infatti, l'esperienza della verità sarebbe ridotta ad alterazione psicologica, ad evento reale prodotto nella singolarità contingente del flusso di coscienza. Resterebbe la psicologia, ma scomparirebbero la logica e la filosofia.

È importante dunque sottolineare il carattere fortemente *realistico* della concezione della verità in Bradley. Siamo all'antitesi di una concezione idealistica, se per quest'ultima in-

<sup>6</sup> La specificazione in inciso è importante poiché, come vedremo, il carattere "radicale" dell'empirismo proposto da James consiste proprio nel mostrare che il flusso dei vissuti è ricco di relazioni e dunque già sempre intimamente qualificato.



tendiamo una posizione alla Berkeley, nel senso almeno in cui quest'ultimo viene interpretato da Kant e, a partire da Kant, dalla tradizione di pensiero a cui anche Bradley appartiene. È vero che non c'è esperienza della verità senza che la verità venga percepita o afferrata da una mente: ma ciò non significa che la verità sia identica all'atto del suo essere percepita dalla mente. Al contrario, essa può essere percepita proprio perché è percepita come *altra e indipendente* dal suo manifestarsi nella percezione. Altrimenti, la percezione sarebbe percezione di nulla, o al massimo percezione di percezione, e così via all'infinito. È proprio *perché* la verità si fa presente nell'esperienza, che essa *non* è puramente e semplicemente l'esperienza che la conosce e l'afferra. Di qui l'insistenza sul fatto che, lungi dall'essere *fatta* dall'uomo, la verità appare piuttosto come qualcosa che all'uomo si dischiude e si scopre:

Per noi non c'è verità... tranne quella che a noi si scopre  
(*ibid.*).<sup>7</sup>

Non è il caso di forzare il testo in direzioni estranee, magari attribuendo a Bradley una dottrina anticipata della verità come “invio destinale” dell'Essere. Anzi, il fatto che una retorica come quella trionfante nei testi dell'ultimo Heidegger sia sempre rimasta lontana dalla cifra stilistica del pensatore inglese, mostra come non sia necessario scomodare invii, donazioni e radure per non soggiacere a una visione idealistica della verità, se a “idealismo” diamo l'accezione, ancora corrente in molti casi, di articolazione portante della metafisica moderna della soggettività.

Altrettanto sbagliato, ci sembra, sarebbe sottovalutare il contesto polemico di affermazioni come quella appena riportata. A fronte di chi pretende di ricondurre la verità a qualcosa di arbitrariamente costruito dal soggetto, Bradley non soltanto vuole sottolineare il momento realistico dell'indipendenza della verità dall'esperienza soggettiva dell'alterazione, ma addirittura

<sup>7</sup> “There is for us no truth... save that which discovers itself to us”.

ra negare al soggetto l'iniziativa della scoperta: non è l'uomo che scopre la verità, ma nella scoperta dell'uomo è piuttosto la verità che dischiude e "scopre se stessa" al soggetto che si predisponga a riconoscerla per ciò che essa è.

Resta il fatto che, fin dai *Principles of Logic*, la polemica anti-empiristica di Bradley è inscindibile dalla sua polemica anti-psicologista, e che nel Pragmatismo egli scopre una filosofia che si pretende rinnovata, ma in realtà non fa che riprodurre, in forma retoricamente accentuata e dunque con un'autoconsapevolezza ancora meno chiara e trasparente, gli stessi errori che già avevano contraddistinto le posizioni dell'empirismo tradizionale e dello psicologismo più recente:

Ma senza dubbio mi verrà detto che l'intelligenza scaturisce e dipende da bisogno e desiderio. Non c'è intelletto, si argomenterà, e non c'è verità, tranne laddove c'è interesse; e poiché bisogna ammettere che interesse e bisogno sono pratici, qui abbiamo una chiara prova del fatto che tutto alla fin fine è subordinato alla pratica. Però, per quanto mi riguarda, questa prova addotta dalla logica del Pragmatismo sembra difficilmente richiedere una seria discussione (*TP*, p. 91).

In realtà, il tono elegantemente polemico, e dunque tanto più sferzante, di questo passaggio "difficilmente" può nasconderci il fatto che tutto il saggio è effettivamente la "seria discussione" di quella che per Bradley è la concezione pragmatista della verità.<sup>8</sup>

Ma la posta in gioco non è solo di carattere astrattamente speculativo. Poiché investe la questione dei rapporti fra teoria e

<sup>8</sup> Nella *Nota introduttiva* scritta per l'inserimento del saggio in *ETR*, Bradley riconosce alcune forzature contenute nella sua critica del 1904: "Il seguente articolo, (...) se assunto come una critica al cosiddetto Pragmatismo, in alcuni punti non è difendibile" (ivi, p. 73). Ma proprio nelle ultime righe, questa sorta di ritrattazione sembra venire, a sua volta, ritirata: nonostante tutto, non soltanto *TP* può essere ancora "utile al lettore, ma penso ancora che esso sia perfino una confutazione del principio del Pragmatismo" – senza dimenticare, sardonicamente, di aggiungere: "cioè, posto che noi siamo in grado di supporre che il Pragmatismo abbia un principio" (ivi, p. 74).

pratica, la posizione presa nei confronti della verità ha ricadute importanti anche sotto il profilo etico, nel senso che determina inevitabilmente l'idea di che cosa significhi il "bene" e un agire conforme a virtù. Secondo Bradley, la subordinazione della teoria alla pratica, nel senso che egli intende come l'unico che possa essere plausibilmente attribuito ai pragmatisti, comporta la negazione di ogni interesse e di ogni attività che non siano più o meno immediatamente riconducibili alla ricerca di un vantaggio sotto il profilo dell'utilità materiale e della funzionalità strumentale. La conseguenza è che l'uomo e la sua destinazione etica vengono letti secondo l'ottica ristretta di un agire utilitaristico e appiattito sulle dimensioni più elementari dell'esistenza, quelle legate all'incremento delle possibilità di sopravvivenza e di benessere. Insomma, alla verità e alla bellezza, che tradizionalmente esprimevano gli aspetti superiori e più nobili della vita umana, il pragmatismo sostituisce la ricerca dell'utilità, l'ampliamento delle possibilità di godimento dal punto di vista di un'esistenza ridotta alla sua dimensione biologica ed al suo orizzonte tecnico-economico.

Qui Bradley ha certamente più in mente Schiller di James, e in ogni caso, se già per quanto riguarda il primo si tratta di critiche alla fin fine ingenerose, nel caso del secondo si tratterebbe semplicemente di un bersaglio mancato. Forse per questo, come abbiamo visto, nella *Nota introduttiva* del 1914 Bradley non manca di esprimere alcune riserve sulla pertinenza della sua critica dal punto di vista della correttezza storico-filologica. D'altra parte, ciò che è in gioco è ben altro. Si tratta di questioni di principio, e da questo lato Bradley non ritratta niente. La sua posizione resta insomma, sul piano dei principi, invariata.

Se il pragmatista avesse un'effettiva consapevolezza delle ultime conseguenze della sua posizione, egli dovrebbe coerentemente affermare come fine della vita umana un attivismo fine a se stesso, un amore dell'attività pratica "per amor della pratica stessa". E ciò, oltre ad annullare la dignità dell'esperienza estetica e della ricerca filosofica, condurrebbe in fondo alla distruzione di ogni possibilità di senso, posto che accettiamo, con Bradley, l'impossibilità di ridurre il significato dell'esisten-

za all'accrescimento puramente quantitativo di "beni e servizi". L'assolutizzazione della pratica conduce quindi alla perdita di senso della pratica stessa, perché ignora dimensioni qualitative essenziali alla vita dell'uomo, senza le quali la vita non varrebbe neppure la pena di essere vissuta. In conclusione:

a meno a che non debba assumere come mio fine una mera quantità di fare, alla fin fine non riesco a trovare alcun senso nel proclama della pratica per amor della pratica (*TP*, p. 86).

Credo sia importante rilevare che, anche qui, Bradley non parte dal presupposto che alcune attività abbiano un valore superiore a determinate altre, né tantomeno intende svalutare le attività pratiche di carattere "interessato" rispetto a quelle estetico-contemplative a presunto carattere "disinteressato". Anche queste ultime hanno un risvolto pratico che sarebbe assurdo pretendere di negare. Ma il punto essenziale non è questo. Per la stringenza dell'argomentazione, l'importante è accogliere la vita nella varietà e nella complessità dei suoi diversi aspetti e dimensioni. La contraddittorietà della posizione pragmatista non è legata, allora, alla "volontà di credere" nella superiorità di determinate esperienze rispetto ad altre, bensì al contrario nella sua incapacità di considerare l'esperienza in tutto il ventaglio delle sue possibili articolazioni. Essa conduce così a svalutare o a ignorare possibilità significative per la realizzazione di sé, a distruggere ambiti di differenziazione e di arricchimento che, senza pretendere di monopolizzare il senso della vita, o di rivendicare una dignità più alta, fanno parte di fatto delle potenzialità umane, hanno costituito e continuano a costituire un'innegabile fonte di gioia e di espressione creativa per un numero non trascurabile di esseri umani.

Ecco allora perché, secondo Bradley, l'assolutizzazione della pratica contraddice se stessa, nella misura in cui esclude dalla propria sfera ciò che non si lascia subordinare al raggiungimento più o meno immediato di uno scopo calcolabile. Viceversa, se tutto in qualche misura è pratico, con tanta più forza al suo interno dovrebbero trovare spazio e riconoscimento attività non

direttamente produttive in senso materiale, che costituiscono una qualificazione innegabile dell'esistenza. L'astrazione, nel senso di trasformare in fine assoluto una dimensione parziale dell'esperienza, è ciò che conduce la "pratica per amor della pratica" alla distruzione di se stessa.

Perciò, se affermare che "ogni aspetto della nostra natura, nel suo essere realizzato, sarà certamente pratico" può sembrare un semplice truismo, è proprio il riconoscimento che "tutto nella vita è un fine pratico" a imporre alla filosofia di operare le opportune distinzioni, differenziando ciò che si esaurisce nel perseguimento di un obiettivo utile o di un fine misurabile, da ciò che contiene siffatti aspetti solo accessoriamente, come avviene nel caso della bellezza e della verità.<sup>9</sup> Se ci si esime dal fare questo, non soltanto si cade nelle riduzioni che Bradley condanna nel Pragmatismo, ma s'incappa in uno specifico corto-circuito logico, consistente nell'identificazione del carattere pratico del mio interesse per qualcosa, col preteso carattere pratico del qualcosa verso cui si rivolge il mio interesse:

Sembra che ci sia il tentativo di passare direttamente da "il mio bisogno dev'essere pratico" alla conclusione richiesta riguardo all'oggetto del mio bisogno. Ma (...) interesse e bisogno, pratici da una parte, potrebbero essere diretti a un oggetto che non è, in se stesso, pratico (*TP*, pp. 91-92).

#### 4.1.3 *Vari tentativi di subordinare la verità alla pratica*

Giunti a questo punto, non ci resta che esaminare brevemente le argomentazioni della terza parte, mettendo in rilievo gli aspetti innovativi rispetto a quelli già emersi nelle sezioni precedenti. L'obiettivo generale è costituito dal tentativo di dimostrare l'inconsistenza logica dei diversi modi di giustificare la subordinazione della verità alla pratica. Bradley li raggruppa in tre tipologie.

<sup>9</sup> È il nocciolo delle argomentazioni svolte in *TP*, pp. 86-91.

La prima è quella riassumibile nella formula secondo cui “la ragione è schiava delle passioni”. In questo caso, si può ritenere che una verità che vada oltre la ricerca di mezzi adeguati per fini presupposti sia o meramente inutile ed oziosa, oppure del tutto impossibile. In ambedue i casi, ricadremmo comunque nell’insolubile antinomia dei mezzi e dei fini, già esaminata in precedenza. La realizzazione di determinati scopi implica la ricerca di mezzi adeguati, ma l’adeguatezza dei mezzi implica una valutazione di tipo conoscitivo e teoretico, che non può essere fatta dipendere direttamente dalla mia volontà o dal mio interesse. Tale posizione risulta dunque

incoerente con se stessa, nella misura in cui assume una conoscenza indipendente dei mezzi; perché ogni conoscenza del genere sembrerebbe contenere una verità che, in questa misura, è teoretica (*TP*, p. 92).

Bradley non disdegna neppure l’obiezione classica che imputava allo scettico una contraddizione di tipo performativo. In effetti, dire che ogni verità deve essere pratica si presenta come un’affermazione di tipo teoretico che, presa sul serio, cioè assunta come vera, nega immediatamente il contenuto espresso dal suo enunciato.<sup>10</sup>

La seconda tipologia identifica la verità con una “ipotesi che funziona” (*working hypothesis*). Ritorniamo insomma alla posizione secondo cui:

Nella verità (...) non c’è alcun significato diverso dall’idea che funziona meglio (*ibid.*).<sup>11</sup>

Anche qui, però, ci troviamo di fronte a più interpretazioni possibili. In un primo senso, l’affermazione potrebbe qualificare il miglior funzionamento dell’ipotesi in rapporto a una prestazione di tipo eminentemente teoretico. In altri termini, la realtà verrebbe concepita come una sorta di materiale da esperimen-

<sup>10</sup> Ivi, p. 93.

<sup>11</sup> “There is (...) no meaning in truth other than the idea which works best”.

to, e l'esperimento più funzionale ai nostri bisogni e aspettative sarebbe quello che noi giudicheremmo come vero. Ma anche questa posizione dovrebbe riconoscere l'obiettività dei risultati conseguiti dall'esperimento più riuscito, nella misura in cui dovrebbe ritenere confrontabili i suoi risultati con quelli ottenuti dagli altri. In questo senso, anche se l'argomentazione appare piuttosto criptica, Bradley ritiene che tale posizione non soltanto non elimini l'indipendenza della verità dalla sua dimensione pratica e operativa, ma risulti in linea teorica compatibile con forme di intellettualismo esasperato.<sup>12</sup>

Un'alternativa sembrerebbe essere quella fornita a partire da un empirismo sensistico, in cui presupponendo un ordine determinato delle sensazioni, la verità risulterebbe come "costruzione formata a partire da queste". Neppure in questo caso, tuttavia, si riuscirebbe ad appiattare totalmente la verità sulla sua efficacia pratica. Da una parte, infatti, questa teoria deve presupporre come "dato" (*a given fact*) l'ordine delle sensazioni, che costituisce la base di partenza ed il sostegno empirico delle successive costruzioni.<sup>13</sup> Dall'altra, anch'essa ricade alla fine nell'aporia dei mezzi e dei fini, fallendo quindi a sua volta nel tentativo di eliminare ogni residuo d'indipendenza del momento conoscitivo e teoretico rispetto a quello pratico e operativo.<sup>14</sup>

Resta un'ultima possibilità, caratterizzata dal togliimento di ogni limitazione della conoscenza al mondo degli eventi empirici, e dalla concezione della "realtà" come un tutto integrato di desideri e bisogni, in cui la verità figurerebbe di volta in volta come la realizzazione determinata di esigenze particolari, ma collegate comunque all'idea complessiva del "bene". Una volta di più, tuttavia, ci troveremmo ricondotti alle aporie già esaminate, cosicché Bradley può concludere non soltanto riprendendo le argomentazione già svolte sull'oggettività implicita nell'individuazione di mezzi adeguati rispetto allo scopo di volta

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 94.

in volta prescelto, ma esplicitando le riserve sulle implicazioni *scettiche* che una dottrina del genere porta con sé.<sup>15</sup>

Dopo avere esaminato, nell'articolazione delle loro varianti, i primi due tentativi di subordinare la verità alla pratica, Bradley procede all'esame della terza tipologia. Si tratta di un punto di vista che egli definisce come "più radicale", poiché procede da una dottrina metafisica sul primato della volontà come principio e radice ultima di tutta la realtà. Il limite di fondo di una dottrina siffatta consiste nel racchiudere all'interno di un unico aspetto la totalità e varietà del reale. Il risultato, in termini complessivi, è una concezione hegelianamente astratta, condannata dunque, già solo per questo, a generare aporie per essa distruttive.

Ma Bradley, ancora una volta, non si arresta all'applicazione schematica di una procedura che, di lì a pochi anni, James avrebbe qualificato come "intellettualismo vizioso".<sup>16</sup> Il sen-

<sup>15</sup> "Se la verità non ha nessuna indipendenza", scrive Bradley, sarebbe lecito chiedersi "in che modo risultino ancora possibili un'effettiva argomentazione o un errore effettivo" (ivi, p. 95).

<sup>16</sup> Cfr. W. James, *A Pluralistic Universe* [1909], trad. it. a cura di G. Riconda, *Un universo pluralistico*, Marietti, Torino 1973, p. 45: "Il manipolare un nome perché esclude dal fatto nominato ciò che la definizione del nome non riesce a includere esplicitamente, è ciò che io chiamo 'intellettualismo vizioso'". All'interno di questa categoria, James include Lotze, Royce e naturalmente Bradley: "Bradley è il campione più tipico di questa filosofia (...) Il suo ragionamento esemplifica quello che io chiamo l'intellettualismo vizioso, perché egli usa termini astratti come se realmente escludessero tutto ciò che la loro definizione non riesce a includere" (ivi, p. 49). Il modello di questo tipo di pseudo-argomentazione è costituito da Hegel, che "nel costruire il suo metodo della doppia negazione, ci dà la più vivida prova di questo vizio dell'intellettualismo" (ivi, p. 69). Dal punto di vista teorico, la conseguenza più importante è che viene vanificata la portata reale delle prove di contraddittorietà, che questi autori dirigono contro le teorie "pluraliste": "La verità è ciò che voi implicitamente affermate, nel tentativo di negarla; è ciò per cui ogni variazione da essa rifiuta se stessa, essendosi scoperta autocontraddittoria" (ivi, p. 68). Ma in effetti, tutto il processo di confutazione resta vincolato a definizioni puramente verbali, e dunque non ha alcun impatto sulla verità o falsità delle dottrine che secondo i "monisti" sarebbero state in tal modo confutate: "Le accuse di contraddittorietà, quando non rimangono sul piano di un ragionamento puramente astratto, denotano intellettualismo vizioso" (ivi, p. 71).



so delle sue argomentazioni non è solo quello di evidenziare contraddizioni sul piano della coerenza formale tra premesse e conseguenze, tra definizioni ed enunciati, e così via, ma di mostrare, attraverso le difficoltà scoperte nell'argomentazione dell'avversario e nella *sua propria*, la trama complessa e variegata che costituisce l'esperienza.

La prima obiezione sull'autosufficienza della volontà riguarda il fatto che volere implica alterità, e che la presenza dell'alterità non solo nella definizione, ma nell'esperienza a cui il volere allude, nega la sua pretesa a porsi come principio autoconsistente. Se poi si accettasse l'alterità come dimensione insopprimibile della volontà, e si cercasse di coniugarla con una tesi sull'esistenza di una pluralità di volontà, le difficoltà verrebbero solamente spostate, ma non risolte. Per la volontà degli altri varrebbe lo stesso riferimento della volontà a un altro da sé, a un'alterità non rispetto alla pretesa identità di sé come soggetto, ma rispetto alla struttura della volontà. E d'altra parte, assumere una pluralità di volontà diverse riaprirebbe tutto il problema delle relazioni e delle loro aporie, complicando ulteriormente la questione. Le obiezioni al principio della volontà finiscono col richiamo alla contraddizione performativa in cui si trova chi afferma la tesi della subordinazione dell'intelligenza alla volontà stessa. Se la tesi dev'essere riconosciuta come vera, lo statuto della volontà viene a dipendere da un riconoscimento indipendente da parte dell'intelligenza; se si nega quest'ultimo, si nega la verità obiettiva della tesi, e dunque si afferma il carattere opinabile del primato attribuito alla volontà.<sup>17</sup>

Il riferimento esplicito alle dottrine di James e degli autori di *Personal Idealism* (con particolare riferimento a Schiller), sviluppato nel quarto e ultimo punto del saggio, ribadisce le difficoltà della posizione volontaristica, e conclude con alcune affermazioni tipiche dello stile, e della posizione filosofica, di Bradley.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Cfr. per quanto precede *TP*, pp. 95-98.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 98-101, e la *Nota* finale, con ulteriori precisazioni, pp. 101-106. Il volume *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the*

## 4.2 La risposta di James

### 4.2.1 *Pragmatismo e umanismo*

Nel numero successivo di *Mind*, n. 52 (ottobre 1904), apparvero le risposte di W. James e di F. C. S. Schiller. Quest'ultimo aveva raccolto nel volume: *Humanism: Philosophical Essays* (1903) alcuni contributi in cui sotto la denominazione di "umanismo" esprimeva quelli che secondo lui erano i punti caratterizzanti della concezione pragmatista. Ora, la cosa che balza subito agli occhi è che, nel prendere le difese dell'"umanismo" di contro alla concezione "assolutista", James inizia col segnalare una differenza importante tra l'interpretazione del pragmatismo sua propria e quella di Schiller.<sup>19</sup>

Facendo un esplicito riferimento alla teoria semantica di Peirce, secondo cui il "significato di un concetto sta nella concreta differenza per qualcuno che risulterà dal suo essere vero",<sup>20</sup> James sottolinea come egli abbia sempre inteso il pragmatismo più come un metodo che come una concezione generale del mondo e della vita.

Più specificamente, mentre il pragmatismo nella sua accezione "più ristretta" è un metodo per testare la verità di un concetto o di un enunciato in base alla valutazione delle conseguenze pratiche che da esso dovrebbero risultare, il pragmatismo nella sua accezione "più ampia" identifica direttamente la verità

*University of Oxford*, uscito nel 1902, aveva avuto all'epoca una discreta risonanza, tanto da essere recensito da William James su "Mind", N.S., vol. 12, n. 45 (genn. 1903), pp. 93-97. Schiller vi pubblicò il saggio *Axioms as Postulates*, attaccato da Bradley in *TP*, p. 98, attraverso il resoconto fornitone da James, pp. 94-95 della suddetta recensione.

<sup>19</sup> Cfr. T.L.S. Sprigge, *James and Bradley. American Truth and British Reality*, Open Court, Chicago and La Salle 1993, p. 44.

<sup>20</sup> W. James, *Humanism and Truth* [= HT], "Mind", N.S., vol. 13, n. 52 (ott. 1904), p. 457. Dei due autori, cfr. i testi raccolti in C.S. Peirce-W. James, *Che cos'è il pragmatismo*, a cura di F. Vimercati, Jaca Book, Milano 2000; e, per una interpretazione recente, R. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, Carocci, Roma 2003.

dell'enunciato con le sue conseguenze.<sup>21</sup> James non si sofferma sulla portata logico-semantiche che questo spostamento comporta nella concezione della verità. Si limita a ritenere adeguata la denominazione di "umanismo" proposta per questa forma più ampia di pragmatismo, e rinvia alla nota di Schiller contenuta in quello stesso numero di *Mind* per un confronto più diretto col saggio di Bradley *On Truth and Practice*.<sup>22</sup> Vedremo come in realtà, e fortunatamente, James non si attenga affatto a questa riserva; d'altra parte, non deve trarre in inganno neppure il giudizio apparentemente liquidatorio con cui sembra volersi sbarazzare dell'articolo in questione, definendolo come una pura e semplice "ignoratio elenchi".<sup>23</sup> *Humanism and Truth* rappresenta uno dei momenti più alti nel confronto con Bradley, ed è rilevante anche in rapporto all'articolazione della teoria della verità di James, che non a caso lo raccoglierà, come cap. III, nel volume del 1909 *The Meaning of Truth*.

Ora, per impostare in modo produttivo e non meramente polemico la questione, si tratta di definire in che cosa consista l'"umanismo" in discussione, e ancora prima di inquadrarlo nella sua genesi storica, ponendolo in rapporto allo sviluppo delle scienze e delle concezioni epistemologiche fiorite dopo la metà del XIX secolo. La concezione umanista, infatti, non sembra spiegabile senza l'abbandono da parte degli scienziati e dei teorici della scienza della concezione della verità come "copia" della realtà. Bergson, Poincaré, Simmel, Mach, Hertz e Ostwald figurano tra i nomi che a ragione potrebbero annoverarsi come protagonisti di questo rinnovamento nella concezione della verità e della scienza, in cui ciò che è in gioco è lo statuto stesso della teoria e della conoscenza. Se infatti "fino al 1850 quasi tutti credevano che le scienze esprimessero verità che erano copie esatte... di realtà non-umane", la moltiplicazione delle geometrie, delle logiche, delle ipotesi fisiche e chimiche, così come la

<sup>21</sup> *HT*, p. 457 s.

<sup>22</sup> Cfr. F.C.S. Schiller, *In Defence of Humanism*, "Mind", N.S., vol. 13, n. 52 (ott. 1904), pp. 525-542.

<sup>23</sup> *HT*, p. 458.

varietà delle classificazioni possibili dei fenomeni, ha costretto ad abbandonare la vecchia teoria della verità come corrispondenza, secondo cui la conoscenza scientifica era l'equivalente di una "trascrizione letterale" della realtà. Al suo posto, è subentrata ormai la convinzione che una formula corretta, o un'ipotesi riuscita, siano il frutto di un'opera di costruzione simbolica e concettuale, in cui non si tratta di riprodurre, ma di configurare la realtà in schemi concettuali efficaci dal punto di vista operativo, economici da quello della complessità intellettuale, e infine utili dal lato delle loro conseguenze pratiche.

Ora, se una teoria scientifica non è altro che un'"abbreviazione concettuale", la cui verità giunge fin dove arriva la sua utilità, "ma non oltre",<sup>24</sup> i criteri da applicare in rapporto alla verità di una teoria non sono più quelli della sua conformità a un presunto originale, bensì si allargano a tal punto da includere, oltre alla dimensione pratica degli effetti, quella estetica della sua "eleganza", o quella contestuale e storica della sua maggiore o minore conformità al patrimonio delle "credenze" consolidate all'interno di una determinata comunità.

È questo complesso di trasformazioni nello sviluppo delle scienze e delle concezioni epistemologiche che ha introdotto quello che James qui definisce come "lo stato d'animo umanistico", secondo cui:

Noi pensiamo che la verità significhi... non duplicazione, ma addizione; non la costruzione di copie interne di realtà già complete, ma piuttosto il reagire a realtà imperfette in modo da produrre un risultato più chiaro (*HT*, p. 460).

Salta agli occhi, fin da queste prime battute, la differenza nello stile di condurre l'argomentazione. Per James, è tutt'altro che irrilevante il rapporto con lo sviluppo concreto delle scienze; la teoria filosofica della verità si presenta come il risultato di una riflessione di secondo grado condotta in stretto rapporto

<sup>24</sup> *HT*, p. 459.

con lo sviluppo delle teorie nelle più diverse discipline scientifiche, e in contatto ravvicinato con le riflessioni epistemologiche degli scienziati. Per Bradley, come abbiamo visto, si tratta invece di scavare all'interno del significato di termini e concetti, per evidenziare la tenuta complessiva di un'argomentazione o di una trama discorsiva, per vagliare la consistenza logica di un concetto indipendentemente dalle conseguenze pratiche cui esso conduce, indipendentemente insomma dalla distinzione, su cui James pone giustamente l'accento, tra l'idea che la verità debba *avere* conseguenze bene identificabili sul piano pratico (pragmatismo come "metodo"), o che essa *consista* semplicemente in queste, e in esse si esaurisca (pragmatismo come "concezione" generale della verità e della vita).

Questo diverso approccio alla filosofia è probabilmente all'origine della difficoltà in cui ciascuno dei due si trova nel rendere giustizia alle effettive opinioni dell'altro. Se a Bradley si può agevolmente rimproverare un distacco fin troppo olimpico rispetto al concreto divenire delle scienze, è altrettanto vero che, dal suo punto di vista, l'attenzione a queste ultime non è sufficiente per fondare una teoria filosofica sulla natura della verità; o, per dirla in altri termini, non basta a fornire un'analisi di questo concetto che sia al tempo stesso teoricamente determinata e logicamente coerente. Dal versante opposto, però, il pragmatista potrebbe replicare che, se questa è la posizione di Bradley, allora egli ricade pienamente in quello che James, di lì a poco, avrebbe definito come "intellettualismo vizioso", contraddistinto dalla sopravvalutazione del principio di contraddizione e dalla messa in atto di strategie meramente formali, quando non puramente verbalistiche, per la confutazione dell'avversario. Con un'espressione che al lettore odierno potrebbe richiamare alcune ambientazioni da film *western*, questo rimprovero emerge da una frase come la seguente:

Dare alla teoria [s'intende, l'umanismo] abbastanza 'corda' e vedere se alla fine essa s'impicca [*if it hangs itself eventually*] è una tattica migliore che non soffocarla fin dall'inizio con accuse astratte di auto-contraddizione (*HT*, p. 460).

All'assolutizzazione del criterio dell'autoconsistenza, con la ripetizione meccanica delle stesse accuse di contraddittorietà rivolte a qualunque dottrina non coincida con quella "monistica", James preferisce una più elastica versione coerentista e contestuale, nel senso indicato dalle affermazioni qui sotto elencate:

(1.) La superiorità di una delle nostre formule rispetto a un'altra potrebbe consistere non tanto nella sua 'obiettività' letterale, quanto in qualità soggettive come la sua utilità, la sua 'eleganza' o la sua coerenza [*congruity*] con le nostre restanti credenze (*HT*, p. 460).

(2.) Noi corrispondiamo in *qualche* modo con qualsiasi cosa con cui entriamo in una qualsiasi relazione (...) In generale noi possiamo semplicemente *aggiungere ad essa il nostro pensiero*; e se essa *tollera l'addizione*, e l'intera situazione si prolunga e si arricchisce in modo armonico, il pensiero passerà per vero (*HT*, p. 463).

(3.) La verità... significa, secondo l'umanismo, la relazione di parti meno fisse dell'esperienza (predicati) con altre parti dell'esperienza relativamente più fisse (soggetti); e non ci è richiesto di cercarla in una relazione dell'esperienza come tale con qualcosa oltre di essa (*HT*, p. 464).

(4.) Il vero è l'opposto (...) di tutto ciò che è inconsistente [*inconsistent*] e contraddittorio (*HT*, p. 466).

Abbiamo ritenuto necessario allineare una dietro l'altra queste citazioni, per mostrare come sia tutt'altro che agevole ricondurre la posizione di James a una visione unitaria. La coerenza o "congruità" di un enunciato, di un concetto o di una teoria con un insieme preesistente di credenze (citazione 1.) pone indubbiamente il problema di capire in che senso un siffatto insieme di punti di vista sia un "sistema". Il pragmatista jamesiano potrebbe replicare sostenendo che la risposta è data dal fatto che le nostre credenze (prescindiamo dall'ulteriore, non secondario problema posto dallo statuto di questo

“noi” ...) mostrano di *funzionare* poiché hanno consentito alla comunità che le condivide di sopravvivere e svilupparsi: ma se questa fosse la risposta, la contro-replica del seguace di Bradley potrebbe essere quella secondo cui, *se funzionano, lo devono proprio al fatto di essere vere*.

Il carattere “armonico” dei loro reciproci rapporti (citazione 2.) sembra indicare che esse costituiscono un insieme di punti di vista che si sorreggono a vicenda proprio perché non sono reciprocamente “contraddittori” (citazione 4.): ma è sufficiente la non-contraddittorietà intesa come “coerenza” a stabilire come “vero” (*ibid.*) il nostro patrimonio di credenze? Il fatto che siano reciprocamente coerenti spiega il fatto che esse si implicino l’una con l’altra senza distruggersi, ma non dimostra ancora che ciò sia sufficiente a definire uno *standard* soddisfacente per la nozione di verità. Non potrebbe dipendere la loro coerenza d’insieme dal fatto di essere “vere”? A questo punto, però, spetterebbe al sostenitore di Bradley mostrare positivamente che cosa egli intenda per “verità”. Al momento, l’unica cosa certa sembra essere che la posizione del pragmatista jamesiano non coincide con quella che Bradley gli attribuiva in *TP*, e dunque non può riconoscersi neppure nella risposta che impropriamente gli abbiamo attribuito più sopra, secondo la quale la coerenza di un “sistema” di credenze sarebbe verificata semplicemente dalla loro utilità per la comunità che le condivide.

Un altro problema è posto dal rapporto tra la coerenza [*congruity*] e la consistenza [*consistency*], che lo stesso James qui assimila alla non-contraddizione (ancora citazione 4.). L’insieme delle nostre credenze è coerente *perché non-contraddittorio*, o è non-contraddittorio perché coerente? Non sono domande da “intellettualismo vizioso”, perché la risposta ad esse decide, ci sembra, della consistenza interna alla posizione di James, e della sua originalità nei confronti di Bradley.

Se facciamo derivare la coerenza dal rispetto del principio di non-contraddizione, allora dobbiamo riconoscere in questo il criterio ultimo per decidere del vero e del falso. Non saranno più le conseguenze più o meno utili, o le differenze di tipo pratico, a decidere della validità o meno dei nostri enunciati e delle

nostre teorie, ma viceversa, sarà la verità o l'adeguatezza delle teorie a qualcosa che non viene "fatto" dall'uomo, a spiegare perché da esse provengano tanti effetti così produttivi e utili sul piano pratico. Certo, con ciò non è ancora detto che dobbiamo interpretare il "criterio" della non-contraddizione nei termini proposti da Bradley, che da esso derivava conseguenze di carattere metafisico, contro le quali è appunto rivolto il pensiero di James e del suo "empirismo radicale". Ma risulta più difficile identificare una posizione alternativa, e che sia al tempo stesso altrettanto coerente.

Dalla necessità di rispettare il principio di non-contraddizione, infatti, sembra scaturire la necessità di rispettare la coerenza: e se riesco a dimostrare, come Bradley era convinto di avere fatto, che la coerenza implica a sua volta il riferimento a orizzonti di senso sempre più ampi, sino a quello, mai raggiunto dal sapere concretamente in atto nell'esperienza, dell'integralità e completezza di quest'ultima, riesco a dimostrare l'inanità di ogni tentativo che voglia coniugare verità e non-contraddizione, e al tempo stesso predicare il *new Gospel* pragmatista della riduzione del conoscere alle sue conseguenze. Insomma, il passo che James non fa, ci sembra, è quello che soltanto avrebbe potuto garantire la consistenza della sua posizione, scongiurando inoltre, per essa, il rischio di essere riassorbita, suo malgrado, in una prospettiva come quella di Bradley. Il passo in questione è l'abbandono a se stesso del concetto di verità e l'assunzione conseguente di un modello di sapere a carattere strumentalista e convenzionale, in cui si consumerebbe fino in fondo il divorzio tra "conoscenza" – da abbandonare una volta per tutte tra i ferrivecchi della defunta metafisica "monista" – e "scienza" – come complesso variegato e multiforme di costruzioni concettuali e simboliche, in cui non si tratta più di "adeguare intelletto e cosa", bensì di predisporre quadri categoriali funzionali alla semplificazione e al controllo dell'esperienza.

Viceversa, se facciamo derivare la non-contraddizione dalla coerenza, interpretandola come nient'altro che l'espressione di una "congruità" fra credenze consolidate e "nuove" credenze, suscettibili di scaturire dallo sviluppo e dal rinnovamento del-



le scienze (citazione 1.), allora sembrano prodursi problemi di non minore portata. Intanto, in che modo potrei giudicare della “congruità” o meno di una teoria scientifica, in quanto nuova creazione intellettuale, con l’insieme delle credenze già stratificate nel senso comune di un gruppo o di una società? Abbiamo visto come James definisca il vero in relazione al suo carattere di consistenza e in contraddittorietà (citazione 4.), che sono evidentemente i criteri ortodossi fissati da Bradley. Una volta che a decidere di siffatti criteri sia la semplice “congruità”, non si vede più in che modo si possa giudicare di quest’ultima. “Sulla base di nessun criterio”, si dirà. Basterà riferirsi alle “differenze pratiche” di Peirce come “test pragmatico” più che sufficiente, e tanto più fecondo quanto meno bisognoso di una specifica formalizzazione. Ma ancora una volta, questo non significherebbe semplicemente abbandonare a se stesso il problema della verità? Non significherebbe in fondo abbandonare il pragmatismo in senso più “ristretto”, come “metodo pragmatico”, secondo cui, come abbiamo visto, la verità è ciò che “ha” delle conseguenze, a favore del pragmatismo in senso più “ampio”, secondo cui la verità “è” o “coincide”, né più né meno, con queste conseguenze stesse? E se così il termine “verità” diventa un semplice sinonimo di “funzionalità” o di efficacia (“*it works!*”), non si ricade ancora una volta nell’aporia precedente dei “fini” e dei “mezzi”, cioè nell’impossibilità di decidere se qualcosa sia vero perché funziona, o non funzioni piuttosto perché esso è vero?

Un altro aspetto, che varrebbe la pena di essere sviluppato più a fondo di quanto possiamo fare qui, è legato all’idea “continuista” che James sembra abbracciare in rapporto allo sviluppo delle scienze, e al rapporto da queste intrattenuto col “senso comune”, inteso come insieme delle credenze condivise e storicamente stratificate di un gruppo umano. È il problema dell’“armonia” (citazione 2.), che sembra esprimere in termini estetici ciò che l’idea di coerenza esprime in termini logici.

Intanto, non può non stupire anche qui la sua concordanza con la posizione di Bradley, che proprio sul carattere privo di discrepanze della verità aveva insistito per rivendicare l’“armonia” tra i caratteri necessari della sua “esperienza asso-

luta”. Ma a parte questo, posto cioè che sia pensabile sostenere fino in fondo un’idea di armonia senza implicare, prima o poi, l’idea di totalità come insieme organico e onnicomprensivo di conoscenze, resterebbe da chiedersi se il criterio dell’armonia risulta ancora sostenibile, una volta svincolato da quello di non-contraddizione. È vero che James sembra negare proprio questo (citazione 4.), ma allora: o si torna alla prima alternativa (quella per cui decisiva è la non-contraddizione, perché da essa dipende la “congruità”); o si lascia indeterminato, perché superfluo, il criterio in base a cui raccordare la coerenza con la non-contraddittorietà, rinviando alle “differenze pratiche” (e dunque, torna il problema di come spiegare il “funzionamento” migliore o peggiore di una teoria rispetto a un’altra); oppure, ma è appunto il passo che James *non fa*, bisognerebbe pensare a una *coerenza senza incontraddittorietà*, cioè alla possibilità che appunto la contraddizione possa costituire la struttura di una coerenza svincolata dal tabù del suo divieto. Ma dal punto di vista filosofico, l’autore che più di ogni altro aveva cercato, perlomeno sino all’epoca di James, di svincolare il pensiero dalla cieca obbedienza a un tabù siffatto, era stato proprio l’alfiere dell’“intellettualismo vizioso” – nientemeno che Hegel...<sup>25</sup>

Insomma, l’elaborazione conseguente del primato della coerenza sul principio di non-contraddizione avrebbe dovuto (o potuto) condurre all’elaborazione di una concezione della coerenza che non escludesse, bensì includesse al suo proprio interno la contraddizione, come molla per lo sviluppo; oppure, se non vogliamo usare questo termine perché troppo esposto a fraintendimenti di tipo teleologico (anche se non dobbiamo dimenticare che lo stesso James rivendicò per sé la “umile dottrina che i concetti sono strumenti teleologici”),<sup>26</sup> per la trasformazione e l’innovazione nell’ambito delle scienze. Evidentemente, però, la dinamica immanente a queste ultime non sarebbe stata di tipo “armonico” e semplicemente additivo (citazione

<sup>25</sup> Per gli sviluppi logici contemporanei di questo problema, cfr. il lucido F. Berto, *Teorie dell’assurdo. I rivali del Principio di Non-Contraddizione*, Carocci, Firenze 2006.

<sup>26</sup> HT, p. 458 nota.

2.), bensì pensata alla stregua di una coerenza non armonicistica, conseguita per il tramite della contraddizione. Ma qui, non sarebbe stato possibile eludere il tema del “negativo”, della cui assenza soffre anche Bradley (cfr. la teoria dei “gradi”), e che, come abbiamo visto,<sup>27</sup> emerge in James solo nella stigmatizzazione del “metodo” hegeliano della “doppia negazione”. La sua piena assunzione, magari proprio in chiave di “metodo pragmatico”, avrebbe allora consentito di porre il problema delle “rotture epistemologiche”, ovvero di abbandonare una concezione puramente continuista dello sviluppo scientifico, e ciò sia in rapporto alle dinamiche interne al divenire delle scienze, ovvero al nesso tra conservazione, trasformazione e innovazione; sia in rapporto alle relazioni tra sviluppo scientifico e “senso comune”, da concepire non semplicemente in termini di armonicistica “congruità”, bensì anche e soprattutto in termini di conflitto e non-conformità.

D'altra parte, va riconosciuto che il testo di Bradley da cui muove *Humanism and Truth* presenta alcune semplificazioni, che sin troppo facilmente potevano condurre a semplificazioni di segno opposto. È il caso della concezione della verità come corrispondenza che, come ricordiamo, Bradley aveva contrapposto alla dottrina della verità come funzionamento efficace. Ora, dobbiamo esaminare le critiche che James rivolge esplicitamente alla concezione di Bradley, non solo per l'interesse storico-teoretico che tali critiche rivestono, ma anche perché esse forniscono lo spunto di un successivo lavoro di Bradley, altrettanto importante del precedente, e che non a caso si chiamerà *On Truth and Copying*.

#### 4.2.2 Copiare e corrispondere. Alcune precisazioni sulla posizione di Bradley

Si tratta di un titolo che già rinvia alla questione più importante, e cioè al modo in cui James interpreta l'idea bradleyana

<sup>27</sup> Cfr. *supra*, nota 17.

di “corrispondenza”. Che cos’è infatti che viene contrapposto, dagli avversari, alla concezione della verità proposta dall’umanismo?

Al momento, tutto quello che sembra esserci per contraddirlo è la pigra tradizione secondo cui la verità è *adaequatio intellectus et rei*. L’unico suggerimento di Mr. Bradley è che il pensiero vero “deve corrispondere a un determinato essere, che non si può asserire sia fatto da esso”, e ovviamente ciò non getta nuova luce (HT, p. 462).<sup>28</sup>

James cerca di mostrare come la “vaghezza” (*looseness*) di tutti i termini principali nella definizione di Bradley (“corrispondere”, un “determinato essere”, non essere “fatto”) risultino efficacemente determinati nella concezione umanista. Abbiamo visto come la concezione umanista della verità implichi una relazione che non è di semplice rispecchiamento passivo, ma di accrescimento attivo: la condizione è che siffatto accrescimento mantenga un rapporto di congruità con l’insieme delle credenze precedenti. D’altra parte, ciò non significa affatto tagliare i ponti con la realtà: poiché quest’ultima è sempre già intessuta dalle operazioni pratiche e intellettuali della soggettività, è evidente che la definizione della verità non potrà ricalcare la relazione che sussiste tra una copia e il suo originale, ma dovrà tenere conto del fatto che la realtà è già il frutto di interventi di trasformazione tecnica e categorizzazione interpretativa da parte degli uomini:

la realtà è un’accumulazione delle nostre proprie invenzioni intellettuali, e la lotta per la ‘verità’ nel nostro progressivo avere a che fare con essa è sempre una lotta per inserire nuovi sostantivi e aggettivi alterando i vecchi il meno possibile (HT, p. 462).<sup>29</sup>

<sup>28</sup> La frase tra virgolette è tratta dal brano di TP, p. 76, cit. *supra*, p. 130.

<sup>29</sup> A questo proposito, James considera problematico il riferimento a un’idea di “esperienza pura”, se per “pura” s’intende scevra da interventi e rielaborazioni della mente umana. Egli formula una teoria dell’esperienza, secondo cui le categorie per noi oggi abituali (come “la distinzione tra pensieri e cose; tra soggetti permanenti e attributi mutevoli”) sono state il frutto degli

Se proprio vogliamo continuare a impiegare il termine di “corrispondenza” (cfr. *supra*, citazione 2.), allora si tratterà di separare con chiarezza e una volta per tutte questo concetto da quello di “copia”, con cui Bradley sembra confonderlo:

Qui la nozione volgare di corrispondenza è che i pensieri devono copiare [*copy*] la realtà... e la filosofia... sembra avere istintivamente accolto questa idea: le proposizioni si ritengono vere se esse copiano il pensiero eterno; i termini si ritengono veri se essi copiano realtà extra-mentali. Implicitamente, io credo che la teoria della copia [*copy-theory*] abbia animato la maggior parte delle critiche che sono state mosse all’umanismo (*HT*, p. 467).

È a quest’altezza che la critica di James passa dal campo epistemologico a quello metafisico. Abbiamo visto come il rapporto tra la verità e la realtà sia definito da James in termini operativi, e come il carattere operativo della verità costringa la filosofia ad abbandonare la pretesa di racchiudere il problema della conoscenza all’interno di una definizione rigida e invariante, e a modellare la propria riflessione sulla varietà delle circostanze offerte dall’esperienza e dei metodi elaborati per farvi fronte. Ora, il rischio di questa posizione sta nel fatto di poter ricadere in una forma di relativismo puramente intersoggetti-

sforzi di innumerevoli generazioni, “per trasformare il caos delle loro grezze esperienze individuali in una forma più condivisibile e maneggevole” (*HT*, p. 461). Ed è proprio perché concetti come questi si sono dimostrati così efficaci come “mezzi di pensiero” (James usa il tedesco *Denkmittel*) per padroneggiare la realtà, che essi ormai fanno “parte della struttura effettiva della nostra mente”. Ecco perché le critiche a cui è stata sottoposta, per esempio, l’idea di oggetto permanente da filosofi come Berkeley e Mill è rimasta impotente rispetto al fatto che “essa funziona” (“*it works*”, *ibid.*), e resta inestirpabile dal senso comune. Ma appunto, proprio ciò rende l’idea di una realtà pre-categoriale, cui sarebbe possibile attingere attraverso una “esperienza pura”, non più che un’ipotesi puramente “speculativa” (*ibid.*), vanificando al tempo stesso la pretesa di definire la verità come “copia” di una realtà indipendente dalla mente. Al contrario, noi “rispondiamo” alle sfide sempre nuove dell’esperienza “attraverso modi di pensare che chiamiamo ‘veri’ in proporzione al modo in cui essi facilitano le nostre attività e producono potere esterno e pace interiore” (*ivi*, p. 462).

vo, in cui la relazione di verità non è tanto tra i diversi sistemi conoscitivi e un complesso di esperienze sia pur soltanto relativamente indipendenti, bensì di pura e semplice coerenza tra sistemi di credenze interagenti tra loro, o ancora meglio tra un sistema di credenze corrispondente al patrimonio storicamente consolidato di categorie e conoscenze, e l'arricchimento che ad esso viene apportato dall'innovazione concettuale e dallo sviluppo scientifico.

James sembra voler sfuggire a questo rischio, quando amplia la nozione di corrispondenza rispetto a quanto affermato nella nostra citazione 1.), e recupera esplicitamente il predicato dell'"indipendenza" della realtà, in un'accezione che però costringe a modificare drasticamente il suo significato rispetto all'accezione "volgare", che James attribuisce più o meno esplicitamente allo stesso Bradley. Non si tratterà allora, come abbiamo detto poche righe fa, di esperienze indipendenti, bensì di aspetti relativamente indipendenti all'interno delle nostre esperienze.<sup>30</sup> Il punto cruciale è sottolineare come l'indipendenza di cui si tratta, e in rapporto alla quale soltanto diventa possibile fare un uso accettabile della nozione di corrispondenza, è sempre un'indipendenza relativa e contestuale, determinata di volta in volta, e collocata all'interno di *ciascuna* delle esperienze finite che, nel loro accumularsi stratificato e interminabile, costituiscono i mobili orizzonti del nostro rapporto col mondo.

Che cosa cerca di fare, invece, il filosofo monista? Egli decontestualizza la componente di relativa indipendenza presente all'interno di ciascuna esperienza finita, e generalizza siffatto rapporto, che per il pragmatista è tutto *interno* all'esperienza stessa (cfr. *supra*, citazione 3.), in un rapporto complessivo tra la *totalità dell'esperienza* ed una realtà che, nella misura in cui dev'essere *completamente indipendente* dall'esperienza, viene necessariamente a disporsi *al di là dell'esperienza*. Così, l'Assoluto

<sup>30</sup> "Che la realtà è 'indipendente' significa che c'è qualcosa in ogni esperienza che sfugge al nostro controllo arbitrario (...) C'è una spinta, un'urgenza, all'interno della nostra effettiva esperienza, contro cui noi siamo nel complesso impotenti, e che ci spinge in una direzione che è il destino della nostra credenza" (HT, p. 463).

di Bradley può venire interpretato, da una parte, alla stregua di metafisico supporto dell'esperienza nella sua totalità;<sup>31</sup> dall'altro, sotto il profilo psicologico, come il tentativo di soddisfare un bisogno di sicurezza, che àncora ad un fondamento incrollabile e saldo la mobilità e l'inevitabile incertezza, che sono il prezzo – o meglio, in positivo, l'opportunità e la risorsa – della vitalità e potenzialità innovative dell'esperienza.<sup>32</sup>

Ma la replica di James non si accontenta di precisare le differenze di principio, e va nel dettaglio. Così, se Bradley aveva utilizzato l'esempio del triangolo per sostenere la sua posizione, James riprende lo stesso esempio, per mostrare come un'altra e più convincente interpretazione sia possibile. In questo caso, noi non abbiamo a che fare con idee di tipo platonico, ma con relazioni sussistenti tra prodotti della mente, che vengono considerate indipendentemente dalle circostanze contingenti della realtà empirica.<sup>33</sup> Ma se questo è vero, anche le verità di una

<sup>31</sup> “Tu generalizzi questo [l'inserimento di ciascuna singola esperienza in un più ampio tessuto di credenze e teorie], dicendo che ogni opinione, per quanto soddisfacente, può valere positivamente e assolutamente come vera solo nella misura in cui concorda con un criterio [*standard*] oltre se stessa; e allora, se dimentichi che questo criterio si accresce in modo endogeno all'interno della rete dell'esperienza, tu puoi andare avanti senza preoccupazioni e dire che ciò che vale distributivamente per ciascuna esperienza, vale anche collettivamente per tutta l'esperienza, e che l'Esperienza come tale e nella sua totalità deve qualsiasi verità di cui possa essere in possesso alla sua corrispondenza con Realtà Assolute al di fuori del suo proprio essere (...) Dal fatto che esperienze finite devono trarre supporto l'una dall'altra, i filosofi passano all'idea che l'esperienza *überhaupt* debba avere bisogno di un supporto assoluto” (HT, p. 472).

<sup>32</sup> “Se mai potremo arrivare in porto, essi insistono [nella critica, James affianca Bradley e Royce], devono esserci rotte di navigazione assolute [*absolute sailing-directions*], decretate dall'esterno, e una carta da viaggio indipendente oltre al 'mero' viaggio stesso” (HT, p. 464). Con intonazioni di stampo nietzscheano, James stigmatizza quindi “lo stato d'animo che trema all'idea di una molteplicità di esperienze lasciate a se stesse, e che invoca protezione dal nome puro e semplice di un Assoluto” (HT, p. 465).

<sup>33</sup> “Se triangoli e universali [*genera*] sono di nostra propria produzione, noi possiamo mantenerli invariati. Possiamo renderli 'senza tempo' [*timeless*] decretando esplicitamente che il tempo non eserciterà alcun effetto di alterazione (...) Ma relazioni tra oggetti invariati saranno esse stesse invariati.

scienza come la geometria euclidea smentiscono direttamente la concezione che Bradley sostiene, quando fa della verità come corrispondenza una relazione identica a quella sussistente tra una copia ed il suo originale:

La verità... non era originariamente copia di niente; era soltanto una relazione trovata direttamente tra due enti mentali artificiali (*HT*, p. 470).

Per quanto riguarda le verità empiriche, certo bisogna prendere in considerazione il rapporto con le nostre sensazioni. Ma, a differenza di quanto sostenuto in *TP* da Bradley, non è affatto necessario fare dell'“ordine” presente nelle sensazioni un presupposto immotivato. Al contrario, la concezione storico-antropologica sulla genesi delle categorie come efficaci *Denkmittel* consente di spiegare, anche dal lato psicologico, in che modo il nostro “senso comune” si sia formato e consolidato nel tempo, e dunque di motivare concretamente la “verità” che noi attribuiamo a una “rete” interconnessa di concetti in ragione del fatto che essi si sono dimostrati utili e “soddisfacenti” nello strutturare e nell'ordinare l'esperienza in maniera conforme alle nostre aspettative ed ai nostri bisogni.<sup>34</sup>

Tali relazioni non possono essere eventi (...) possono essere soltanto relazioni di comparazione (...) Relazioni di comparazione sono questioni d'intuizione diretta [*direct inspection*]. Non appena oggetti mentali sono mentalmente comparati, essi sono percepiti come simili o dissimili. Ma una volta gli stessi, sempre gli stessi, una volta differenti, sempre differenti, sotto queste condizioni senza tempo. Il che vale a dire che le verità concernenti questi oggetti fatti dall'uomo sono necessarie ed eterne. Noi possiamo cambiare le nostre conclusioni solo cambiando prima i nostri dati. – Tutto il tessuto delle scienze *a priori* può essere trattato in questo modo come un prodotto fatto dall'uomo” (*HT*, p. 469).

<sup>34</sup> “Un'idea vera (...) non significa soltanto un'idea che ci prepara per una percezione attuale. Essa significa anche un'idea che potrebbe prepararci per una percezione meramente possibile (...) L'insieme [*ensemble*] delle percezioni così pensate come attuali o possibili forma un sistema che è ovviamente vantaggioso per noi trasformare in una forma stabile e consistente; ed è qui che la nozione del senso comune di esseri permanenti trova la sua trionfante utilità” (*HT*, p. 470).



Anche qui, dunque, la teoria della verità come “copia” viene smentita non tanto da un’argomentazione “astratta”, condotta con lo scopo di evidenziare le contraddizioni “logiche” presenti nella posizione dell’avversario, ma dall’analisi sobria e determinata di come il processo conoscitivo “funziona” nella realtà. E siffatto funzionamento, James ce lo mostra in tutta la complessità della sua articolazione, in tutta la varietà delle sue possibili strategie, a tal punto che perfino l’idea del conoscere come “copiare” viene recuperata come uno dei modi possibili con cui talvolta opera la conoscenza:

conoscere è soltanto un modo d’interagire con la realtà e di accrescere il suo effetto. Esso comprende diverse relazioni. Che copiare [*copying*] sia spesso una di esse, l’umanismo lo ammette cordialmente (*HT*, p. 474).

Eccoci allora, forse, al punto decisivo. La verità, così come la conoscenza, sono impensabili al di fuori del concetto di relazione. Bradley ha mostrato in tutti i modi il carattere contraddittorio di questo concetto, e a partire dall’insostenibilità logico-metafisica di esso ha cercato di trarre quelle che per lui erano le inevitabili conclusioni. Se l’esperienza non deve dissolversi in un insieme d’irrealtà, è necessario pensare lo statuto specifico che le spetta prendendo sul serio l’idea che la contraddizione sia la struttura dell’esperienza. Che noi pensiamo la contraddizione, appare innegabile; che il nostro pensare la contraddizione sia un pensare effettivo e reale, è innegabile anch’esso. Ma che cosa ci consente di affermare come innegabile il nostro pensare la contraddizione? Che cosa significa, che cosa implica, il fatto che la contraddizione appaia al nostro pensare come struttura insopprimibile dell’esperienza? Non si tratta di negare che l’esperienza sia permeata da relazioni, bensì tutto all’opposto, si tratta esattamente di partire dall’affermazione che le relazioni sono la struttura dell’esperienza, e che nella misura in cui siffatte relazioni culminano nella contraddizione, la contraddizione si manifesta come struttura effettiva e reale dell’esperienza.

Ora, che cosa significa che la realtà dell'esperienza è contraddittoria? Significa trovare una spiegazione filosoficamente plausibile al fatto che la contraddizione non si azzeri, non si annulli per la neutralizzazione reciproca dei suoi termini; bensì al contrario si sostenga e si sorregga senza negare, ma affermando i suoi termini nella loro contraddittoria compresenza, trattenendoli per così dire nell'atto stesso in cui essi procedono ad annullarsi come reciprocamente contraddittori.

È per pensare la possibilità della contraddizione come struttura permanente e affermativa dell'esperienza, e non come sua parvenza dileguante e negativa, che Bradley conia il suo concetto dell'Apparenza come realtà specifica dell'esperienza. Ma se l'Apparenza è la realtà specifica dell'esperienza, si tratta di capire che cosa significhi realtà specifica dell'esperienza. Ha senso chiedersi, dalla prospettiva di Bradley, quali altre realtà sussistano al di fuori dell'esperienza? Come abbiamo cercato di mostrare commentando il *Saggio metafisico*, la risposta dev'essere negativa senza tentennamenti. Non ha senso immaginare altre realtà, che pretendano di porsi fuori e al di là dell'esperienza.

Ma questo è proprio l'errore che James attribuisce a Bradley, quando interpreta il suo Assoluto come un principio "metafisico", nell'accezione tradizionale secondo cui esso si collocherebbe in un "altrove" non meglio precisato rispetto al concreto dell'esperienza, mentre per Bradley l'Assoluto è esperienza e soltanto esperienza. Ma allora, a che cosa serve l'Assoluto, se l'unica esperienza che abbiamo è necessariamente contraddittoria, ovvero finita? La risposta di Bradley è che senza di esso non sarebbe possibile giustificare l'attribuzione all'esperienza della sua realtà. In altri termini, la posizione di Bradley emerge come radicalmente *anti-scettica*, nel momento stesso in cui evidenzia la contraddizione come l'orizzonte insuperabile dell'esperienza. Il suo anti-scetticismo si manifesta proprio nel fatto che l'esperienza è sì contraddittoria, ma proprio perché contraddittoria possiede una realtà ad essa specifica e peculiare, che è appunto quella dell'Apparenza.

È la realtà della contraddizione, che impone di affermare una Realtà diversa dalla contraddizione stessa. Perché la con-

traddizione è reale? Com'è possibile pensare la contraddizione, senza annullare il nostro pensiero nella contraddizione che esso pensa? Com'è possibile identificare la realtà con l'esperienza, senza negare la contraddizione come struttura portante dell'esperienza stessa?

Abbiamo visto come Bradley rifiuti la concezione hegeliana della “doppia negazione”, cioè proprio quel “metodo” che James indica come peculiare dell’“intellettualismo vizioso” di Hegel. Ciò gli impedisce di risolvere il problema della contraddizione facendo riferimento all'automovimento dei concetti, e lo costringe a cercare di coniugare il carattere insuperabile della contraddizione con la concezione di essa come struttura permanente dell'esperienza. È questo che impone il pensiero dell'Incontraddittorio, non come supporto esterno agli elementi contraddittori, ma come ciò che fa sì che essi si mantengano nella forma stessa della contraddizione. Senza l'implicazione di un Incontraddittorio da parte della contraddizione, la contraddizione dovrebbe concepirsi come dissolventesi, e allo stesso modo come dissolventisi dovrebbero concepirsi i termini da essa correlati. Solo l'Incontraddittorio rende comprensibile la permanenza della contraddizione come struttura che non si dissolve, ma permane al cuore dell'esperienza; solo l'Incontraddittorio permette di spiegare razionalmente l'essere dell'esperienza, nella misura in cui questo essere è costituito dalla contraddizione.

Se non ci fosse l'Incontraddittorio, infatti, i due termini della contraddizione si annullerebbero senza resto l'uno attraverso l'altro, e l'esperienza sarebbe come un gioco a somma zero. L'esperienza verrebbe annullata nel suo essere, e la filosofia sarebbe costretta a oscillare senza tregua fra le seguenti alternative. La prima, consisterebbe nel prendere per buona la nullità ontologica dell'esperienza, riconducendo l'esperienza al suo proprio *nulla*, e facendo del *nulla* il senso – o il non-senso – dell'esperienza stessa. È quella che, nel suo libro *The World and the Individual*, Josiah Royce identifica come la “seconda” tra le grandi “concezioni storiche dell'essere”, quella del “Misticismo” che trova le sue radici nell'antico pensiero indiano,

e culmina in Occidente nel pensiero di Schopenhauer. La seconda, consisterebbe nell'assumere in tutta la sua "gravità" il peso della contraddizione, riconoscendo che essa non pertiene soltanto al linguaggio con cui l'uomo esprime l'essere, bensì riguarda in primo luogo l'essere stesso; e tuttavia, mostrando come la contraddizione altro non sia che la modalità attraverso cui si manifesta un *logos* più profondo, sia esso inteso come rapporto che stringe assieme gli opposti in un avvicendamento permanente (Eraclito), sia esso inteso come matrice di uno sviluppo che contiene e al tempo stesso oltrepassa gli opposti stessi, nel divenire sempre più ampio e consapevole di sé del concetto speculativo (Hegel).

Tuttavia, Bradley rifiuta ambedue queste soluzioni: la prima, perché nega l'essere all'esperienza, contraddicendo il fatto che il *nulla* stesso, dal momento in cui è pronunciato come verità dell'esperienza, entra a far parte dell'esperienza stessa; anzi, dell'esperienza costituisce, secondo il mistico, il nucleo più profondo ed essenziale. La seconda, in particolare nella moderna versione hegeliana, perché i concetti non sono affatto, per Bradley, degli auto-movimenti, né tantomeno sono configurazioni temporanee e "astratte" di un Universale concreto che attraverso di esse si manifesta e si realizza, ponendo e dissolvendo di volta in volta le contraddizioni determinate dell'intelletto.

La soluzione del problema, per Bradley, sta nel mantenere ferma la contraddizione, nell'affermarne il carattere "statico" e privo di movimento,<sup>35</sup> e dunque nel mostrare che in essa dev'essere pensato simultaneamente un Incontraddittorio, che però, a differenza dell'Uno neo-platonico, può essere pensato come Totalità, come Realtà di un'esperienza integrale e onnicomprensiva, in cui ciò che all'esperienza finita appare come contraddittorio si configura nella prospettiva più ampia di un'armonia priva di discrepanze, perché abbracciante l'intero Universo.

Sono gli aspetti più problematici del pensiero di Bradley, quelli più difficili da difendere. Ma intanto, per non fraintende-

<sup>35</sup> È Benjamin che parlava di *Dialektik im Stillstand*, "dialettica in stato di quiete".

re la sua posizione, si tratta di ribadire che l'Incontraddittorio come "tutto", come integralità dell'esperienza, non è mai altrove dall'esperienza stessa, bensì al contrario quest'ultima, nella sua finitezza, è comprensibile solo come porzione "astratta" della più ampia totalità del Reale in cui è inserita, anche se tale Totalità, a differenza di quanto riteneva la filosofia speculativa di Hegel, sfugge necessariamente alla presa del concetto. O meglio, dal concetto viene colta solo nella forma della contraddizione e della sua esperienza.

È qui che si manifesta la funzione, incompatibile con la dialettica hegeliana, che la nozione di Totalità viene a svolgere nel pensiero di Bradley. La Totalità non è la suprema espressione del concetto, bensì è ciò che al concetto sfugge inevitabilmente; il tutto non è l'ambito del "positivamente razionale", da cui le contraddizioni risultano e in cui ritornano, secondo una circolarità trasparente al sapere speculativo. Il tutto è invece ciò senza di cui le nostre esperienze sarebbero impensabili ed incomprensibili: o radicalmente irrazionali, oppure del tutto prive di essere. Il tutto è ciò che permette di pensare la contraddizione nella sua permanenza, proprio perché in essa il tutto si manifesta come esperienza parziale, come porzione in cui la realtà si manifesta come presente, però *mai presente come tutto*.

Ora, è proprio perché l'Incontraddittorio si declina in Bradley come tutto, che l'Incontraddittorio sfugge alla sua ipostatizzazione in veste di sostrato o di "supporto" di tipo metafisico. Proprio perché è il tutto, l'Incontraddittorio non può essere concepito come "ente sommo", al di là e oltre rispetto al concreto prodursi dell'esperienza; è per questo che il suo *logos* non può essere ricondotto all'eterno alternarsi degli opposti, secondo un movimento circolare di tipo eracliteo.

Nella misura in cui James ignora che l'Assoluto di Bradley non è un "Ente", bensì è il tutto; nella misura in cui ignora che, proprio perché è tutto, è dato sempre e solamente nell'esperienza e come esperienza, però mai nell'esperienza come tutto; nella misura in cui dunque non riconosce lo statuto necessario della contraddizione come struttura ontologica dell'esperienza, egli è costretto a intendere l'Assoluto come se esso fosse un

“supporto” metafisico, oltre e al di là dell’esperienza, quando invece, per Bradley, esso è già sempre all’interno di *ciascuna* e di *ogni* esperienza. Negando la valenza strutturale della contraddizione in rapporto alla struttura reale dell’esperienza, James è costretto a interpretare la concezione dell’esperienza in quanto Apparenza come se ciò significasse voler togliere all’esperienza il suo carattere di realtà, quando invece si tratta di riconoscere e di affermare, nell’Apparenza, lo statuto specifico e irriducibile dell’esperienza, senza negarne la strutturale contraddittorietà, bensì riconoscendo in quest’ultima la caratteristica essenziale della sua realtà.

### 4.3 Verità come differenza nell’identità: l’immanenza

#### 4.3.1 *La contro-replica di Bradley*

Nell’articolo *On Truth and Copying*, pubblicato su *Mind* nell’aprile 1907,<sup>36</sup> troviamo la risposta di Bradley alle critiche contenute nel saggio di James *Humanism and Truth*. L’anno precedente era uscito il libro di Harold H. Joachim *The Nature of Truth*,<sup>37</sup> ed è con un riferimento a questo libro che il saggio in questione comincia. In realtà, però, lo sfondo del saggio è costituito dalle critiche che James aveva mosso all’articolo precedente *Su teoria e pratica*, quando aveva identificato la teoria della verità come corrispondenza, difesa da Bradley, con una concezione della verità come “copia” di una realtà presupposta.

In *On Truth and Copying*, Bradley non solo chiarisce la sua posizione, ma distingue due livelli diversi di argomentazione:

<sup>36</sup> Ristampato in *ETR*, pp. 107-126, da cui citeremo con la sigla *TC*. Le ultime pagine di questo articolo costituiscono una lunga nota (*ETR*, pp. 122-126) in cui Bradley affronta direttamente il testo di James, entrando nel dettaglio di alcuni problemi posti da *HT*.

<sup>37</sup> Il libro, pubblicato a Oxford nel 1906, suscitò un ampio dibattito, che si può seguire, assieme alla traduzione del testo, nell’edizione italiana *La natura della verità*, a cura di V. Mathieu, Fabbri Editori, Milano 1967 (a questa edizione, con qualche modifica di traduzione, faremo riferimento in seguito con la sigla *J*).

quello dell'apparenza e dell'esperienza finita, e quello propriamente metafisico della realtà. La teoria della verità come corrispondenza viene riclassificata come teoria valida solo all'altezza dell'apparenza, dell'esperienza ordinaria e delle scienze della natura; e anche in questo caso, viene distinta da una teoria che consideri come termini equivalenti "corrispondere" e "copiare".<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Cfr. *TC*, pp. 118-121. A partire dalla fine degli anni '80 del secolo ormai trascorso, si è sviluppata un'ampia discussione su quale sia la classificazione più adatta per la teoria della verità di Bradley. Sino all'articolo di S. Candlish, *The Truth about F.H. Bradley*, "Mind", N.S., vol. 98, n. 391 (luglio 1989), pp. 331-348, l'interpretazione più diffusa aveva considerato la posizione di Bradley come una teoria della coerenza. Lo stesso Candlish (ivi, pp. 332-335) ricostruisce le origini di questa convinzione, e nel corso del suo articolo cerca di smontarla, mostrando che la posizione di Bradley dovrebbe essere intesa, piuttosto, come una teoria dell'identità. La tesi di Candlish viene ripresa da T. Baldwin, *The Identity Theory of Truth*, "Mind", N.S., vol. 100, n. 1 (genn. 1991), pp. 35-52, ma con la precisazione che essa si configura come "un caso limite della teoria della corrispondenza" (ivi, p. 36). Fin da queste prime battute del dibattito, emerge la complessità del problema, ma forse anche l'inanità del tentativo di costringere la teoria di Bradley all'interno dell'una o dell'altra denominazione. Così, R. Walker, *Bradley's Theory of Truth*, in Stock, *Appearance versus Reality* cit., pp. 93-109, dopo un serrato confronto con Baldwin, giunge alla conclusione che "è fuorviante attribuire a Bradley una teoria della verità come identità" (ivi, p. 98). Egli accetta però la centralità della nozione di "corrispondenza", purché questa venga distinta da un'idea di verità come semplice "copia" o "riproduzione" del reale nel giudizio. D'altra parte, neppure la nozione di "coerenza" viene del tutto perduta: è vero che in senso stretto essa può essere ascritta soltanto a Joachim (e cfr., dell'Autore, l'articolo cit. *infra*, cap. 5, § 1, nota 17), ma se per teoria coerentista s'intende una teoria che assume la coerenza come *test* della verità, allora a Bradley non si potrà negare neppure questa posizione (ivi, pp. 108-109). Tutto ciò sembra rafforzare l'impressione che l'uso di questi concetti in Bradley debba essere esaminato in riferimento ai contesti del loro impiego da parte del filosofo, contesti che sono sì intratestuali, ma anche, come nel caso della polemica coi pragmatisti, legati alla discussione critica con le altre posizioni in campo. Ad ogni modo, il dibattito è proseguito anche su "Bradley Studies": cfr. gli interventi dello stesso Candlish, *Resurrecting the Identity Theory of Truth*, ivi, vol. 1, n. 2 (1995), pp. 116-121, e di J. Dodd, *Resurrecting the Identity Theory of Truth: A Reply to Candlish*, ivi, vol. 2, n. 1 (1996), pp. 42-50. Qui Candlish sembra condividere il giudizio di Baldwin sul carattere "fuorviante" dell'assimilazione della teoria di Bradley ad una *identity-theory*, e preferisce indicarla come una "teoria eliminativista [*eliminativist theory*]: quando la verità è raggiunta, giudizi, proposizioni, portatori di verità (chiamateli come

All'altezza della dottrina metafisica, invece, né la teoria della corrispondenza né quella della copia possono avere validità, poiché ambedue presuppongono l'esistenza di una relazione meramente *esterna* tra attività conoscitiva e oggetto del conoscere. Al contrario, la teoria della verità che qui Bradley propone è una teoria della verità come *identità* tra verità e conoscenza, e tra conoscenza e realtà. È rispetto a questa concezione, che secondo Bradley non fa altro che esprimere lo *standard* interno al concetto stesso di verità, che la verità si trova in una situazione problematica.

In che cosa consiste questo *standard*? Bradley riprende qui con estrema efficacia le dottrine già esposte in *Apparenza e realtà*. Innanzitutto, la verità aspira ad esprimere in forma "ideale" la totalità della realtà: essa è dunque legata ad un'idea di completezza e di esaustività. Ma ciò non è sufficiente: alla completezza, la verità deve collegare una piena "intelligibilità" del materiale da comprendere. Ritroviamo qui la concezione idealistica del sapere scientifico come "sistema", cioè come insieme di conoscenze caratterizzato dai predicati dell'onnicomprendività e dell'organicità.

L'onnicomprendività faceva sì che l'insieme della conoscenza fosse un "tutto", costituisse un "intero"; l'organicità esprimeva il fatto che le parti fossero collegate tra loro mediante relazioni di reciproca derivazione o condizionamento. Il sapere veniva così a costituire una totalità di conoscenze pienamente trasparente alla ragione, e in questo senso Hegel poteva affermare, nel celebre motto della *Vorrede* alla *Fenomenologia dello spirito*, che "il vero è l'intero".

In Bradley, questa concezione è ancora operante, ma solo come *standard* che la verità non potrà mai realizzare. Egli accetta quindi dall'idealismo tedesco il concetto di verità come

volette) spariscono e resta solo la realtà" (ivi, pp. 119-120). Ci si ricongiunge così col tema del "suicidio del pensiero", su cui cfr. *supra*, cap. 2, p. 48 e nota 5. Sul problema della corrispondenza, infine, cfr. K.H. Sievers, *F.H. Bradley and the Correspondence Theory of Truth*, "Bradley Studies", vol. 2, n. 2 (1996), pp. 82-103.



sistema, ma scinde il concetto dalla possibilità del suo effettivo compimento. Ora, sempre nella *Vorrede*, Hegel aveva dimostrato che scindere il concetto di verità dalla sua realizzazione effettuale in un “sistema della scienza” significava non solo e non tanto declassare quel concetto a mero “ideale” irraggiungibile, ma, ben più radicalmente, significava inficiare la consistenza teoretica della nozione stessa di verità, poiché voleva dire che tutto ciò che il conoscere avesse realizzato avrebbe comunque contraddetto il proprio *standard*.

Il conoscere sarebbe stato costretto ad oscillare tra due alternative egualmente distruttive. Se avesse insistito ad affermare la verità del suo *standard*, avrebbe dovuto negare a se stesso lo statuto di sapere, riconoscendo di non poter mai essere altro che frammento invece che totalità, di essere dunque condizionato da inesplicabili elementi di fatto, destinati a sfuggire alle capacità logico-deduttive del concetto.<sup>39</sup> Se invece avesse rivendicato per sé la dignità di vero e proprio sapere, avrebbe dovuto negare di conseguenza la verità del suo *standard*, contraddicendo con ciò il senso stesso che in questa visione animava l’impresa conoscitiva.

Tuttavia, proprio questa è la situazione in cui Bradley viene a trovarsi. La verità, per essere coerente con se stessa, non può arrestarsi prima di avere racchiuso al proprio interno la totalità del reale, poiché solo la totalità consente di comprendere razionalmente, cioè di disporre in reciproche relazioni suscettibili di essere spiegate dal concetto, i diversi aspetti dell’esperienza nella loro varietà multiforme. Ma anche qualora la verità potesse raggiungere il suo compimento, essa potrebbe esprimere solo un aspetto parziale della realtà: sarebbe sì la realtà come tutto, ma come un tutto compreso nel concetto, e dunque ancora condannato, dalla parzialità del proprio mezzo di espressione,

<sup>39</sup> Il nesso tra problematica del sapere come “totalità” mancata, e questione della “cosa in sé” come residuo inesplicabile al fondo di ogni conoscere, è stato magistralmente dimostrato, in anni non lontanissimi dal saggio di Bradley che stiamo commentando, da G. Lukács nel capitolo sulle *Antinomie del pensiero borghese* del suo *Storia e coscienza di classe* (1923).

a negare se stesso in direzione di una più completa unificazione con la realtà. In questo auto-trascendimento, però, la verità negherebbe se stessa come concetto, e ripristinerebbe l'immediatezza dell'esperienza, per comprendere la quale il conoscere aveva abbandonato la spontaneità immediata della vita e si era distaccato da essa, creando per sé un ambito separato di verità. È in linea di principio, dunque, che la verità non può soddisfare il proprio *standard*, mentre d'altra parte non può negare il proprio *standard* senza annullare se stessa:

La verità deve includere senza residuo l'interezza di ciò che è dato in ogni senso, ed è (...) costretta a includerlo in modo intelligibile (...) entrambi gli aspetti sono essenziali alla verità, e (...) ogni teoria che finisca col dividerli è certamente falsa. Ma quando giudichiamo la verità col suo proprio *standard*, è evidente che la verità fallisce (...) In primo luogo, i suoi contenuti non possono essere resi intelligibili completamente e nella loro interezza (...) E fallendo in questo modo, la verità fallisce anche nell'includere tutti i fatti dati, ed un'inclusione completa sembra addirittura, per principio, inattuabile (*TC*, pp. 114-115).

Ora, questo risultato non è conseguito applicando alla verità un criterio esterno, ma valutandone il concetto in base ad un criterio stabilito da essa stessa. Il fatto che tale idea sia risultata intimamente contraddittoria non conduce, però, soltanto a un risultato negativo. Intanto, possiamo capire in che senso Bradley proponga una teoria della verità come *identità* tra conoscenza e realtà, e come dunque la teoria della verità come corrispondenza possa essere valida solo se compresa come un aspetto della verità in questo senso più ampio.

Se la conoscenza dev'essere "vera", come abbiamo visto, essa dev'essere un'espressione completa dei diversi aspetti del reale, colti nella trama delle relazioni che li vincolano reciprocamente in un'unica e organica totalità. Ma nel momento in cui la conoscenza si accinge a compiere siffatta impresa, essa si afferma come *differente* rispetto alla realtà vissuta nell'immediatezza

dell'esperienza. Nella tensione che dovrebbe portarla a raggiungere una piena *identità* col proprio oggetto, la conoscenza si accorge dunque di permanere in una insuperabile *differenza* rispetto ad esso. Ora, *il concetto di verità sta appunto a designare le diverse modalità con cui siffatta differenza nell'identità si articola e si produce*. Nella verità, si afferma così un'implicazione necessaria tra identità e differenza, che coinvolge la *conoscenza* nel momento in cui essa esprime la sua identità col reale in forma determinata, e coinvolge il *reale* nel momento in cui quest'ultimo viene espresso, dal conoscere, nella parzialità di un aspetto altrettanto determinato.

*È questo nesso tra identità e differenza, che costituisce il rapporto tra conoscenza e realtà, a rendere impossibile concepire la verità come "copia".* Che cosa implica infatti l'idea di "copia"? Evidentemente, che il conoscere sia costituito da due *termini* che entrano in una relazione di tipo *esterno* l'uno con l'altro, e che vengono *presupposti* come reciprocamente *indipendenti l'uno dall'altro*, e rispetto alla relazione in cui subentrano.

Ora, qui Bradley non si limita a ripetere formalisticamente le critiche rivolte nel *Saggio metafisico* al concetto di relazione esterna, ma mostra come tale rapporto sia insostenibile a partire dal concetto stesso di verità. La verità esprime un rapporto d'identità e differenza tra conoscenza e realtà, ma per esprimere un tale rapporto, essa deve concepire la realtà come *immanente alla conoscenza attraverso la verità che una siffatta conoscenza esprime*. Non c'è dunque letteralmente *nulla da copiare al di fuori della verità, poiché quest'ultima esprime già l'avvenuta inclusione del reale nella conoscenza*. Non c'è un originale indipendente dalla mente, a cui quest'ultima possa passivamente rivolgersi per riprodurlo tale e quale con i propri mezzi. Una teoria della verità come "copia" *distrukge insomma l'idea stessa di verità che dovrebbe spiegare*.

Ma ciò non vale solo dal lato della verità, bensì anche, con altrettanta forza, dal lato della *realtà*. La conoscenza, infatti, non è *esterna* all'esperienza della realtà, ma costituisce la realtà

stessa in uno dei suoi diversi aspetti. Concepire la conoscenza come separata dal reale non significa soltanto rendere impossibile la conoscenza, ma significa anche alterare la struttura della realtà, di cui la conoscenza è parte costitutiva:

A prescindere dal suo aspetto di verità, la realtà non sarebbe la realtà, e sicuramente non c'è alcun significato in una copia che fa il suo originale (*TC*, p. 117).<sup>40</sup>

Ecco perché la verità è l'espressione di un'identità e di una differenza tra conoscenza e realtà; ecco perché la teoria della verità come identità non può prescindere in Bradley dalla correlativa affermazione della verità come *differenza* tra sé e la realtà stessa:

essendo la stessa della realtà, e allo stesso tempo differente dalla realtà, la verità è così capace essa stessa di cogliere la sua identità e differenza (...) noi abbiamo una differenza tra verità e realtà, mentre d'altra parte soltanto questa differenza reca a effetto la verità (*TC*, risp. p. 116 e p. 117).

Finora, possiamo dunque affermare che la teoria della verità come differenza nell'identità ha dissolto la possibilità d'intendere la verità come "copia", o riproduzione passiva di una realtà presupposta come indipendente dalla verità; inoltre, confutando l'idea della verità come "copia", essa ha confutato la teoria della verità come relazione esterna tra un soggetto e un oggetto, tra attività della conoscenza e materiale da conoscere. Ciò che invece sembrerebbe restare intatta è la possibilità d'intendere la verità come espressione di una relazione "interna" tra la conoscenza ed il suo oggetto. Non leggiamo forse che "la differenza non è esterna alla verità", e che essa rappresenta "ciò che la verità cerca di essere e di possedere internamente" (*TC*, p. 117)? Non indicano chiaramente queste espressioni la pre-

<sup>40</sup> Cfr. anche ivi, p. 120: "il copiare è escluso (...) tu non copi l'originale, poiché ovviamente davanti a te non hai nessun originale da copiare".

senza di una concezione della verità come relazione “interna” nei confronti della realtà? La risposta di Bradley è conforme a quanto dobbiamo aspettarci, e cioè drasticamente negativa:

se ci viene posta la questione sulla relazione della verità con la realtà, dobbiamo replicare che alla fin fine non c'è alcuna relazione, poiché alla fin fine non ci sono termini separati (*ibid.*).

Ci sembra che questa sia una risposta decisiva. La verità non solo non è una copia, non solo non è pensabile come relazione “esterna” tra pensiero e oggetto; essa non è pensabile neppure come loro relazione “interna”, proprio per il fatto che essa *semplicemente non è relazione*. È vero che l'idea di verità come relazione “interna” tra pensiero e realtà implicherebbe l'impossibilità di concepire col pensiero come sarebbe un Universo senza pensiero, ipotesi che Bradley giudica “ridicola” (*ibid.*); ma esporrebbe la verità così intesa alle critiche che già il *Saggio metafisico* aveva presentato all'indirizzo delle relazioni interne. Inoltre, a questa incoerenza generale che investe il concetto di relazione, si aggiungerebbe l'incongruenza di contraddire lo *standard* della verità, che implica l'impossibilità di svincolare l'una dall'altra verità, conoscenza e realtà. Prendere sul serio questa posizione conduce insomma a rifiutare l'equiparazione tra le nozioni di “identità” e “relazione interna”, e a concepire la verità come *immanenza della realtà nella conoscenza*.

Non si tratta semplicemente del fatto che l'Universo non sia concepibile senza pensiero, nel momento in cui la formulazione di questa ipotesi presuppone già il pensiero come parte costituente dell'Universo. Il problema è che qui “pensiero” e “Universo” vengono pensati ancora come *termini*: ciascuno viene affermato come *inseparabile* dall'altro, come *impossibile* senza l'altro, ma al tempo stesso tale inseparabilità serve ancora a salvaguardare ciascuno nella sua *identità di termine*, congiunto in un rapporto inestricabile con l'altro, ma appunto ancora concepito sulla base di una reciproca alterità che, nella relazione, dovrebbe al tempo stesso annullarsi e confermarsi. L'idea di Bradley, invece, è quella secondo cui nella verità *non vi sono*

*affatto termini, poiché nella verità è l'Universo come tutto che si rende immanente in questa sua singola parte:*

il completamento della verità conduce a una realtà onninclusiva, e questa realtà non è al di fuori della verità. Poiché è l'intero Universo che, immanente da parte a parte [*immanent throughout*], realizza e cerca se stesso nella verità (TC, p. 116).

La verità è differenza nell'identità tra pensiero e realtà, tra conoscenza e oggetto. Ciò significa che essa è espressione della totalità dell'universo, in quanto siffatta totalità è immanente in ogni sua singola parte, in ogni suo singolo aspetto. Nel momento in cui il pensiero si concepisce come aspetto parziale del tutto, esso cessa di comprendersi come termine di una relazione, e instaura un'esperienza diversa, incompatibile sia con l'idea del "copiare come in uno specchio" (ivi, p. 121), sia con l'idea stessa di "corrispondenza", che Bradley continua a difendere all'altezza dell'apparenza, ma non come espressione adeguata e "ultima" della nozione di verità.<sup>41</sup> Il pensiero diventa una forma di *partecipazione attiva al "farsi" dell'Universo*, in cui l'iniziativa non è più semplicemente di un soggetto in rapporto a un oggetto, ma d'immanenza del tutto nel pensiero dei singoli, e di espressione del tutto da parte del pensiero:

il mio desiderio e la mia volontà di avere la verità è la volontà e il desiderio del mondo di diventare verità in me. La verità è un modo dell'auto-realizzazione di me stesso e dell'Universo in uno (TC, p. 121).

È l'immanenza dell'universo nella verità, è la natura espressiva della verità nei confronti dell'universo, che consente agli individui una partecipazione comune all'esperienza del pensare, e che consente di fare della verità un movimento creativo,

<sup>41</sup> Di qui il rifiuto delle critiche di James e Schiller all'articolo su *Verità e pratica*, in cui Bradley aveva sì difeso la nozione di "corrispondenza", ma non come "enunciato del mio punto di vista quanto alla natura ultima della verità" (TC, p. 120 nota).

e condiviso, di incremento dell'esperienza umana nel cosmo. Ciò significa che la partecipazione degli individui è essenziale al divenire della verità, e che tale divenire è possibile solo nella misura in cui l'individuo non si concepisca più come termine separato e atomisticamente indipendente, ma come incluso e coinvolto in una sfera comune di comunicazione e di ricerca. La verità è dunque, nel suo significato più proprio e più profondo, l'indicazione di un ambito *comune*, che coinvolge sia il rapporto reciproco tra gli individui, sia il rapporto tra gli individui e la vita totale dell'universo. Questa sfera comune, a sua volta, non solo non è presupposta all'attività creativa dei singoli, ma s'istituisce e diviene proprio a partire dagli apporti che gli individui arrecano, in termini di scoperta e d'innovazione, alla continua ricerca della verità.<sup>42</sup>

Se questo è “monismo”, si tratta evidentemente di un monismo non della fusione, ma della differenziazione; non dell'annullamento “mistico” nell'unità del tutto, ma della partecipazione al tutto mediante il potenziamento della varietà racchiusa nell'esperienza, e il suo rinnovamento attraverso la messa in luce di aspetti sconosciuti e diversi. In questa incessante articolazione, non è in gioco tanto l'affermazione dell'umanità e delle sue capacità di dominio tecnico sul mondo, quanto la diversificazione dell'Universo in termini di arricchimento simbolico e multiformità interpretativa: questo significa, in fondo, la dottrina della verità come differenza nell'identità, cioè come immanenza:

<sup>42</sup> “L'Universo non è da nessuna parte separatamente dalle vite degli individui, e sia come verità o in altro modo, l'Universo non si realizza affatto se non attraverso le loro differenze. D'altra parte gli individui, se devono realizzarsi personalmente, devono specializzare questa vita comune di cui la verità è un aspetto (...) Così la verità, la stessa in tutti, d'altro lato non è completamente la stessa, poiché la differenza per essa è vitale ed essa acquisisce differenza in ciascuno. La diversità personale degli individui non è dunque superflua, bensì essenziale. Poiché vista da un lato, questa diversità porta con sé nuova qualità [*fresh quality*], e dall'altro, proprio nella misura in cui la verità è comune a tutti gli individui, tuttavia essa dev'essere intesa come modificata in ciascun caso dal suo nuovo contesto [*fresh context*]” (TC, p. 121). Cfr. anche il finale di *On Truth and Coherence*, cit. *infra*, nota 77.

Il processo della conoscenza non è, in una visione come questa, qualcosa di separato e per se stesso. Esso è un aspetto nella vita indivisa dell'Universo, vita al di fuori della quale non c'è nessuna verità o realtà (TC, p. 121).

#### 4.3.2 *Il pluralismo dell'immanenza*

Anche se può apparire paradossale, è solo alla luce delle sue conclusioni che si può adeguatamente comprendere la presa di distanza dalla teoria della verità come "copia", con cui *On Truth and Copying* si apre. È solo alla luce della verità come "identità" tra realtà e conoscenza, che diventa possibile collocare siffatte critiche nella loro giusta dimensione. Alla luce di tale dottrina, infatti, possiamo dire che la discussione con James non mette a confronto semplicemente due concezioni diverse della verità, ma due diversi piani di argomentazione.

Il piano autenticamente metafisico è costituito, per Bradley, dalla dottrina dell'immanenza dell'Universo nella verità, come suo aspetto parziale ma costitutivo, e dalla conseguente impossibilità di concepire la verità come relazione, indipendentemente dal fatto che tale relazione sia concepita come interna o esterna. Questo, come abbiamo visto, è il significato della teoria della verità come differenza nell'identità.

Nella discussione con James, che investe le nozioni di verità come "copia", come "corrispondenza" e come "efficacia", il piano della discussione passa dalla dimensione metafisica alla dimensione epistemologica, dal piano della "realtà" al piano dell'"apparenza". Poiché però l'apparenza è costituiva della realtà, ecco che non dobbiamo affatto ritenere che la discussione con James perda di significato o rilevanza. È proprio attraverso le aporie della verità intesa pragmatisticamente come efficacia, infatti, che possiamo evidenziare la necessità di procedere oltre, restando all'interno dell'orizzonte stesso dell'apparenza. Assumendo insomma il carattere della verità come "relazione", si tratta di mostrare che l'idea pragmatista della verità "non funziona", e dunque contraddice il criterio stesso in base



a cui il pragmatismo valuta le teorie, quando identifica la loro verità col fatto che esse “funzionano”.

È dunque restando all'interno di una teoria della verità come “relazione”, che Bradley sostiene la teoria della verità come “corrispondenza” contro la teoria della verità come funzionamento od efficacia. Ma in *Humanism and Truth*, come abbiamo visto, James procedeva oltre, identificando la concezione della verità come “corrispondenza” con un'idea della verità come “copia”. Criticare l'idea che la verità sia la riproduzione passiva di una realtà presupposta come indipendente dal conoscere, allora, significa al tempo stesso contestare la legittimità dell'interpretazione che James aveva dato del saggio *Su verità e pratica*, quando aveva equiparato il concetto di “corrispondenza” al concetto di “copia”. Separando l'idea di corrispondenza da quella di copia, risulterà quindi possibile difendere nuovamente la posizione di *TP*, però attraverso la chiarificazione decisiva del fatto che, in tutta questa discussione, sia che noi accettiamo l'idea pragmatista o l'idea di corrispondenza, *ci muoviamo su di un piano di mera apparenza, poiché assumiamo implicitamente l'idea che la verità sia una relazione.*

Tale concezione può funzionare sul piano dell'esperienza ordinaria e della conoscenza scientifica, ma non può sostenersi di fronte all'indagine metafisica. Per quest'ultima, la concezione adeguata della verità è quella che si rifiuta di dividere la realtà dalla conoscenza e la conoscenza dalla verità, perseguendo fino alle sue estreme conseguenze l'idea della verità come *identità* tra tutti questi aspetti.

Abbiamo visto come l'identità di cui si tratta includa al suo interno una irriducibile *differenza*, e come siffatta “differenza nell'identità” esprima un rapporto di radicale *immanenza* dell'Universo come tutto nella verità come sua parte. Da un lato, il carattere parziale della verità implica che *anche la nozione metafisicamente adeguata della verità come identità comporti un'intima contraddittorietà*, che spinge la verità ad oltrepassare se stessa. Dall'altro, Bradley insiste sul carattere *costitutivo* che la verità assume in rapporto alla struttura metafisica dell'Universo, mostrando come non sia pensabile un universo senza ve-

rità, nella misura in cui questa ipotesi implica un impossibile trascendimento dell'esperienza all'interno della quale l'ipotesi stessa si formula. E dunque, l'autotrascendimento della verità, coerentemente col suo carattere insopprimibile sul piano dell'esperienza, comporta sì il suo oltrepassamento, ma un oltrepassamento *relativo*, cioè un oltrepassamento della verità che si attua *all'interno stesso della verità*. La dimensione contraddittoria della verità non comporta, in altri termini, il suo azzeramento senza residui, non alimenta un'aspirazione "mistica" all'unificazione priva di concetto con la totalità di un universo inteso come "Uno", senza differenza e senza varietà. Piuttosto, essa si manifesta come un continuo *trascendimento della verità che si dispiega sul suo proprio piano di immanenza*.<sup>43</sup> Ciò che si trascende è la verità data di volta in volta, non la verità come superficie all'interno di cui l'Universo si esprime come Tutto, attraverso l'esperienza del pensiero che di questo Tutto è articolazione parziale, ma irriducibile.

Anzi, la contraddizione interna alla nozione di verità è *ciò che giustifica sul piano metafisico la presenza dell'individualità*: la contraddizione, infatti, comporta superamento e trascendimento; ma nessun superamento sarebbe possibile permanendo all'interno di una identità chiusa su di sé, tale cioè da escludere ogni discrepanza e ogni differenza. *L'individualità diventa la condizione metafisica per l'autodifferenziazione del cosmo* in una pluralità di esperienze diversamente interpretate.

Di qui l'importanza del saggio *On Truth and Copying* rispetto al precedente *On Truth and Practice*. Esso consente d'inquadrare le tesi sostenute da quest'ultimo nel loro contesto metafisico più ampio, e consente di articolare una teoria della verità per diversi "gradi" e livelli, da quello della verità come "funzionamento" (che ci è apparsa fin qui soltanto nel suo aspetto negativo, ma rispetto a cui Bradley non mancherà di fornirci alcune sorprese...), a quello della verità come "corri-

<sup>43</sup> Scrive Bradley: "dividere la verità dalla conoscenza sembra impossibile, e d'altra parte andare oltre la conoscenza sembra insensato" (*TC*, p. 113).

spondenza”, a quello infine della verità come “identità di verità, conoscenza e realtà” (TC, p. 113).

All'interno dell'apparenza, cioè dell'idea che assume la verità come relazione invece che come identità, Bradley distingue nettamente l'idea di corrispondenza dall'idea di riproduzione passiva della realtà, espressa dalla nozione di verità come copia. Ciò che dovrebbe essere copiato, secondo questa teoria, sono dei “fatti” assunti come “dati”; ma quando si esamina più a fondo l'idea del “dato” (*given*), vediamo che questa nozione, lungi dall'essere ovvia, risulta anch'essa da una costruzione artificiale, operata *ad hoc* dalla teoria che dovrebbe esserne confermata. In realtà, tutto ciò che potremmo considerare come un “fatto” meramente dato è esso stesso frutto di una selezione che procede dal soggetto della conoscenza, ed evidenzia dunque in se stesso le tracce delle operazioni compiute su di esso dalla “mente”, senza di cui nessun “dato” sarebbe possibile.

D'altra parte, anche l'esperienza apparentemente più semplice e ingenua mostra l'impossibilità di concepire la realtà come equivalente diretto della sensazione. È dunque necessario ammettere che nulla di ciò che appare come un dato esisterebbe senza una serie d'integrazioni (in termini di anticipazioni, ricordi, categorie e relazioni) provenienti dalla mente del soggetto. Il problema si aggrava ulteriormente se passiamo all'analisi di giudizi differenti da quello assertorio, come i giudizi negativi, disgiuntivi o ipotetici; o ancora, se passiamo da giudizi singolari di percezione a giudizi di carattere teorico generale, i quali potranno eventualmente trovare conferma o verifica nell'esperienza percettiva, ma non potranno essere intesi come una pura e semplice copia di quest'ultima.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Cfr. TC, pp. 108-109. L'influenza maggiore su queste pagine ci sembra quella esercitata dal primo capitolo della hegeliana *Fenomenologia dello spirito* (in particolare, la trattazione di “certezza sensibile” e “percezione”), e dalla critica di T.H. Green all'empirismo di Locke, nella *Introduction* all'edizione delle opere di Hume da lui curata. Guardando in avanti, assai stimolante risulterebbe un confronto tra la critica del “dato” in Bradley e il rifiuto del *Myth of the Given* in Sellars.

Secondo Bradley, tutte le critiche particolari che si possono muovere alla concezione della verità come “copia” derivano da un elemento di fondo, che costituisce la ragione ultima della sua insostenibilità. Questo elemento è costituito dal fatto che la verità sia concepita come una relazione “esterna” tra conoscenza e oggetto.<sup>45</sup> Solo accettando questa visione è possibile poi sostenere che la conoscenza, per essere “vera”, debba riprodurre fedelmente la realtà, assunta a sua volta come indipendente da essa.

Una volta che la conoscenza e la realtà siano concepite come entità indipendenti, è chiaro che la “verità” dev’essere concepita in modo tale da rispettare la loro indipendenza, e al tempo stesso in modo da consentire il prodursi di una messa in relazione fra entrambe. Siffatta relazione, però, dovrà essere contingente per ciascuno dei termini, e cioè concepita come “esterna”, perché altrimenti la costituzione interna dei termini verrebbe modificata dalla relazione, ed essi non potrebbero più essere concepiti come indipendenti. L’idea della verità come “copia” serve appunto a concretizzare la possibilità di una relazione siffatta, che però – come abbiamo visto – va incontro ad aporie insuperabili.

Ora, per Bradley, lo stesso vale per la teoria della verità come efficacia o “funzionamento”. E qui, la polemica si dirige direttamente contro il pragmatismo. L’aporia del fine e dei mezzi, che abbiamo esaminato in rapporto al saggio precedente *Su verità e pratica*, si ripresenta anche in *On Truth and Copying*, ma in quest’ultimo saggio è inquadrata nella cornice più ampia di una critica all’idea di verità come relazione “esterna”.

La realtà è concepita come già data, e la conoscenza come un processo indipendente, che deve dimostrarsi vero in rapporto agli effetti che esso produce nella pratica. Ma in questo modo, si ricade nello stesso errore che aveva inficiato la teoria della “copia”, poiché si presuppongono come indipendenti la

<sup>45</sup> “Questo errore consiste nella divisione della verità dalla conoscenza e della conoscenza dalla realtà” (*TC*, p. 110).

realtà da una parte e la conoscenza dall'altra, con la verità che deve trovare il modo di collegarle. Ora, conformemente alla natura "attivista" della corrente pragmatista, non si tratterà più di utilizzare a tal fine l'idea di verità come riproduzione passiva del reale, bensì come intervento operativo di trasformazione nel reale stesso. La "conoscenza" deve aspettare di conoscere i propri effetti, per sapere se è vera o falsa. Al rapporto esterno tra conoscenza e realtà corrisponde dunque la separazione tra verità e conoscenza: queste possono riunirsi solo a posteriori, attraverso la relazione, altrettanto estrinseca, tra la verità – concepita come insieme di conseguenze indotte sulla realtà da un'idea – e la realtà stessa, concepita in un primo tempo come indipendente sia dalla conoscenza sia dalla verità di quest'ultima.

La relazione tra mezzi e fini ha lo scopo di ripristinare una parvenza di unità fra questi elementi disparati, ma il carattere "esterno" che anche qui lega il rapporto tra i termini correlati comporta una serie di aporie, che confutano la dottrina che su quel rapporto dovrebbe fondarsi. Non solo il fine dev'essere conosciuto in precedenza, per essere conseguito attraverso i mezzi opportuni, ma lo stesso può dirsi anche dei mezzi, se devono essere efficaci per il raggiungimento dello scopo. Qui la conoscenza sembra emanciparsi dalla sua natura di mezzo, e sembra doverlo fare proprio per essere funzionalmente efficace, cioè "vera" nel senso del pragmatismo. Se poi la verità può essere tale solo in quanto mezzo conforme al fine, come posso conoscere la verità di una siffatta affermazione, dal momento che ancora non ne conosco le conseguenze? E anche qualora le conoscessi, per fare delle conseguenze il criterio della verità dovrei avere già riconosciuto la verità della teoria, che vede nelle sue conseguenze la prova della propria verità. Bradley può dunque affermare:

non riesco a vedere come difendere una verità che sia esterna alla conoscenza o una conoscenza che sia esterna alla realtà (...) La divisione della realtà dalla conoscenza e della conoscenza dalla verità dev'essere abbandonata in ogni forma (*TC*, risp. p. 111 e pp. 112-113).

## 4.4 La polemica continua

### 4.4.1 *Pragmatismo in senso ampio*

La pubblicazione del libro di James *Pragmatism*<sup>46</sup> segnò un'ulteriore, importante capitolo nel confronto tra Bradley e il filosofo americano. Non è possibile, in questa sede, entrare nel dettaglio della posizione di James, per valutare in modo esauritivo, e indipendente dalle valutazioni di Bradley, se e in che misura vi siano state delle modificazioni nella concezione dei rapporti fra teoria e pratica rispetto all'articolo *Humanism and Truth* e agli altri interventi jamesiani su questo tema.<sup>47</sup> La posizione di James verrà qui presa in considerazione esclusivamente in rapporto alla prospettiva da cui viene osservata nell'articolo di Bradley *On the Ambiguity of Pragmatism*, pubblicato sul numero di *Mind* dell'aprile 1908.<sup>48</sup>

Rispetto alla posizione sostenuta nel saggio *On Truth and Practice*, qui Bradley sembra modificare parzialmente il suo atteggiamento di rifiuto radicale della prospettiva pragmatista; ma in realtà, il cambiamento è più apparente che reale. Infatti, Bradley fa intendere chiaramente come ad essere cambiato non sia tanto il suo punto di vista, quanto la posizione dell'oggetto considerato. Se uno dei rilievi fondamentali di *On Truth and*

<sup>46</sup> W. James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* [1907], in *The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975 (trad. it. di S. Franzese, *Pragmatismo. Un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, il Saggiatore, Milano 1994). Il volume raccoglie le conferenze tenute da William James al Lowell Institute di Boston, tra il novembre e il dicembre 1906, e alla Columbia University di New York, nel gennaio 1907.

<sup>47</sup> Cfr. in particolare: *The Essence of Humanism*, "Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", vol. 2, n. 5 (2 marzo 1905), pp. 113-118 (ripreso in *ERE*, pp. 97-104); *Humanism and Truth Once More*, "Mind", N.S., vol. 14, n. 54 (aprile 1905), pp. 190-198 (ripreso in *ERE*, pp. 127-136); e la *Lecture VII* di *Pragmatism* cit., pp. 115-129 (trad. it. cit., *Pragmatismo e umanismo*, pp. 135-153).

<sup>48</sup> Cfr. "Mind", N.S., n. 66 (aprile 1908), ristampato in *ETR*, pp. 127-142 – da cui citiamo – come *Appendice I* al saggio *On Truth and Copying*. Sulle possibili motivazioni nella scelta del titolo, cfr. più avanti in questo stesso capitolo, § 6.2, la discussione con Dewey.

*Practice* era costituito dalla mancanza di una chiara definizione del significato di “pratica” da parte di James, ora questo rilievo – che Bradley, come vedremo fra poco, estenderà anche alla posizione di Dewey – viene accompagnato dalla constatazione di una oscillazione interna alla filosofia di James relativamente allo statuto della “teoria” nei confronti della pratica stessa.

Non si tratta soltanto, in altri termini, di denunciare la subordinazione della teoria alla pratica, mettendo in rilievo la confusione concettuale che investe la determinazione del significato di quest’ultimo termine, ma di sottolineare come l’“ambiguità” che lo caratterizza riveli un’incertezza nella determinazione dello statuto della “teoria” in rapporto alla pratica stessa, a tal punto che ironicamente Bradley apre la discussione chiedendosi se lui stesso non sia, e non sia sempre stato, un “pragmatista”.<sup>49</sup>

Nel senso “ampio” che in alcuni passaggi James sembra attribuire al termine “pragmatismo”, infatti, tutti gli aspetti della vita sembrano rivestire un valore autonomo e un’autonoma dignità, in quanto parti costitutive dell’esperienza. Di conseguenza, anche la teoria sembra emanciparsi dalla funzione di puro e semplice “mezzo” per la pratica, ed essere riconosciuta nella sua indipendenza dagli effetti che ne possono scaturire.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Cfr. *ETR*, p. 127.

<sup>50</sup> Secondo Bradley, James “considera il Bene come un genere di cui la verità è una specie. Egli nega o subordina la distinzione di teoretico e pratico. La teoria è un tipo di pratica, e così è apparentemente il godimento teoretico” (*ETR*, p. 128). Il riferimento al carattere pratico del “godimento teoretico” potrebbe riferirsi a frasi come la seguente: “La verità nella scienza è ciò che ci dà la massima somma possibile di soddisfazioni, gusto compreso” (*Pragmatism* cit., p. 104). Tuttavia, James continua ribadendo che il requisito più importante per la verità di una teoria è che essa si mostri coerente “sia con la verità precedente sia con i nuovi fatti” (*ibid.*), e poco sotto specifica: “Verità per noi è semplicemente un nome collettivo per processi di verificaazione” (*ibid.*). Quanto alla “verità” come “specie” del “Bene”, cfr. ancora *Pragmatism* cit., p. 42: “la verità è una specie di bene [a species of good]”, e non, come si suppone solitamente, una categoria distinta dal bene e coordinata con esso. *Il vero è il nome di tutto ciò che si dimostra buono [good] in termini di credenza, e buono, inoltre, per ragioni definite, assegnabili*”. Non si può sottacere, crediamo, il carattere piuttosto forzato della lettura di Bradley. Ricordiamo che la distinzione tra un pragmatismo in senso “stretto” e un pragmatismo in

Assumendo invece “pratica” nel suo significato ordinario, ripristinando cioè la sua contrapposizione a tutto ciò che è “teoria”, la verità non sarà più considerata in termini di subordinazione funzionale alla sua capacità di modificazione diretta della realtà, bensì esprimerà più indirettamente la “connessione” in base a cui un’idea o una teoria contribuiscono all’articolazione dell’esperienza nel suo complesso. E dopo una citazione da *Pragmatism*,<sup>51</sup> Bradley commenta:

Questa negazione della trascendenza, questa insistenza che tutte le idee, e più specialmente idee come quelle di Dio o ancora dell’Assoluto, sono vere e reali solo nella misura in cui esse funzionano [*just so far as they work*], da parte mia naturalmente è la più benvenuta (*ETR*, pp. 128-129).<sup>52</sup>

Oltre che sull’ambiguità del termine “*practice*”, qui Bradley sembra giocare sull’ambiguità del verbo “*to work*”, funzionare. Se “funzionare” significa “contribuire all’arricchimento e alla diversificazione dell’esperienza”, è evidente che Bradley può rivendicare per sé l’uso di questo termine. Se, invece, “funzionare” significa risultare confermato attraverso procedure controllate di “verificazione” empirica, difficilmente Bradley può sostenere di essere mai stato un “pragmatista”.

È vero che in *Appearance and Reality* vi sono dei passaggi di tenore analogo a quelli che abbiamo letto in James. Nel capitolo XIV, che continua la trattazione sulla “natura generale

senso “ampio” era stata formulata, con intenzioni e significato diversi, dallo stesso James in *HT*.

<sup>51</sup> “Ogni idea che ci aiuti a trattare, praticamente o intellettualmente, sia con la realtà che con i suoi effetti propri [*belongings*] (...) sarà vera di quella realtà” (*Pragmatism* cit., p. 102).

<sup>52</sup> Nelle parole riportate in parentesi quadre, Bradley riprende un’espressione tipica dei “pragmatisti”, e che lo stesso James aveva impiegato nel brano cit. *supra*, nota 8, quando aveva affermato che nostro compito è “trovare una teoria che funzionerà [*We must find a theory that will work*]” (*Pragmatism* cit., p. 104).



della realtà”, troviamo ad esempio, sulla natura degli “assiomi” in ambito teoretico:

L'assioma teoretico è l'affermazione di un impulso ad agire in una determinata maniera: quando tale impulso non viene soddisfatto insorgono turbamenti e inquietudini, finché non sia conseguito quel risultato che appaga l'impulso e genera la quiete. E la formulazione di questo fondamentale principio d'azione è ciò che appunto chiamiamo un assioma. Si assuma come esempio il principio di non contraddizione: quando due elementi non riescono a coesistere tranquillamente, ma si urtano ed entrano in lotta, non si può rimanere soddisfatti di una tale situazione. Il nostro impulso è quello di trasformarla e, dal punto di vista teoretico [*on the theoretical side*<sup>53</sup>], di far assumere al contenuto una forma che permetta di pensare senza intimo contrasto la molteplicità come un che di unitario. E questa incapacità di acquietarsi altrimenti e questa tendenza ad operare alterazioni secondo certe modalità e in una certa direzione non sono (...) altro che il nostro assioma e il nostro criterio teoretico (AR, p. 134/298).

Come metterà in evidenza Dewey, l'apparente affinità di questi passaggi con una posizione di tipo pragmatista è vanificata dal fatto che il processo di adeguamento allo *standard* è concepito da Bradley come indipendente dalle conseguenze pratiche che un siffatto adeguamento produce o meno sul piano della realtà empirica. La “soddisfazione” conseguita nella soluzione di un problema o nel dissolvimento di un'aporia non è legata alla modificazione di un comportamento. Essa non è ottenuta attraverso un processo di adattamento della nuova scoperta al tessuto di credenze precedentemente esistente, né per la conformità conquistata dalla teoria nei confronti di nuovi fatti venuti alla luce dall'ampliamento delle nostre capacità di osservazione. La verità resta insomma profondamente diversa

<sup>53</sup> È un inciso importante: quando Dewey citerà questo passo, lo riterrà un perfetto esempio di formulazione pragmatista, a parte appunto la presenza dell'inciso in questione, in cui consiste tutta la differenza.

dalle procedure della sua verifica empirica, anche se quest'ultima può, e nel caso della scienza, *deve* contribuire alla sua formulazione. In effetti, per Bradley non sarà mai possibile accettare l'equazione semplice tra verità di una teoria e procedimento controllato della sua verifica sperimentale, poiché ciò, dal suo punto di vista, significa incorrere in un circolo vizioso. La verifica riguarda una teoria che, per essere verificata, dev'essere considerata nell'indipendenza della sua struttura concettuale, mentre se la sua struttura concettuale viene identificata col procedimento che conduce alla sua verifica, non vi è più nulla da verificare, e la verifica diventa una procedura tautologica che rinvia soltanto al suo proprio funzionamento.

Lo stesso James, quando ricostruisce la storia dell'idea pragmatista, è su questo punto molto chiaro. Egli fa risalire l'idea originaria del pragmatismo a Charles S. Peirce, e identifica l'introduzione del concetto con l'articolo di quest'ultimo *How to Make Our Ideas Clear* (1878). James riassume così la tesi di questo saggio:

per sviluppare il significato di un pensiero, abbiamo soltanto bisogno di determinare quale sarà la condotta che esso è adatto a determinare: quella condotta è per noi la sua sola significanza. E il fatto tangibile alla radice di tutte le nostre distinzioni di pensiero, per quanto sottili, è che non c'è nessuna di esse per quanto sottile che consista in qualcosa di diverso da una possibile differenza nella pratica (...) Questo è il principio di Peirce, il principio del pragmatismo (*Pragmatism* cit., p. 29).

Ma se James riconosce a Peirce la "priorità" nella scoperta del "principio" pragmatista, ad altri due autori spetta secondo lui il merito di avere contribuito ad ampliare lo spettro della teoria. Significativamente, però, i due nomi fatti da James si collegano ad altrettanti fraintendimenti, operati dagli avversari della dottrina, in cui non è difficile riconoscere alcune delle critiche formulate da Bradley in *TP*:

Schiller dice che vero è ciò che 'funziona', e subito è trattato come uno che limita la verifica alle più basse utilità mate-

riali. Dewey dice che la verità è ciò che dà ‘soddisfazione’. Egli è trattato come uno che crede di poter chiamare vero tutto ciò che, se fosse vero, sarebbe piacevole (ivi, p. 112).<sup>54</sup>

In *Ambiguity of Pragmatism*, Bradley riconosce che la concezione pragmatista della verità è più sofisticata di quanto non gli fosse apparsa nel precedente saggio del 1904, e in particolare rinuncia ad attribuire a James l’idea per cui “verità” sarebbe ciò che si conforma alla volontà del singolo individuo. Ma secondo lui, per svincolarsi dall’equazione tra verità e arbitrio individuale, James è costretto a introdurre un criterio altrettanto ambiguo e insoddisfacente: quello secondo cui la verità di una dottrina o di un’idea dev’essere commisurata agli effetti che esse inducono “alla lunga distanza e nel complesso”.<sup>55</sup> Bradley ha buon gioco nel mostrare il carattere generico e indeterminato di questa formulazione. D’altra parte, si tratta di capire se sia giusto pretendere una determinazione concettualmente esaustiva da parte di James, proprio nel momento in cui questi intende sottolineare il carattere impregiudicato dell’esperienza e la dimensione altamente creativa dell’impresa scientifica, nei due aspetti strettamente intrecciati dell’innovazione teorica e dei suoi potenziali di scoperta.

<sup>54</sup> Come risulta dagli apparati dell’edizione critica, in *Pragmatism* Bradley si trova citato direttamente due volte: la prima, con un passo da *Apparenza e realtà*; la seconda, col seguente brano tratto da *TP*: “Mr. Bradley (...) dice che un umanista, se capisse la propria dottrina, dovrebbe ‘ritenere razionale ogni scopo comunque perverso, se su di esso io insisto personalmente, e ritenere come verità ogni idea per quanto folle, se solo qualcuno fosse deciso a volerla ritenere tale’ [cfr. *TP*, p. 90]” (*Pragmatism* cit., p. 124). In *Ambiguity of Pragmatism*, Bradley riconosce la forzatura di questa interpretazione, ma la sostituisce con una critica ancora più decisa all’idea di verità come “convenienza alla lunga distanza”: cfr. *supra* nel testo e qui sotto, nota seguente.

<sup>55</sup> La formula di James, che Bradley cita in forma abbreviata in *ETR*, p. 129, è la seguente: “‘Il vero’, per dirla molto in breve, è solo il conveniente nel modo del nostro pensiero, così come ‘il giusto’ è solo il conveniente nel modo del nostro comportamento. Conveniente quasi in ogni modo [*fashion*]; e naturalmente, conveniente alla lunga distanza e nel complesso [*expedient in the long run and on the whole*]” (*Pragmatism* cit., p. 106).

Dal lato filosofico, però, ci sembra che Bradley colga effettivamente un punto debole nell'argomentazione del pensatore americano. Se il corso complessivo dello sviluppo dell'umanità e del sapere scientifico resta per definizione inconoscibile, infatti, ci si chiede in base a che cosa l'individuo debba orientare, in ultima analisi, il suo comportamento. James (e con lui Dewey) rifiuterebbero probabilmente questo inciso, rimandando alle circostanze di volta in volta determinate dell'esperienza, e alle sfide sempre nuove che essa pone agli uomini in rapporto all'obiettivo di costruire condizioni di esistenza non buone "assolutamente", ma migliori rispetto alle condizioni date. Tuttavia, vista l'incertezza complessiva, il rischio – dal punto di vista di Bradley – resta quello di demandare i criteri di scelta dei mezzi e dei fini all'opinione del singolo, e dunque ancora una volta alla sua propria volontà, condivisa o meno da quella della comunità di appartenenza. Di nuovo, insomma, si affacciano gli spettri, per Bradley sempre filosoficamente insoddisfacenti, del relativismo e del correlativo volontarismo, per sfuggire ai quali lo stesso James deve abbandonare l'orizzonte della filosofia e dell'argomentazione razionale, e rifugiarsi in un atteggiamento che egli stesso qualifica come "fede".<sup>56</sup>

Ma la rivendicazione del proprio atteggiamento come "fede" non è senza conseguenze sulla tenuta interna della posizione di James. Intanto, almeno per quanto riguarda la vita del singolo, tornano ad avere valore indipendente tutti gli "ideali" verso i quali l'uomo si sente attratto, e dunque, ancora una volta, esperienze come quelle della verità, della bellezza o della virtù mostrano di essere incommensurabili rispetto alle conse-

<sup>56</sup> Nel brano a cui Bradley fa riferimento in *ETR*, p. 130, James scrive: "Alla fin fine, è la nostra fede e non la nostra logica a decidere tali questioni, e io nego il diritto a una presunta logica di porre un veto alla mia propria fede (...) Io posso credere all'ideale come qualcosa di ultimo, non come origine, e come uno stralcio [*extract*], non come intero (...) È dunque perfettamente possibile accettare sinceramente un universo di tipo drastico, da cui l'elemento della 'serietà' non debba essere espulso. Chiunque faccia così è, mi sembra, un autentico pragmatista" (*Pragmatism* cit., p. 142).

guenze “utili” che da esse possano scaturire o meno. Inoltre, l’“ideale” a cui James si rivolge come a qualcosa di “ultimo” sembra ripristinare un piano di “trascendenza” rispetto a quello, rivendicato a parole, dell’immanenza nell’esperienza: e per la coerenza della posizione pragmatista, questa obiezione ha effetti ancora più devastanti.<sup>57</sup>

#### 4.4.2 *Pragmatismo in senso stretto*

Ma se la coerenza di James risulta dubbia nell’accezione ampia del termine “pragmatismo”, ancora più discutibile risulta nell’accezione ristretta. In realtà, Bradley sottolinea come la posizione autentica di James spinga in quest’ultima direzione, e come dunque, nonostante alcune formulazioni possano far pensare altrimenti, egli rientri effettivamente in una visione di tipo “strumentalista”, in cui la teoria viene direttamente subordinata alla pratica, e quest’ultima è intesa nell’accezione tutta moderna di comportamento orientato all’efficacia nella trasformazione della realtà empirica. In questo modo, le dichiarazioni di James, secondo cui il pragmatismo dovrebbe mediare tra gli estremi di monismo, idealismo e “assolutismo”, da una parte, pluralismo, realismo e relativismo, dall’altra, vengono smentite

<sup>57</sup> Commenta Bradley: “A me, come a molti altri, sembra che alla fin fine verità, fatto e bontà siano un tutt’uno, benché sia costretto ad ammettere che noi non possiamo cogliere e verificare questa unità nel dettaglio, e che perciò, in e per l’individuo, debba essere riconosciuta una relativa divergenza” (*ETR*, p. 130). Ma se, da questo lato, con James sembra sussistere un accordo, la situazione è destinata a modificarsi se considerata “teoreticamente” e in rapporto ai “primi principi”: “Poiché, in modo contrario al nostro principio della Realtà immanente, egli sembra avere adottato un Ideale trascendente. E questo, come la storia della filosofia, ritengo, ha teso a dimostrare, è qualcosa che, come principio ultimo, non funzionerà [*will not work*: ancora il verbo caro ai pragmatisti...]” (*ibid.*). Il riferimento alla “storia della filosofia” sembra alludere alle critiche di Hegel nei confronti di Kant e di Fichte, su cui cfr. la recente analisi di S. Furlani, *La critica hegeliana a Fichte nella “Scienza della logica”*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006.

dalla tendenza dominante del suo pensiero, che si trova costretto ad affermare la verità esclusiva della seconda posizione, e la falsità della prima:

Il Pragmatismo, lungi dall'essere un punto di vista che tende a riconciliare gli estremi, è impegnato a negare tutto ciò che è contrario al pluralismo. È impegnato ad asserire l'assoluta mutabilità dell'Universo e l'assoluta realtà del disastro e del male individuali (ETR, p. 131).<sup>58</sup>

Bradley giunge così a operare un curioso rovesciamento della visione consolidata, secondo cui la filosofia monista e idealista sarebbe prigioniera del criterio logico di non-contraddizione, mentre la filosofia pragmatista avrebbe finalmente liberato la varietà multiforme e sempre diversa dell'esperienza dal giogo della coerenza. Questa illusione sarebbe nient'altro che il frutto dell'ambiguità del pragmatismo, che ora si annuncia enfaticamente come *new Gospel*, ora più modestamente come la riformulazione in termini nuovi di "vecchi modi di pensare", ma che in realtà cerca di utilizzare a suo proprio vantaggio l'idea, condivisa da Bradley e da "un numero sempre crescente di persone", secondo cui, dal punto di vista "pratico" delle condotte di vita, l'unico criterio applicabile è quello del funzionamento effettivo di convinzioni e di idee.<sup>59</sup>

Che cosa distingue, allora, la posizione di Bradley da quella di James? Il fatto che vi siano dei "gradi di verità", che consen-

<sup>58</sup> La concezione del pragmatismo come "sistema" in grado di "mediare" tra gli estremi (*mediating system*) era stata presentata da James fin dalla prima conferenza (cfr. *Pragmatism* cit., *Lecture I*, pp. 9-26; trad. it. cit., *Il dilemma attuale della filosofia*, pp. 9-28). Quanto al resto, oltre al brano cit. *supra*, nota 14, Bradley poteva pensare ad affermazioni come la seguente: "L'alternativa tra pragmatismo e razionalismo (...) non è più una questione di teoria della conoscenza, essa riguarda la struttura dell'universo stesso" (*Pragmatism* cit., p. 124).

<sup>59</sup> "Secondo questo credo pratico, alla fin fine per noi non c'è verità salvo quella di idee che funzionano [*working ideas*] (...) L'unica questione, alla fin fine, è se l'idea funziona [*whether the idea works*]" (ETR, p. 132).

tono di ordinare le diverse esperienze della realtà in rapporto al significato che esse rivestono per la qualità della vita umana, e anche, più semplicemente, in rapporto alla validità che esse dimostrano nell'orientare la condotta dei singoli individui. Questo consente di accogliere l'esperienza nella varietà dei suoi diversi aspetti, di attribuire a ciascuno di essi un senso specifico, e di accettare anche il fatto che le attribuzioni di senso alla propria vita possano confliggere e "contraddire" quelle degli altri. Alle accuse di scetticismo che questa dottrina potrebbe suscitare, e che effettivamente erano state formulate all'indirizzo di Bradley, egli risponde nel modo seguente:

Quanto sopra è scetticismo, se così vi piace, ma non è lo stupido scetticismo che offre se stesso come dottrina teoretica positiva. È il rifiuto intelligente di accettare come definitivo un qualsiasi criterio teoretico effettivamente esistente. E qui non c'è nessuna mutilazione della natura umana, poiché a ogni lato della vita, pratico, estetico e intellettuale, è attribuito il suo pieno valore. Noi siamo emancipati una volta per tutte dalla ristrettezza di tutti i tentativi unilaterali di pervenire a una coerenza (*ETR*, pp. 132-133).<sup>60</sup>

E così, alla fine della critica, il lettore si trova di fronte a una completa inversione delle parti: il pragmatista James viene accusato di essere vittima di un superstizioso culto della coerenza a tutti i costi, che nonostante le apparenze lo costringe ad attribuire un valore esclusivo alla prospettiva pluralista ed a svalutare tutte le altre, in particolare quella "monista"; mentre il "monista" Bradley, alfiere di uno *standard* rigido centrato sul rispetto del principio di non-contraddizione, rivendica per sé

<sup>60</sup> Sull'imputazione di scetticismo, cfr. l'articolo di F.C.S. Schiller, *On Preserving Appearances*, "Mind", N.S., vol. 12, n. 47 (luglio 1903), pp. 341-354, in cui subito all'inizio Bradley è qualificato come "il più grande degli scettici inglesi" (ivi, p. 341). Nella nota 1 a p. 345, l'autore rincara la dose: egli infatti considera la "dottrina dei gradi" come "l'unico ostacolo al nostro considerare la filosofia di Mr. Bradley come lo scetticismo o piuttosto il nichilismo più puro" (ivi, pp. 345-346).

l'emancipazione dal tabù della coerenza a tutti i costi, e l'asunzione di un criterio elastico nella valutazione della verità, centrato sul principio che un'idea, per essere vera, deve "funzionare".

Il gioco di specchi tra i due autori s'interrompe, forse, con la messa in luce di un ultimo scambio: che l'idea debba funzionare, per James diventa criterio di valutazione della verità in senso teoretico, e riflette la subordinazione della teoria alla pratica, col risultato che alla pratica viene imposto un criterio rigido di coerenza rispetto ai "dogmi" del *new Gospel* pragmatico, secondo cui tutto ciò che non produce conseguenze sul piano pratico delle condotte e dei risultati viene svalutato. Per Bradley, al contrario, che l'idea debba funzionare è un principio pragmatico inevitabile nella condotta pratica della vita, che però non inficia la rigidità dello *standard* della non-contraddizione per quanto riguarda la dimensione teoretica. In James, avremmo dunque un relativismo teoretico e un dogmatismo pratico; in Bradley, un relativismo pratico accompagnato da un radicale anti-scetticismo teoretico.

## 4.5 La questione dell'esperienza

### 4.5.1 Bradley e la "Pure Experience" di James

Nell'*Appendice III* a *TC*, troviamo una nota critica di Bradley nei confronti del saggio *A World of Pure Experience* di James.<sup>61</sup> Bradley osserva come il punto di partenza comune ad entrambi sia costituito dal riconoscimento

<sup>61</sup> Il saggio, pubblicato originariamente sul "Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods" nel 1904, venne compreso nella raccolta postuma di W. James, *Essays on Radical Empiricism* [1912], ora in *The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976 [= *ERE*], pp. 21-44. Il lettore italiano dispone di due traduzioni di questa raccolta, ambedue precedenti e incomplete rispetto all'edizione critica americana: *Saggi sull'empirismo radicale*, a cura di E. Rivero, RADAR, Padova 1970; e con lo stesso titolo, a cura di N. Dazzi, Laterza, Roma-Bari 1971. Il saggio in que-



che non c'è alcuna realtà tranne l'esperienza, e che ciò che cade al di fuori di ciò che è esperito non è reale (*ETR*, p. 149).

Il disaccordo comincia quando si tratta di capire l'esatto significato del termine "esperienza". Il carattere "radicale" dell'empirismo di James consiste, secondo il suo autore, nel fatto che a differenza di quanto avveniva nell'empirismo tradizionale, le relazioni vengono riconosciute come parte integrante dell'esperienza "pura" o immediata, risolvendo con ciò le aporie che l'empirismo di stampo humeano non era in grado di risolvere, quando si trattava di spiegare l'ordine dell'esperienza e lo statuto da assegnare ai concetti di relazione. D'altra parte, l'incorporazione delle relazioni all'interno del "flusso" dell'esperienza immediata, consente di rendere superfluo il ricorso al "razionalismo", che poteva approfittare delle difficoltà dell'empirismo per fare delle relazioni il fondamento di un ordine metafisico di tipo trascendente, cioè non immediatamente esperibile. Quindi, la filosofia che James propone è "empirista", perché non accetta come reale nulla che non si presenti all'interno dell'esperienza, ed è al tempo stesso "radicale" perché, a differenza dell'empirismo di matrice humeana, non esclude dall'esperienza "pura" nulla che non si presenti di fatto al suo proprio interno, e in particolare le relazioni che attribuiscono all'esperienza ordine e direzione.<sup>62</sup>

Rispetto a Bradley, questa posizione implicava l'attribuzione di realtà a tutti gli effetti alle relazioni, proprio perché scorreva la loro presenza all'interno della "corrente" di coscienza.

stione si trova alle pp. 88-127 dell'ed. Riverso, e alle pp. 57-90 dell'ed. Dazzi. Per un'ampia e approfondita disamina della nozione jamesiana di "empirismo radicale", cfr. Sprigge, *op. cit.*, pp. 109-171 (capitolo dedicato a *The Metaphysics of Radical Empiricism*).

<sup>62</sup> "Per essere radicale, un empirismo non deve né ammettere nelle sue costruzioni qualche cosa che non sia direttamente esperito, né escludere da esse qualche elemento che è direttamente esperito. Per una siffatta filosofia, *le relazioni che connettono le esperienze devono essere esse stesse relazioni esperite, e ogni tipo esperito di relazione dev'essere considerato 'reale' come qualsiasi altra cosa nel sistema*" (*ERE*, p. 22).

Al tempo stesso, radicando le relazioni nell'esperienza, James poteva contestare a Bradley di operare una illegittima de-realizzazione dell'esperienza stessa, disconoscendo la realtà delle relazioni che la costituiscono attraverso la messa in luce delle contraddizioni che permeano la nozione stessa di relazione.<sup>63</sup> Bradley promuoverebbe così l'errore tipico dell'intellettualismo razionalista, che attribuisce alle argomentazioni formali basate sul principio di non-contraddizione valore preminente rispetto ai dati provenienti dall'osservazione dell'esperienza immediata. Ma proprio perché l'empirismo radicale intende attenersi al dato immediato dell'esperienza, esso è condotto a concepire quest'ultima come corrente o flusso in cambiamento permanente.<sup>64</sup> Ora, è proprio qui che, secondo Bradley, esso incorre in difficoltà che non appare in grado di risolvere.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, p. 30, n. 4.

<sup>64</sup> Nell'altro saggio della raccolta citato nell'*Appendice III a TC, The Things and Its Relations*, in *ERE*, pp. 45-59 (trad. it. Rivero, pp. 128-150; trad. it. Dazzi, pp. 91-111), James così si esprime: "Esperienza pura' è il nome che ho dato all'immediato flusso della vita [*the immediate flux of life*], che fornisce il materiale alla nostra successiva riflessione con le sue categorie concettuali (...) nello stesso atto per cui sento che questo attimo passeggero è un nuovo battito della mia vita, io sento che la vecchia vita si continua in esso, e il sentimento della continuazione [*feeling of continuance*] non stride in nessun modo col sentimento simultaneo di una novità. Essi si compenetrano armoniosamente. Preposizioni, copule e congiunzioni, 'è', 'non è', 'allora', 'prima', 'in', 'su' (...) sbocciano dalla corrente dell'esperienza pura [*out of the stream of pure experience*], la corrente dei concreti o la corrente delle sensazioni [*the sensational stream*] (...)" (*ERE*, pp. 46-47). Il saggio, apparso originariamente sul "Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods" del 19 gennaio 1905, pp. 29-41, era stato ristampato come *Appendix A* nella prima edizione (1909) del volume *A Pluralistic Universe*. Gli editori dei *Works* hanno preferito ometterlo da questo testo, a vantaggio della sua collocazione in *ERE*. Bradley non discute nel merito le importanti argomentazioni del pensatore americano, limitandosi a rimarcare come le critiche mossegli manchino completamente il loro bersaglio. James infatti, nella sua difesa della realtà delle relazioni esterne, identificherebbe la posizione di Bradley con la negazione della realtà delle relazioni a vantaggio della difesa della realtà dei termini, mentre come sappiamo Bradley nega la realtà ultima sia delle relazioni sia dei loro termini (cfr. *ETR*, p. 151, nota 1). Bradley potrebbe aver pensato a passi come il seguente: "Hegel e Herbart (...) e più recentemente e in modo più elaborato di tutti, Mr. Bradley, ci informano che un termine può esse-

Da una parte, infatti, James concepisce l'esperienza "pura" come un flusso continuo di elementi privi di consistenza tale da potersi isolare dal flusso che li vincola immediatamente ai precedenti e ai successivi. I momenti della vita della coscienza non sembrano potersi consolidare in "termini" separati, dotati di un'identità indipendente dalla "corrente" in cui sono immersi nella vita interiore della coscienza. Ora, se essi non sono separabili come atomi indipendenti dal flusso che li comprende, ma vanno concepiti come sue articolazioni transeunti e passeggere, inseriti cioè in un nesso di continuità "immediata" con ciò che li segue e li precede, sembra difficile poter parlare di "relazioni" sussistenti tra di essi, visto che la nozione di relazione implica necessariamente quella di "termini" indipendenti, che tale relazione ha appunto il compito di congiungere reciprocamente. Tanto più paradossale, allora, deve apparire la convinzione di James, secondo cui non soltanto nel flusso della coscienza si presentano termini in reciproca relazione, ma addirittura siffatte relazioni sarebbero di tipo "esterno". Una relazione "interna", infatti, sembra minare l'identità dei termini assunti come separati dalla relazione, sembra insomma condurre a negare la "pluralità" dei termini in questione, e sfociare in una posizione di tipo "monista". L'affermazione del "pluralismo" non può dunque prescindere da una tesi ontologica relativa all'esistenza delle relazioni "esterne", in cui l'identità dei termini è indipendente dai nessi in cui essi, di volta in volta, vengono a trovarsi con altri termini altrettanto indipendenti. Questo spiegherebbe la possibilità, da parte di ciascun termine, di entrare contemporaneamente in più relazioni o, viceversa, di cambiare successivamente relazioni senza per questo modificare la propria "identità" o natura interna.

D'altra parte, James si trova però a dover affermare l'esperienza "pura" come un "tutto" caratterizzato dalla compenetrazione reciproca tra le "parti" che lo compongono, il che signi-

re logicamente soltanto un'unità puntiforme, e che nessuna delle relazioni congiuntive tra le cose, che l'esperienza sembra produrre, è razionalmente possibile" (*ERE*, p. 52).

fica pensare tali “parti” non come termini isolabili dal flusso, e quindi connessi reciprocamente da relazioni “esterne”, bensì come momenti transeunti, cioè come aspetti distinguibili sì, ma non isolabili dalla corrente di cui costituiscono le specificazioni qualitativamente instabili e multiformi. Ora, la compenetrazione tra i diversi momenti del flusso di coscienza è affermata dallo stesso James, quando sostiene la necessità di concepire l’esperienza come radicalmente continua e ininterrotta, cioè non frammentata in elementi isolabili gli uni dagli altri. È chiaro che una visione di questo tipo, infatti, avrebbe ricondotto alla concezione “atomistica” dell’esperienza, e dunque avrebbe ripresentato le difficoltà in cui era incorso l’empirismo non radicale, cioè quello tradizionale di tipo humeano, in cui i dati immediati dell’esperienza venivano assunti appunto come atomi dotati d’identità indipendente e perciò separati gli uni dagli altri. Per questo tipo di atomismo, veniva a crearsi il problema di spiegare la genesi dei nessi reciproci, che pure parevano necessari per motivare l’ordine e la direzionalità presenti nell’esperienza. In queste difficoltà aveva fatto breccia il razionalismo, svalutando l’esperienza in quanto impossibilitata a spiegare il suo proprio ordine, e assumendo l’intelletto come origine esterna della struttura che sorregge l’esperienza stessa. Come abbiamo detto, per riscattare l’esperienza dalla sua sudditanza nei confronti dell’intelletto, James doveva concepirla come strutturata, già nel puro scorrere del suo flusso, sulla base di relazioni in essa immediatamente “date”, dalle quali poi l’intelletto avrebbe ricavato, attraverso la riflessione, i propri strumenti concettuali d’interpretazione del mondo. Ma l’inserimento delle relazioni nell’esperienza non doveva comportare l’assunzione di una tesi “internalista”, basata cioè sull’assunzione ontologica dell’esistenza di relazioni interne, perché ciò avrebbe condotto direttamente a una metafisica “monista”, contraddittoria quindi, secondo James, con la multiforme varietà testimoniata dallo *stream* dell’esperienza “pura”.

Ora, nella necessità di tenere assieme questi aspetti, Bradley scorge la difficoltà insuperabile della concezione jamesiana dell’“esperienza pura”. Secondo il primo aspetto, infatti,

l'esperienza si struttura secondo termini e relazioni già prima dell'intervento dell'intelletto, e dunque si mostra ordinata prima e indipendentemente dall'operare della riflessione. Ma la presenza di termini e relazioni, benché debba essere concepita alla luce di nessi "esterni" e non interni, non dev'essere tale da compromettere la continuità e indivisibilità del flusso stesso, pena il rischio di ricadere nel vecchio empirismo atomistico. Ora, com'è possibile concepire al tempo stesso la presenza di relazioni "esterne" e la continuità ininterrotta del flusso di coscienza? Com'è possibile pensare l'esperienza nella sua "purezza", anteriormente cioè all'intervento della riflessione, come un tutto integrato di "parti" instabili e confluenti l'una nell'altra, e al tempo stesso intendere siffatti momenti come "termini" di relazioni "esterne"? Come possono termini e relazioni, pensati in questo modo, non interrompere la continuità del flusso? E viceversa, come può il carattere intimamente integrato e continuo del flusso consentire il formarsi di relazioni e di termini, senza perciò smembrarsi immediatamente?

Abbiamo termini e relazioni dati come tali, e perciò come tali reali in ultima istanza [*ultimately real*]? O ciò che noi esperiamo attualmente, al contrario, è un intero non-relazionale, un flusso continuo, con enfasi relative delle sue diversità, ma senza relazioni o termini attuali? In una parola, termini e relazioni sono astrazioni e mere costruzioni ideali, oppure sono realtà date? Questi due punti di vista per me sono inconciliabili, e mi sembra che il prof. James sia tenuto a sostenere *entrambi* (ETR, p. 151).

Quanto a Bradley, egli sostiene la tesi che ciò che risulta effettivamente dato è il carattere non-relazionale dell'esperienza immediata come "totalità" di parti in continuo cambiamento, reciprocamente confluenti l'una nell'altra a formare un intero in se stesso differenziato, ma dinamicamente integrato. È la riflessione a scomporla artificialmente in seguito, introducendo così fratture e discrepanze nella continuità del suo fluire. Bradley riconosce esplicitamente, come farà nelle *Note aggiuntive* alla seconda edizione dei *Principles of Logic*, l'influsso esercitato su di lui da parte di Hegel nella concezione del *feeling*, e disconosce

la priorità che James sembrava avergli riconosciuto nel saggio *Bradley or Bergson?*.<sup>65</sup> Le espressioni che Bradley impiega sono piuttosto pesanti, perché non esitano a dichiarare “l’ignoranza” che a suo avviso traspare in alcuni oppositori del “monismo” relativamente alla portata del pensiero di Hegel e più in generale della filosofia classica tedesca. L’idealismo veniva infatti ritenuto, come abbiamo visto in particolare nel caso di James, una filosofia incompatibile e anzi contraria all’esperienza, e assimilata a una prospettiva di tipo razionalistico. Dunque non può stupire come, inteso l’idealismo in questo modo, e inserito Bradley in questa tradizione, James non riuscisse a conciliare la critica di Bradley alle relazioni con l’importanza da questi attribuita all’esperienza immediata. Al contrario, dal punto di vista di Bradley, si tratta di un falso problema, per risolvere il quale James è costretto a operare un circolo vizioso tra relazioni e esperienza immediata. Per sfuggire alla posizione “intellettualista”, infatti, James deve introdurre nell’esperienza “pura” proprio quelle relazioni che per Bradley sono il frutto della sua scomposizione analitica da parte della riflessione. Quindi, sempre dal punto di vista di Bradley, è proprio James che tradisce le caratteristiche dell’esperienza immediata, poiché nel momento stesso in cui pretende di coglierla nella sua “purezza” ancora intatta dalle operazioni della riflessione, introduce capziosamente in essa ciò che risulta dall’attività della riflessione stessa. Solo in questo modo, infatti, James può poi ricavare dall’esperienza quella ricchezza di rapporti che aveva già proiettato al suo interno in forma di presupposti. Dal punto di vista di una filosofia del linguaggio, che non è ancora quella di Bradley, si potrebbe dire che James identifica le distinzioni operate dalla grammatica del linguaggio con le strutture di un’esperienza che si pretende a-linguistica, scambiando categorie grammaticali e riflessive per le strutture ontologiche del “flusso di coscienza”. In tal modo,

<sup>65</sup> Pubblicato sul “Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods”, vol. 7, n. 2 (20 genn. 1910), pp. 29-33, e seguito di lì a poco dal *Disclaimer* di Bradley, sul vol. 7, n. 7 (31 marzo 1910) della stessa rivista. Cfr. anche *PL*, p. 515.

egli si lascia sfuggire il carattere già intimamente “mediato” e riflesso di quella esperienza, che egli ritiene di poter attingere nella sua originarietà pre-linguistica e pre-riflessiva.

Ma nelle osservazioni sull'*Empirismo radicale*, Bradley non si limita a osservare l'*hysteron proteron* che a suo avviso inficia le argomentazioni di James, e che proviene dall'ipostatizzazione ingenua delle categorie della riflessione nelle strutture dell'esperienza “pura”. Bradley concentra la sua attenzione critica su altri due aspetti cruciali nella concezione di James, e cioè la teoria della conoscenza e la sua visione della realtà. Quanto alla conoscenza, l'aporia identificata da Bradley consiste nel fatto che James deve al tempo stesso negare ed affermare il suo carattere “ideale”, cioè la presenza in essa di un movimento di auto-trascendimento interno dovuto al carattere “simbolico” delle idee.<sup>66</sup> Non occorre ribadire che con questi termini Bradley intende esprimere il fatto che le “idee” rinviano strutturalmente a una “realtà” che esse esprimono in quanto *differente e ulteriore* rispetto ad esse. Il valore conoscitivo delle idee è costituito dal fatto che esse possiedono un “significato”: ma tale significato esse possiedono proprio perché non coincidono con la realtà che attraverso tale significato si esprime. Se ci fosse la possibilità di una coincidenza immediata tra l'idea e la realtà, l'idea cesserebbe di significare, sarebbe essa stessa realtà, e dunque non vi sarebbe più alcuno spazio per la produzione di significati. Costitutiva dell'idea è dunque una struttura che potremmo definire, utilizzando una terminologia di matrice fenomenologica, di riferimento “intenzionale” a una realtà che l'idea può esprimere proprio perché costituisce un ambito per principio diverso e differenziato da essa.

È l'idealità dell'idea, il rinvio strutturale del significato a un Reale disposto al di là di sé, che James cerca di negare come struttura portante della conoscenza. Egli attribuisce al conoscere un carattere teleologico, che spiega sia il suo carattere dina-

<sup>66</sup> “Il punto su cui voglio insistere qui è che, mentre l'auto-riferimento dell'idea al di là di se stessa è esplicitamente negato dal prof. James, egli usa, ed è costretto a usare, parole che lo riaffermano” (*ETR*, p. 155).

mico, sia il fatto che il dinamismo interno al conoscere non sia casuale ma internamente direzionato. Il fine del conoscere è il raggiungimento della percezione intesa dalle idee in esso coinvolte. L'esempio di James è costituito dalla "Memorial Hall" di Cambridge, Mass. In che cosa consiste il valore conoscitivo di questa rappresentazione? Nel fatto che io possa eventualmente condurre in questo luogo qualcuno che volesse visitarlo, il fatto che io sappia dire qualcosa della sua storia e degli usi a cui essa ora è adibita. Secondo James, in questo modo si crea una corrispondenza di tipo seriale tra le due sequenze delle mie rappresentazioni, da un lato, e delle mie percezioni, dall'altro. In questa continuità di sequenze da una parte e dall'altra, che nel saggio su *La cosa e le sue relazioni* James definisce unione per concatenamento, e distingue dall'unificazione per confluenza totale propria dei sistemi monisti,<sup>67</sup> egli vede la struttura più elementare della conoscenza. Essa designa il percorso attraverso cui la rappresentazione di una determinata realtà trova nella percezione attuale della realtà rappresentata la sua conferma ed il suo adempimento.<sup>68</sup>

La critica mossa da Bradley riguarda il fatto che, per intendere il conoscere come un percorso teleologico che procede dalla rappresentazione alla percezione attuale della realtà corrispondente, non è possibile fare a meno d'introdurre il momento "ideale" di autotrascendimento della rappresentazione nei confronti della realtà data, e dunque non è possibile ridurre la conoscenza a una sequenza di eventi fisico-percettivi neppure nel caso della conoscenza empirica più elementare. Anche in questo caso, infatti, il movimento teleologico del conoscere implica la posizione di un "fine", che distanzia la conoscen-

<sup>67</sup> "Questo vario stare-insieme in modo determinato può essere chiamato unione *concatenata* [*concatenated union*], per distinguerlo dal tipo di unione 'per compenetrazione' [*through and through*]', 'ciascuno in tutto e tutto in ciascuno' (la si potrebbe chiamare unione di *confluenza totale* [*total conflux*]), che i sistemi monisti ritengono sussistere quando le cose sono prese nella loro realtà assoluta" (*ERE*, p. 52).

<sup>68</sup> Cfr. *ERE*, pp. 28-29.



za dalla realtà sensibile attuale.<sup>69</sup> Inoltre, la percezione intesa come conferma e adempimento del conoscere può essere assunta in questo ruolo solo perché investita simbolicamente di un significato che le viene attribuito dal conoscere, e che essa, come puro e semplice dato percettivo, non avrebbe mai potuto assumere.<sup>70</sup>

Infine, Bradley si concentra sul problema della realtà. Sembra che James identifichi quest'ultima con l'esperienza attuale, poiché solo quest'ultima risponde al criterio dell'assoluta immediatezza. Ma se davvero deve valere l'equazione realtà = esperienza "pura" = esperienza "attuale", com'è possibile giustificare l'idea dell'esperienza come "flusso"? Quest'ultimo infatti sembra implicare necessariamente dei momenti antecedenti e successivi rispetto a quello immediatamente presente. La stessa idea della "continuità" nel flusso dei vissuti non sarebbe possibile senza il rinvio dell'esperienza attuale a ciò che immediatamente la precede e la segue, al suo "prima" e al suo "poi". In che senso allora è possibile identificare il reale con l'attualmente esperito?

È chiaro che James, con la sua idea di esperienza come *stream* continuo di vissuti, non ha mai inteso identificare l'attualità dell'esperienza col suo carattere atomico e puntuale. Anzi, è proprio contro quest'ultima interpretazione che l'empirismo "radicale" si vuole distinto dall'empirismo tradizionale.

<sup>69</sup> "L'idea presente dell'acqua, egli dice, *conduce* a trovarla [nell'esempio di Bradley, l'acqua sostituisce la "Memorial Hall" di James]. C'è un continuo avvicinamento all'oggetto, con un'esperienza di progresso in sviluppo, e perciò l'oggetto era *inteso* [*meant*: cfr. *ERE*, p. 29: "Quel percolato era ciò che *intendevo* [*what I meant*], poiché la mia idea è confluita in esso mediante esperienze congiuntive di identità e di intenzione realizzata"]. Ma, chiedo, non è ovvio che un linguaggio simile implica fin dall'inizio, e prima di trovarla, un'idea auto-trascedente dell'acqua?" (*ETR*, p. 155).

<sup>70</sup> "Se il punto di partenza *conduce* veramente, è perché quel punto *indica*, e se esso *indica* veramente, allora, immediatamente e adesso, esso si riferisce al di là di se stesso. Esso è evidentemente auto-trascedente fin dall'inizio, e qualifica un oggetto al di là di se stesso, e non c'è bisogno di aspettare che gli succeda qualcos'altro in futuro" (*ibid.*).

Ma proprio l'assunzione della continuità dell'esperienza rende impossibile schiacciare la realtà nell'attualità del momento immediatamente vissuto. Quest'ultimo non può, in altri termini, mascherare il conflitto in esso implicito tra la forma dell'immediatezza in cui il suo contenuto si realizza e la continuazione di siffatto contenuto al di là del vissuto attualmente esperito. L'idealità emerge così come struttura interna al flusso immediato dell'esperienza. Anzi, senza idealità del contenuto, senza riferimento dei "vissuti" al di là della loro immediatezza, verso il passato e verso il futuro, non sarebbe possibile nessuna esperienza come flusso. La continuità dello *stream* allora non solo non esclude, ma deve includere al proprio interno l'idealità del contenuto in rapporto alla forma della sua immediatezza, una discrepanza che all'altezza del *feeling* resta ancora implicita perché non pensata, e che soltanto la riflessione consente di porre nella sua giusta luce.

Se dunque è vero che nessuna realtà è concepibile al di fuori dell'esperienza, altrettanto vero è che impossibile risulta identificare la realtà con l'immediatezza del *feeling*. Tutto ciò che è reale dev'essere sentito, nel senso che si trova necessariamente all'interno dell'esperienza; ma ciò non significa che il reale debba ridursi a siffatta esperienza, che cioè l'esperienza attuale sia in grado di contenere al proprio interno la totalità dell'esperienza stessa. Ciò è smentito non da un'argomentazione filosofica di tipo "intellettualistico", che sovrapporrebbe, alla freschezza sempre nuova dei vissuti, considerazioni formali tipiche del razionalismo astratto, bensì *dalla struttura interna dell'esperienza immediata come "feeling"*. Il contenuto va al di là della forma in cui si manifesta, si proietta al di là dell'immediatezza con la quale è vissuto di volta in volta nella coscienza. *Nell'immediatezza del suo scaturire, l'esperienza sfugge a se stessa manifestando il riferimento a un Reale irriducibile a "feeling"*.

Così, per Bradley anche il tentativo di ricondurre la Realtà a immediatezza operato da James s'infrange sullo scoglio di contraddizioni insuperabili, che – lo ripetiamo – non dipendono dall'applicazione astratta del criterio di coerenza ai conte-

nuti dell'esperienza, ma dalla mancata considerazione del carattere "ideale" proprio dell'immediata esperienza stessa. Ciò però comporta, per lo stesso Bradley, la necessità di formulare una spiegazione alternativa dei rapporti tra realtà, conoscenza e immediatezza del *feeling*. Una cosa, intanto, è chiara: il carattere "ideale" dell'esperienza immediata, la nozione di "auto-trascendimento" propria delle idee, *non devono essere intesi come la posizione di una Realtà che trascenda il Tutto dell'esperienza*. Il Reale è già sempre tutto nell'esperienza, ma come tutto è anche sempre oltre la sua immediatezza. È perciò che quest'ultima non è sufficiente a se stessa, e si proietta incessantemente al di là di sé nella "corrente" dei vissuti. La discrepanza tra contenuto e forma, da cui scaturisce la temporalità concreta del "sentire", *non implica il riferimento a un Reale al di là dell'esperienza, bensì a un completamento dell'esperienza all'interno dell'esperienza stessa*. L'esperienza immediata è instabile e il *feeling* scorre incessantemente proprio perché il Reale che esso esperisce deborda oltre la forma dell'immediatezza attraverso la quale viene sperimentato da parte della coscienza. Ma questo trascendimento dell'immediatezza avviene sempre in termini di esperienza, procede in direzione di un completamento e di una integrazione che si svolgono nei modi e restano sempre all'interno dell'esperienza. Perciò la filosofia di Bradley è una filosofia incompatibile con ogni metafisica dell'Altro come assoluto trascendente; perciò, la sua è una filosofia dell'*immanenza radicale*. In questa filosofia, infatti, non c'è spazio per alcuna realtà che pretenda di porsi *beyond experience*, "al di là dell'esperienza":

ogni trascendenza di questo tipo è negata. L'esperienza attuale, in questa concezione, è trascesa, ma trascesa solo in quanto immediata. La realtà a cui si riferisce il contenuto dell'idea è l'Universo stesso, il quale Universo è immanente nell'esperienza immediata ed è sempre esso stesso attualmente esperito (*ETR*, p. 153).

Per questo, Bradley in *ETR* ha collocato le sue osservazioni critiche sull'*Empirismo radicale* prima del saggio, cronologica-

mente anteriore, *On Our Knowledge of Immediate Experience*, che ci accingiamo ora a commentare.<sup>71</sup>

#### 4.5.2 *L'esperienza immediata e la sua impossibile mediazione*

Il problema dell'esperienza immediata svolgeva un ruolo cruciale già in *Apparenza e realtà*, ed era stato affrontato tematicamente nel capitolo XIX: *Il "questo e il "mio"*.<sup>72</sup> Di qui l'importanza particolare del saggio in questione, che rappresenta l'unica trattazione in chiave "monografica" dell'argomento successiva alla pubblicazione del libro. L'interesse del saggio è legato anche al fatto che, al di là delle questioni psicologiche in esso affrontate relativamente ai temi dell'attenzione e dell'introspezione,<sup>73</sup> l'argomento viene trattato tenendo assieme problematica gnoseologica e problematica metafisica. Esso finisce dunque per concentrarsi sul grande problema dei rapporti tra immediatezza e mediazione, che sarà al centro della discussione con Russell e soprattutto con Stout.

La posizione qui esposta rappresenta un punto fermo nella dottrina di Bradley. In particolare, egli cerca di mostrare come la struttura dell'esperienza immediata ponga il problema di una Realtà ad essa immanente, ma in pari tempo ulteriore rispetto alla forma del suo presentarsi "immediato". È una questione che conosciamo bene, e che abbiamo cercato d'interpretare, alla luce dei testi, come riferimento dell'esperienza immediata verso un Reale al di là di sé. Siffatto reale oltrepassa l'immediato, nel momento stesso in cui vi si manifesta e vi si esperisce; ma questo oltrepassamento non dà luogo a una posizione di trascendenza nei confronti dell'esperienza. Il trascendimento dell'immediato è ancora una volta esperito nell'immediatezza del suo trascen-

<sup>71</sup> Cfr. *ETR*, cap. VI, pp. 158-191 (da cui citeremo con la sigla *KIE*). Il saggio apparve originariamente sul numero di "Mind" del gennaio 1909. Come appendice a questo capitolo, Bradley ha ripubblicato anche il saggio del 1893 *Consciousness and Experience* (cfr. *ETR*, pp. 192-198).

<sup>72</sup> Cfr. *AR: The this and the mine*, pp. 197-212/374-393.

<sup>73</sup> Cfr. *KIE*, pp. 161-171.

dersi, come “cambiamento”, “corrente”, “flusso”. Sono termini che, da questo punto di vista, valgono a rappresentare altrettanto bene la posizione di Bradley che quella di James. La differenza tra i due sta nel fatto che Bradley incorpora l’idealità nel cambiamento, e fa leva sull’idealità con cui l’immediato sfugge a se stesso come indice del suo riferimento ad un Reale irriducibile a immediatezza, ma che sempre si manifesta e si dà, come reale, in quanto immediato.

Ma qui si trova una differenza anche rispetto a Hegel. L’immediato non si dissolve nella sua mediazione, bensì è la mediazione che torna incessantemente a presentarsi nell’immediato e come immediato, se essa dev’essere intesa ed esperita come un che di reale. Non c’è realtà al di fuori del *feeling*, ma dall’interno del *feeling*, siffatta realtà mostra di non potersi ridurre a *feeling*, di non essere solamente *feeling*.<sup>74</sup> L’idealità che corrode il *feeling* dall’interno, facendolo sfuggire incessantemente alla

<sup>74</sup> Per la definizione del *feeling*, cfr. *KIE*, p. 174: “Per *feeling* (...) intendo una consapevolezza [*awareness*] che, benché non-relazionale, può comprendere semplicemente in se stessa un ammontare indefinito di differenza. Non ci sono distinzioni in senso proprio, e tuttavia c’è un molti sentito in uno”. Oltre a contenere “idealità non sviluppata”, il *feeling* “ammette in se stesso un conflitto e una lotta di elementi, naturalmente non esperita come lotta, ma come disagio, inquietudine e insoddisfazione” (*ibid.*). In questo senso, esso può venire distinto dalla “coscienza” (*consciousness*), se per coscienza intendiamo “lo stato in cui noi abbiamo esperienza di un non-io” (*ibid.*). A sua volta, la “coscienza” in questo senso ristretto dev’essere distinta dalla nozione di “autocoscienza” (*self-consciousness*), in cui la relazione tra soggetto e oggetto diventa cosciente *in quanto* relazione di unificazione e differenza, e in cui dunque soltanto si può propriamente parlare dell’esperienza di un “oggetto” (ivi, p. 175). “Esperienza immediata” designa dunque il *feeling* in quanto “stato d’indivisa consapevolezza [*a single state of undivided awareness*]” (ivi, p.173), e consente di distinguere tra “consapevolezza”, in quanto forma di coscienza impersonale e inobiettivabile, dalla “coscienza” in senso proprio, nella quale l’esperienza immediata è già perduta. Può essere opportuna un’ultima notazione sul termine “immediato”, che serve a smarcare il *feeling* da una parte rispetto alla nozione di “inconscio” (come “consapevolezza”, infatti, esso è “immediato nella misura in cui è la mia esperienza conscia attuale”, *ibid.*); dall’altra, rispetto a “quegli altri sviluppi specifici e mediati che poggiano completamente su di esso e, mentre lo trascendono, pure restano al suo interno” (*ibid.*).

sua presenza a se stesso, produce una differenza dell'immediato in rapporto a sé, che apre alla dimensione del simbolico e dell'ideale. Non vi sarebbe possibilità di significazione, se l'esperienza immediata non si distanziasse costantemente da se stessa, e non aprisse dunque al suo proprio interno la breccia per l'irruzione del simbolo. Ora però l'universo simbolico, attraverso cui l'esperienza immediata si trova mediata linguisticamente e riflessivamente, non sfugge secondo Bradley alla presa dell'immediatezza, è sostenuto e già sempre compreso nella sfera dell'immediato. Non abbiamo soltanto un movimento che sottrae l'immediato a se stesso, per la discrepanza interna all'esperienza tra il suo contenuto e la sua forma. Abbiamo anche la permanenza intrascendibile dell'immediato, proprio attraverso il persistere di quella discrepanza tra il suo contenuto e la sua forma. Non c'è mediazione che possa togliere o "superare" l'immediatezza dell'immediato, per il semplice motivo che ogni mediazione presuppone e si svolge sempre all'interno del suo orizzonte, e in quanto sostenuta dall'immediato. Ogni conoscenza, anche quella più astrattamente logica o metafisica, non è concepibile al di fuori del suo essere immediatamente esperita da parte del *feeling* in quanto forma primaria di consapevolezza. Ciò non significa che il suo valore di verità si riduca a contenuto di coscienza, né tantomeno che la coscienza di cui si tratta sia quella di un io "personale". Ciò di cui si tratta è l'immediatezza di un'esperienza che viene "prima" rispetto all'individuazione della coscienza in un "io" personale, "prima" della determinazione di un *self* come soggetto portatore d'identità. Proprio perché non si tratta né di "io", né di "persona", l'esperienza immediata resta l'orizzonte intrascendibile di ogni contenuto che si voglia qualificare come "reale". Ogni mediazione è perciò, per definizione e in via di principio, già sempre compresa all'interno dell'esperienza immediata.

Ma ciò non significa che l'immediato esaurisca in sé la Realtà di cui in esso si fa esperienza. Se esso esaurisse in sé l'esperienza, non solo avremmo le difficoltà caratteristiche della posizione di James, ma avremmo una difficoltà ancora più profonda, legata all'impossibilità di comprendere come l'immediato possa anco-

ra istituirsi come “cambiamento” e come “flusso”. L’inquietudine dell’immediato, termine che Bradley riprende da Hegel, è legata all’implicita discrepanza tra il contenuto sperimentato e l’immediatezza, in quanto forma nella quale esso è sperimentato. Se togliamo tale discrepanza, che è costitutiva dell’immediato, togliamo il flusso; e se togliamo il flusso, togliamo l’immediato. Ma se togliamo l’immediato, togliamo lo strato originario dell’esperienza e facciamo crollare l’intera realtà dell’apparenza come un castello di carte. Ecco allora la necessità di tenere assieme l’intrascendibilità dell’immediato, come orizzonte che sta a fondamento di ogni possibile esperienza, con l’irriducibilità dell’esperienza al suo essere puramente immediato. È la necessità di tenere assieme questi aspetti a indicare la possibilità di pensare un’esperienza più ampia di quella racchiusa di volta in volta nell’esperienza immediata. Un’esperienza più ampia significa un’esperienza che, a partire dall’immediato e restando al suo proprio interno, comprenda in un unico circolo ciò che travalica l’immediato: recuperi insomma l’idealità attraverso la quale il contenuto immediato sfugge a se stesso, in modo tale da rendere possibile la permanenza dell’immediato come vitalità e come flusso, ma come flusso che non rimandi più a un al di là di sé. Ciascun momento potrebbe allora racchiudere nella propria immanenza a se stesso quell’al di là di sé che, finché era soltanto immediato, lo costringeva a procedere oltre, verso l’esperienza di “altri” immediati e la produzione di “altra” attualità.

È il tradizionale problema del *nunc stans*? È l'*exaiphnes* platonico? È la quiete hegeliana di un movimento in cui non c’è membro che non sia ebbro, e che resta perfettamente immobile nella circolarità del suo eterno compimento? Le divagazioni storico-filosofiche ci condurrebbero, probabilmente, verso un viaggio senza ritorno. Accontentiamoci di dire che, in Bradley, la Realtà “assoluta” come Esperienza integrale non è qualcosa che si disponga oltre o al di là rispetto all’Apparenza, *proprio perché siffatta Realtà è ciò che l’esperienza immediata esperisce in ogni suo istante*. Ma appunto: poiché la esperisce in ogni suo istante, la esperisce come ciò che la deborda incessantemente ad ogni istante. L’argomento si può rovesciare se ci poniamo

dalla prospettiva dell'esperienza immediata: perché quest'ultima trascende continuamente se stessa? Perché è attraversata da una discrepanza tra il suo contenuto e la sua forma che nell'esperienza si produce ogni volta in forma determinata, ma ogni volta secondo l'invarianza di una struttura che, alla base di ogni esperienza, consente di scorgere il battito di una *Realtà immanente a ciascuna di esse, ma che non può essere catturata da nessuna di esse*.

Ora, compito di una trattazione metafisica dell'esperienza immediata è comprendere appunto questo nesso tra immediatezza e mediazione, mantenere ferma l'intrascendibilità dell'esperienza assieme al fatto che la Realtà che in essa si esperisce si mantiene in eccesso rispetto all'immediatezza del suo esperirsi. In Bradley, l'idea-forza consiste nel pensare l'Assoluto come integralità dell'esperienza. L'Assoluto è il massimamente Reale, ma siffatto Reale non è un Ente Sommo al di là dei fenomeni, né una Sostanza al di sotto delle apparenze. Esso è semplicemente *l'esperienza pensata come Tutto*. L'Assoluto è il Tutto dell'esperienza, l'esperienza pensata e intesa nella sua integralità. Ma che cosa significa pensare l'esperienza come Tutto? Significa dire che il Tutto dell'esperienza è già sempre presente all'interno di ciascuna esperienza, per quanto limitata e finita questa possa essere. Se il Tutto non fosse presente in tutto, ovvero in ciascuna delle sue "parti" finite, esso non sarebbe il Tutto e noi contraddiremmo ciò che stiamo affermando di pensare.

Abbiamo visto come lo stesso Bradley avesse imputato a James di ricadere nell'assolutizzazione di un principio ideale trascendente, e avesse contrapposto a tale posizione "il nostro principio della Realtà immanente"<sup>75</sup>. Quindi sia ragioni logiche, sia ragioni filologiche porterebbero ad escludere che la Realtà di cui si tratta sia un puro e semplice "postulato". Ciò significherebbe infatti, o ricondurre il Reale al piano puramente "ideale" di un'esigenza della ragione, o ancora peggio ipostatizzarlo in un "Ideale trascendente", assumendo quindi una posizione

<sup>75</sup> "For, as against our principle of immanent Reality, he seems to have adopted a transcendent Ideal" (*ETR*, p. 130 – *loc. cit. supra*, nota 57).



analoga a quella che Bradley aveva deliberatamente respinto, quando l'aveva identificata con quella di James. Eppure, proprio questa è la posizione che sembra emergere in *KIE*:

(...) resta il fatto che il *feeling*, mentre resta come base costante, nondimeno contiene un mondo che in un certo senso va al di là di esso. E quando noi cerchiamo un'unità che tenga insieme questi due aspetti del nostro mondo, sembriamo trovarci come data soltanto questa unità del *feeling* che è essa stessa trascesa. Quindi (...) siamo condotti a postulare una superiore forma di unità, una forma che combini i due aspetti, nessuno dei quali può essere escluso (*KIE*, p. 190).

Queste espressioni sembrano denunciare un'oscillazione destinata a gravare sulla coerenza del pensiero di Bradley. Da una parte, avremmo la tendenza principale e più originale costituita dal principio della Realtà immanente. Secondo questa tendenza, la Realtà assoluta non è né un Ideale né un postulato, ma è il Tutto sempre presente in ogni porzione dell'esperienza finita. Dall'altra, avremmo l'assunzione di una Realtà superiore come "postulato" richiesto dalla necessità d'integrare "i due aspetti" dell'esperienza finita. Ma si tratta davvero di questo? Qual è, propriamente, l'obiettivo di *KIE*? Bradley lo dichiara in modo molto chiaro: non si tratta di "discutere il problema generale del criterio ultimo" (*KIE*, p. 178), ma di stabilire "in che modo (...), nei casi in cui la mia esperienza immediata serve come criterio di verità e di fatto, essa è capace di svolgere un tale compito" (ivi, p. 179). Non si tratta insomma di ridiscutere il problema della Realtà assoluta come Esperienza integrale, alla luce del "criterio definitivo" già stabilito in *Apparenza e realtà*, bensì di porre il problema del criterio di realtà a partire dalla struttura dell'esperienza immediata, per vedere in che modo quest'ultima possa fungere da criterio siffatto. È dunque a partire dall'assunzione dell'esperienza immediata come "criterio" di realtà, che la Realtà assoluta come Esperienza integrale può apparire come "postulato". Definire come postulato il tutto dell'esperienza, allora, non significa determinare lo statuto metafisicamente "ultimo" del Tutto in questione, bensì determinare lo

statuto che il Tutto riceve, *se e nella misura in cui noi assumiamo come "criterio" di realtà il livello puro e semplice dell'esperienza immediata*. Ma per Bradley, il criterio metafisico vero e proprio *non è affatto costituito dall'esperienza immediata*:

io non considero l'esperienza immediata come se fosse il criterio in generale. Non dico che noi in tutti i casi dobbiamo trovare la nostra risposta alla questione della verità e della realtà semplicemente in accordo col contenuto di essa (KIE, p. 179).

Proviamo dunque a riassumere la posizione di Bradley sull'esperienza immediata. L'esperienza immediata è intrascendibile, poiché costituisce lo strato più elementare e originario di manifestazione della realtà. Nella misura in cui costituisce la prova non ulteriormente appellabile di ciò che è reale, l'esperienza immediata non è ulteriormente spiegabile. In essa rimane perciò un nocciolo di irrazionalità che non può essere ricondotto a mediazione da parte della ragione. Ciò che quest'ultima può fare, è delucidare la sua costituzione interna, mostrando la struttura che rinvia l'immediato al di là di sé. In siffatto trascendimento, l'immediato mostra un carattere "ideale", che apre lo spazio all'irruzione del "simbolico", come riferimento dell'immediato a un reale in esso immanente, ma in pari tempo ad esso eccedente. La comprensione di questi aspetti, assumendo l'esperienza immediata come "criterio" di verità e di realtà, può essere fornita solo "postulando" un'unità di tipo più alto rispetto a quella che si presenta nell'esperienza immediata. Ma lo statuto di "postulato" è assunto dal Tutto dell'esperienza solo *a partire dal punto di vista dell'esperienza immediata, e non coincide con il suo statuto metafisico vero e proprio*.

Il fatto che l'esperienza indichi verso un Reale, che però a partire da essa può essere inteso solo alla stregua di "postulato", non significa declassare il significato fondamentale dell'esperienza immediata sotto il profilo metafisico. Tale statuto, al contrario, si trova rafforzato dal fatto che l'immediato non sarà mai pienamente riconducibile a mediazione, *poiché la mediazione si svolge sempre essa stessa all'altezza dell'immediato*,

non può dunque ricomprendere in sé ciò da cui sempre si trova sorretta e anticipata. Di qui l'impossibilità di ridurre il Reale a immediato, ma di qui anche *l'impossibilità di prescindere, per il Reale, dall'immediato*.<sup>76</sup> Solo ciò che viene "sentito" può aspirare ad avere, per me, significato di realtà; solo ciò che, dall'interno di me stesso, deborda i limiti di me stesso, può essere sentito e sperimentato come reale.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> "L'esperienza immediata non è uno stadio, che potrebbe o non potrebbe in qualche momento esserci stato, e che ora avrebbe cessato di esistere. Non è in nessun caso rimossa dalla presenza di un non-io e di una coscienza relazionale (...) Ogni distinzione e relazione poggia ancora su uno sfondo immediato [*immediate background*] di cui noi siamo coscienti [*aware*], ed ogni distinzione e relazione (in quanto esperita) è anche sentita, e sentita in un senso tale da appartenere a una totalità immediata. Così in ogni esperienza noi abbiamo ancora un sentire [*feeling*] che non è un oggetto, e in tutti i nostri momenti l'interezza di ciò che ci capita, per quanto distinta e relazionale, è sentita come compresa all'interno di un'unità che è essa stessa non relazionale" (*KIE*, p. 178). Cfr. ancora ivi, p. 190: "Alla fin fine nulla è reale se non ciò che è sentito, e per me alla fin fine nulla è reale se non ciò che io sento". Russell sostenne, contro Bradley, che una posizione siffatta avrebbe condotto a confondere completamente mondo reale e mondi immaginari. Ma su questa obiezione, che coinvolge lo statuto da attribuire ai giudizi di percezione e, in generale, al "dato immediato", cfr. *infra*, cap. 5, la discussione di Bradley con Russell e Stout.

<sup>77</sup> "Entro la mia esperienza immediata cade tutto ciò di cui in qualche modo sono cosciente [*aware*], almeno nella misura in cui ne sono cosciente (...) Questo mio mondo, di sentire e sentito in uno, non dev'essere detto 'oggettivo', né dev'essere identificato col mio io (...) la mia esperienza immediata cade, come tale, rigorosamente all'interno dei limiti del mio centro finito. Ma di nuovo, concludere da questo che ciò che cade all'interno di questi limiti è meramente me stesso, sarebbe un errore teoricamente rovinoso" (*KIE*, p. 189). Cfr. il finale di *On Truth and Coherence*: "Il mio reale sé personale, che ordina il mio mondo, è in verità inseparabilmente una sola cosa con l'Universo. Dietro e attraverso di me opera la realtà assoluta, in unità con me stesso, e il mondo che mi sta di fronte è in fondo una cosa sola, in sostanza e in potenza, con questa realtà" (*ETR*, p. 218/J, p. 296). Questa posizione risulta decisiva non solo per comprendere l'anti-solipsismo di Bradley, ma anche la sua dottrina della contraddizione: "non esiste una cosa come una mera contraddizione (...) ogni contraddizione implica, in un qualche senso, la congiunzione attuale di ciò che contrasta" (*On Appearance, Error and Contradiction*, in *ETR*, cap. IX, p. 270). La contraddizione viene così a dipendere "da una consapevolezza positiva e immediata [*a positive and an immediate awareness*] all'interno del mio centro finito" (ivi, p. 271).

## 4.6 Un nuovo interlocutore

### 4.6.1 *L'intervento di Dewey*

Nella polemica scaturita dalla pubblicazione di *Pragmatism*, particolare rilevanza assume, ai fini del nostro lavoro, l'intervento di Dewey sul numero di *Mind* del luglio 1907.<sup>78</sup> È uno scritto talmente ricco che qui non potrà essere esaminato se non limitatamente agli aspetti riguardanti le critiche a Bradley e la contropagina di quest'ultimo.

Dewey comincia col riconoscere la funzione dell'opera di Bradley nel passaggio da una filosofia di tipo "intellettualistico" a una filosofia "dell'esperienza". Egli assume come esempio di una filosofia del primo tipo quella di T. H. Green, in particolare per quanto riguarda la sua concezione della realtà come sistema di relazioni, e la sua identificazione delle strutture portanti di questo sistema con le procedure inerenti al nostro modo di pensare. Le relazioni garantiscono alla realtà il suo carattere di sistema integrato e dunque concettualmente comprensibile; la validità conoscitiva dei concetti è garantita dal fatto che le relazioni in essi espresse "costituiscono", nel senso trascendentale dell'apriori kantiano, i rapporti tra gli oggetti effettivamente sussistenti nella realtà.

Bradley avrebbe contribuito a spezzare questa aporetica connessione tra realtà e categorie, ma sarebbe incorso a sua volta in una serie di aporie, dovute al carattere ancora prevalentemente intellettualistico del suo tentativo di superare

<sup>78</sup> J. Dewey, *Reality and the Criterion for the Truth of Ideas*, "Mind", N.S., vol. 16, n. 63 (luglio 1907), pp. 317-342. Il saggio fu poi ristampato, con alcune modifiche per attenuarne il carattere tecnico, in Id., *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, Holt, New York 1910, col titolo *The Intellectualist Criterion for Truth*, pp. 112-153. Hanno focalizzato l'attenzione su di esso Sacchi, *Unità e relazione* cit., pp. 26-29; e R. Rorty, *Dewey fra Hegel e Darwin*, in Id., *Verità e progresso. Scritti filosofici*, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 279 e nota 39. Di Rorty, cfr. anche *La metafisica di Dewey*, in Id., *Conseguenze del pragmatismo*, trad. it. di F. Elefante, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 93-106.

l'intellettualismo. Il superamento dell'intellettualismo si riscontra nel fatto che quello che per Green era un sistema di relazioni perfettamente coerente, e dunque privo di contraddizioni al suo interno, diventa in Bradley un ambito solcato da aporie e contraddizioni irresolubili che, lungi dal soddisfare il nostro intelletto, lo spingono a ricercare qualcosa di nuovo e diverso. Questo declassamento di ciò che per Green significava la "realtà" a mera "apparenza", infatti, costringe a pensare ad un tipo di realtà che non sia più di tipo relazionale, in cui cioè la varietà di esperienze, che nell'ambito dell'apparenza era garantita da una molteplicità di termini e di rapporti, non sia più concepita alla stregua del pensiero "intellettualistico", bensì oltrepassi quest'ultimo verso un tipo di unificazione in cui la connessione tra l'uno e i molti mantenga la differenza nell'unità e affermi l'unità nella differenza, senza più identificare nei "molti" dei meri "termini" di relazioni, e nell'unità il semplice risultato del pensiero "relazionale", in quanto tale finito e contraddittorio.

Abbiamo insistito più volte nel sottolineare che la contraddittorietà del pensiero relazionale non significa, per Bradley, separare astrattamente il piano della realtà da quello dell'apparenza, bensì al contrario affermare l'apparenza come manifestazione della realtà. Se l'apparenza non fosse manifestazione, l'esperienza perderebbe ogni connotato di realtà e si ridurrebbe a mera parvenza. La soluzione di Bradley sarebbe una soluzione di tipo "mistico", che per i motivi già indicati non sembra quella difesa dal nostro autore, visto che essa farebbe perdere all'esperienza ordinaria, cioè relazionale, tutto il suo significato. Al contrario, abbiamo cercato di mostrare come tale significato essa rivesta proprio nella misura in cui se ne riveli e se ne affermi il carattere contraddittorio. Soltanto nella contraddizione che contraddistingue l'apparenza, infatti, è possibile per l'intelletto cogliere la relatività dell'apparenza stessa, e comprendere come proprio in siffatta relatività si manifesti un reale che, per non negare contraddittoriamente il carattere contraddittorio della nostra esperienza di pensiero, non può non essere pensato alla stregua di totalità incontraddittoria. L'Incontraddittorio di Bradley non è un "Ente", non è un Soggetto e non è una So-

stanza: esso è invece quel tutto di cui le nostre esperienze sono già sempre, per così dire, porzioni e ritagli, ma proprio perciò condizionatamente reali e non fittizie. Nella loro parzialità ed astrattezza, infatti, esse sono effettive esperienze di quel Reale incontraddittorio, di quel tutto dell'esperienza senza il quale nulla sarebbe esperito e che, nella misura in cui esso è l'unica realtà che propriamente si esperisce, si esperisce sempre necessariamente in quanto appare, cioè nella forma frammentaria e astratta della nostra esistenza finita. Dalla sua finitezza, quest'ultima riceve il suo significato di realtà: realtà però appunto contraddittoria, ovvero apparente rispetto al tutto che unicamente è Reale, e in virtù del quale le nostre esperienze sono esperienze di realtà.

Abbiamo dovuto ribadire questo aspetto, perché anche l'acuta interpretazione di Dewey sta o cade a seconda che noi accettiamo o meno un'interpretazione dualistica del rapporto (ancora un'espressione impropria!...) tra realtà ed apparenza. Il perno della sua critica, secondo cui l'anti-intellettualismo di Bradley è esso stesso una versione del pensiero intellettualistico, è così enunciato fin dall'inizio del suo articolo:

la concezione filosofica della realtà dev'essere basata interamente su un criterio esclusivamente intellettuale, un criterio che appartiene ed è confinato alla teoria (Dewey, *op. cit.*, p. 317).

Ora, il criterio supremo dell'intelletto è costituito dal principio di non-contraddizione. Come sappiamo, siffatto criterio per giudicare la validità del nostro pensiero è "assoluto", perché risulta a sua volta contraddittorio il tentativo di negarlo. Quest'ultimo, infatti, comunque venisse formulato, si troverebbe immediatamente a presupporlo, vanificando se stesso e confermando, performativamente, il principio che nel suo enunciato esso pretenderebbe di negare. Il pensiero non può insomma sfuggire al "principio più saldo di tutti", ed è proprio perché lo accetta fino in fondo che esso può scoprire le contraddizioni che si annidano al cuore di tutte le sue categorie e operazioni.

Ci troviamo allora di fronte a un bivio: o per questa onni-

presenza della contraddizione noi neghiamo qualunque significato conoscitivo al nostro pensiero, e così facendo neghiamo anche ogni carattere di realtà all'esperienza che conduciamo con esso; oppure cerchiamo una via per comprendere ciò che sperimentiamo in questa esperienza. Nel primo caso, siamo costretti a utilizzare ciò che neghiamo, cioè il pensiero, per dimostrare che esso nulla può dimostrare, e dunque nulla può valere. L'unica via sembra dunque la seconda: poiché tutto ciò che abbiamo è l'esperienza, l'unica vera possibilità è di prendere sul serio l'esperienza stessa, assumendo la realtà di ciò che in essa si manifesta, ed assumendola nel modo in cui si manifesta. Ma il modo in cui l'esperienza si manifesta, tradotto in termini di mero pensiero, e perciò inevitabilmente poveri ed "astratti", è la contraddizione.

La contraddizione è dunque la forma attraverso cui, nel pensiero, noi manifestiamo ed esprimiamo l'esperienza. Ma siffatta espressione, in quanto pensiero, è e si riconosce come essa stessa parte dell'esperienza, cioè come reale, nella misura in cui appunto tale realtà è costituita dal suo essere contraddittoria. Ora, la contraddizione è relazione, e relazione che annulla se stessa ed i suoi termini non appena si coglie e si pronuncia in quanto tale. Com'è dunque possibile attribuire realtà a una realtà siffatta che si annulla? Tale realtà è innegabile, perché parte effettiva dell'esperienza, e in pari tempo tale da negarsi, perché contraddittoria.

Secondo Bradley, solo il pensiero dell'Incontraddittorio come tutto è in grado di trattenere la contraddizione dal suo annullarsi, e dunque tale da salvaguardare il nostro pensiero nel suo carattere effettivo di esperienza, conservando così nel suo statuto di apparenza la contraddizione stessa, in quanto forma generale di espressione dell'esperienza *da parte del pensiero* (quindi come sua figura impoverita, astratta, illanguidita).

Dobbiamo considerare che il pensiero, come ogni altro aspetto dell'esperienza, è sempre compreso nel tutto dell'esperienza stessa, e che, viceversa, questo tutto dell'esperienza è effettivamente esperito sempre soltanto attraverso aspetti determinati ("in quanto" questo o quest'altro), e dunque mai effetti-

vamente come tutto. Ora, se il pensiero è parte dell'esperienza, perché proprio esso dovrebbe essere privo di rapporto con l'esperienza? E se il pensiero è "parte" dell'esperienza, non si capisce perché proprio esso, con gli "strumenti" (per usare un termine caro a Dewey) che gli sono propri, non possa esprimere quella Realtà della cui esperienza partecipa. Come il tutto non sarebbe tale se non partecipasse ad ogni aspetto dell'esperienza finita, così allo stesso modo il pensiero non sarebbe tale, se esso non partecipasse di quel Reale che, in quanto totalità dell'esperienza, rende possibile e sostiene quelle porzioni astratte di essa che costituiscono la varietà e la ricchezza dell'apparenza.

Se il rapporto tra pensiero e realtà è un rapporto di esperienza, e dunque di effettiva partecipazione del pensiero al Reale o, viceversa, di effettiva espressione del Reale da parte del pensiero, non è possibile interpretare la posizione di Bradley in chiave dualistica, come se tra piano della realtà e piano dell'apparenza non ci fosse altra possibile relazione che quella tra essere autentico e sua copia fittizia, tra originale in persona e sua immagine illusoria. Non si tratta del rapporto tra un essere "vero" e la sua "falsa" parvenza, bensì al contrario tra il Tutto (con l'articolo determinativo, perché si tratta dell'unica esperienza all'interno di cui noi effettivamente siamo e viviamo) e le sue parti: intese queste come "esperienza", perché coinvolte in un rapporto di vivente partecipazione al Tutto; ma al tempo stesso come "parti", ovvero come sue espressioni determinate e, come tali, finite. Quindi, come ogni altra forma dell'esperienza, anche il pensiero esprime in sé l'aspetto per cui è *esperienza*, cioè partecipazione espressiva al tutto di cui fa parte, ma in pari tempo esperienza *determinata*, e dunque inevitabilmente astratta.

Ora, tale astrazione si esprime, nel pensiero, proprio nel suo non poter oltrepassare il "criterio" della non-contraddizione. Questa è la struttura determinata a cui l'esperienza del pensiero è vincolata, e questo è ciò, d'altra parte, che lo stesso Dewey – come James – riconosce esplicitamente. Ciò che invece Dewey non è disposto a riconoscere è la dimensione di partecipazione che il pensiero, per Bradley, possiede proprio nella



misura in cui esso è concreta esperienza del Reale. Ma proprio per essere tale esperienza il pensiero non può non determinarsi e dunque non riconoscersi, in quanto contraddittorio, come apparenza. La realtà di quest'ultima è data appunto dal recare ad espressione, nella forma dell'autocontraddittorietà che caratterizza ogni determinato, quell'Incontraddittorio come Tutto il quale fa sì che il determinato sia tale, ovvero reale, in quanto momento astratto e dunque senz'altro contraddittorio, ma non per questo fittizio o illusorio.

Nel pensiero la verità si enuncia attraverso questo rapporto tra carattere del determinato come necessariamente contraddittorio, e carattere del Reale come totalità necessariamente incontraddittoria, dalla quale siffatto determinato, per configurarsi come determinato, si astrae e parzialmente si separa. Se si nega carattere di verità ad un tale rapporto tra l'apparenza, come realtà concreta della contraddizione, e il Reale come totalità incontraddittoria immanente nel pensiero, è inevitabile rimproverare a Bradley un'aporia come la seguente:

La Realtà è una 'esperienza assoluta' in cui l'aspetto intellettuale in quanto tale è semplicemente un momento trasfigurato; e tuttavia, col metodo filosofico, questa realtà è attinta enfatizzando esclusivamente l'aspetto intellettuale dell'esperienza presente, ed escludendo sistematicamente proprio i caratteri emozionali, volizionali su cui si insiste per quanto riguarda il contenuto (Dewey, *op. cit.*, p. 318).

Ma nell'ottica del pensatore inglese non si capisce perché, una volta ammesso il carattere "parziale" dell'attività intellettuale di cui il pensiero è un'espressione, si debba negare alla filosofia la possibilità di esprimere, con la "povertà" e l'astrattezza dei suoi mezzi, la Realtà senza di cui la filosofia non potrebbe pensare in modo coerente la sua stessa esperienza di pensiero. Affermare che la coerenza come rispetto del "criterio" di non-contraddizione abbia un significato puramente "formale", tale cioè da non implicare nulla rispetto ai contenuti della "realtà", significa negare al pensiero lo statuto che Bradley gli assegna, di essere esperienza di realtà, e di essere esperienza *parziale* di

siffatta realtà. Vedremo che cosa Bradley imputerà alla *pars construens* del saggio di Dewey.<sup>79</sup> Ma è evidente che qui, intanto, si gioca la portata decisiva del pensiero di Bradley in rapporto allo statuto che esso riveste come conoscenza della realtà. Il pensiero deve rispettare la non-contraddizione, e per rispettare questa, deve presupporre una totalità incontraddittoria, che renda il pensiero della contraddizione razionalmente concepibile. L'obiezione di Dewey è: non resta questo ragionamento un ragionamento tutto interno alla sfera del pensiero? E una volta riconosciuta la sfera del pensiero come inevitabilmente contraddittoria, non soggiace anche questo rapporto tra contraddizione come apparenza e Incontraddittorio come realtà alla contraddizione che attraversa tutta la sfera del pensiero? In questo caso, la contraddizione starebbe appunto nel pretendere di attribuire validità generale, in rapporto alla totalità della Reale, a un'argomentazione che, in quanto frutto puro e semplice dell'attività separata, e dunque astratta, del pensiero, non può valere che all'interno del pensiero stesso, e dunque non può assumere alcun significato effettivo in rapporto alla sfera complessiva della realtà. La pretesa di attribuire a quest'ultima il carattere di una totalità incontraddittoria e pienamente coerente, all'interno della quale tutti gli aspetti dell'apparenza sarebbero mantenuti in forma metarelazionale, e dunque trasfigurati in un'armonia senza più contraddizione, è un passaggio illecito, e non fa che riprodurre il procedimento tipico della teologia scolastica, quando cercava di dimostrare l'esistenza di Dio a partire dalla definizione del suo concetto:

<sup>79</sup> "L'obiettivo positivo di questo contributo (...) è di mostrare l'interpretazione da assegnare alle idee di inconsistenza, armonia, ecc. rispetto al pensiero, quando quest'ultimo non è isolato, ma preso nella sua natura, posto e operazioni all'interno dell'esperienza": le difficoltà irreparabili in cui è incorso il tentativo di Bradley, infatti, sembrano indicare come frutto di "saggezza cambiare il punto di vista, l'ipotesi sottostante, e vedere che cosa avviene del suo lavoro e del criterio per la buona riuscita di questo lavoro, quando il pensiero è considerato come utile [*serviceable*], e dunque come organicamente collegato agli altri modi della pratica" (ivi, p. 326).

Il nocciolo dell'argomento è che poiché il pensiero richiede auto-consistenza, la realtà assoluta dev'essere qualcosa in cui tutte le discrepanze, deficienze, punti morti, ecc. dell'esperienza attuale si trovano incorporati in perfetta unità. L'argomento è dalla consistenza formale del pensiero alla consistenza materiale di tutti i costituenti della realtà (...) Il perno dell'argomento è, naturalmente, il vecchio argomento ontologico (...) (ivi, p. 328).

Ora, poiché lo *standard* in base a cui la realtà è intesa come totalità pienamente coerente e auto-consistente è lo *standard* proprio del pensiero, non solo si attribuisce a un aspetto parziale e puramente apparente dell'esperienza una funzione totalizzante in rapporto alla natura complessiva della realtà (*aporia materiale*); non solo si contraddice la natura auto-contraddittoria del pensiero, poiché si rende contraddittoriamente incontraddittorio lo *standard* valido per il pensiero stesso, attribuendo piena consistenza al principio di non-contraddizione (*aporia formale*); ma derivando in tal modo dallo *standard* specifico del pensiero teoretico conclusioni valide per la realtà nel suo complesso, si denuncia il carattere ancora pienamente intellettualistico della filosofia di Bradley:

L'intellettualismo della filosofia di Mr. Bradley è ben rappresentato dall'enunciato secondo cui è "il criterio [*standard*] teoretico che garantisce che la realtà è un sistema auto-consistente" (...) Il punto in questione (...) è l'uso di un criterio [*criterion*] strettamente teoretico come base per ascrivere in modo garantito un certo carattere alla realtà (ivi, p. 324).

Anche nelle formulazioni in cui Bradley sembra maggiormente avvicinarsi ad una posizione pragmatista, egli in realtà sconta la convinzione che sussista un'autonomia irriducibile del momento teoretico. Dewey cita i passaggi da noi riportati più sopra dal cap. XIV di *Apparenza e realtà*,<sup>80</sup> in cui Bradley deter-

<sup>80</sup> Cfr. *supra* in questo capitolo, p. 185; il brano è riportato in Dewey, *op. cit.*, p. 329.

mina il significato dello stesso principio di non-contraddizione in rapporto al suo carattere operativo, legato alla necessità di risolvere difficoltà che rendono “insoddisfacente” il rapporto dell’uomo con la sua esperienza, e spingono dunque ad una riorganizzazione complessiva dei nostri paradigmi di pensiero. In questo carattere di orientamento e indicazione per il nostro “comportamento”, che gli assiomi “teoretici” rivestono anche secondo Bradley, Dewey scorge una formulazione pragmatista “che difficilmente potrebbe essere migliorata”, se non fosse per il fatto che Bradley limita la portata di questo tipo di operazioni alla dimensione puramente teoretica, l’autonomia della quale viene scambiata da Dewey con una radicale *separazione dalla prassi*.<sup>81</sup>

Da qui derivano tutte le aporie interne alla posizione del pensatore di Oxford, e la sua collocazione intermedia sul piano storico-filosofico. Abbiamo visto come, per Dewey, Bradley rappresenti una prima importante rottura con la concezione dell’intellettualismo precedentemente dominante, del quale la filosofia di Green era un esempio particolarmente significativo. Abbiamo anche visto, però, in che senso lo stesso Bradley non riesca a sottrarsi alla presa dell’intellettualismo. La collocazione della sua filosofia, all’interno del movimento di pensiero in corso, va dunque intesa, secondo Dewey, come un momento di passaggio, come un tentativo che si ferma a mezza strada, e che proprio da questo restare in sospeso tra un atteggiamento razionalistico, che non condivide più, e una disposizione autenticamente empirica e pragmatista, che non assume ancora, riceve tutta la sua portata innovativa, e in pari tempo tutti i limiti che ancora lo trattengono entro i confini di una tradizione in procinto di scomparire:

<sup>81</sup> “Il presupposto mai messo in questione di Mr. Bradley è che il pensiero sia una tale attività completamente separata (...) che dire che esso ha autonomia sia dire che esso, e il suo criterio, non hanno nulla a che fare con altre attività; che esso è ‘indipendente’, riguardo al suo criterio, in un modo che esclude interdipendenza quanto a funzione e risultato” (ivi, p. 330).

la tesi che desidero sostenere è che l'Assoluta Esperienza di Mr. Bradley, basandosi in definitiva su una concezione razionalistica del criterio di verità, è una temporanea stazione intermedia [*half-way house*] in cui i viaggiatori dal territorio dell'epistemologia kantiana possono temporaneamente appartarsi nel loro viaggio verso la terra di una filosofia dell'esperienza ordinaria [*every-day experience*] (ivi, p. 318).

A questa titubanza nei confronti dell'esperienza "di ogni giorno", espressione di una ritrosia, e forse di un timore, ad abbandonare completamente l'ancoraggio nell'Assoluto, corrisponde l'*ambiguità* di fondo che contraddistingue tutti i concetti portanti della filosofia di Bradley, dalla nozione di esperienza (ora quella ordinaria basata sulla percezione del mondo empirico, ora quella "assoluta" intesa come realtà onnicomprensiva e pienamente coerente con se stessa), a quelle – su cui Dewey si sofferma esplicitamente – di "assoluto" e di "realtà". Per quanto riguarda il termine "assoluto", infatti, l'ambiguità dipende dal fatto che lo *standard* della non-contraddizione viene inteso ora come "assoluto" *per il pensiero*, ora come assoluto *in sé*.<sup>82</sup> Ma ancora più importante, sul piano metafisico, è l'aporia che investe gli aspetti *materiali* della dottrina di Bradley, nella misura in cui un'analogia ambiguità viene a contraddistinguere la nozione di "realtà", che ora "si presenta come un Assoluto", e ora "si presenta come 'la nostra esperienza'".<sup>83</sup>

<sup>82</sup> "Sembra esserci motivo di supporre che tutto l'argomento ruoti su un'ambiguità nell'uso della parola 'assoluto'" (ivi, p. 322). È l'aporia *formale*, che riguarda l'estensione della validità che Bradley attribuisce al "criterio" del pensiero. Dire che esso è "assoluto", infatti, significa in un primo senso "nient'altro che il pensiero ha un certo principio, una certa legge che gli sono propri" (*ibid.*), ma al tempo stesso significa anche che tale criterio è "assoluto nel senso di descrivere una realtà che per la sua natura effettiva è totalmente contraddistinta dall'apparenza" (ivi, p. 323).

<sup>83</sup> Ivi, p. 324. A questo proposito, Dewey parla di una "*Jekyll [sic] -Hyde conception of reality*" (*ibid.*).

#### 4.6.2 *La replica di Bradley*

Forse non senza qualche intenzione parodistica, Bradley intitolò *On the Ambiguity of Pragmatism* l'articolo con cui partecipò alla discussione del libro di James, *Pragmatism*.<sup>84</sup> Troppo trasparente, infatti, perché possa essere casuale è il riferimento alle imputazioni di ambiguità che alla sua posizione erano state mosse nell'articolo di Dewey che abbiamo appena finito di commentare. Non può sorprendere allora che, in questo testo, Bradley affronti la discussione del libro di James insieme a quella del saggio di Dewey. Ma su quest'ultimo punto, il lettore resterà parzialmente deluso. Non soltanto infatti Bradley rifiuta di discutere direttamente le critiche che Dewey gli aveva mosso, e che avrebbero meritato una considerazione tutt'altro che peregrina. Egli rimanda ad un'occasione futura;<sup>85</sup> ma quando seguiamo il rinvio che lo stesso Bradley suggerisce in *ETR*, ci troviamo di fronte a una nuova elusione, che risulta piuttosto sconcertante.<sup>86</sup> Sicuramente Bradley non amava la polemica fine

<sup>84</sup> Cfr. *supra* in questo stesso capitolo, § 4.1 e nota 46.

<sup>85</sup> "Penso che sia molto meglio rimandare qualunque cosa io abbia da dire a un'altra occasione" (*ETR*, p. 142).

<sup>86</sup> Al cap. IX, infatti, troviamo scritto: "Sarei contento di mantenere qui una sorta di promessa, e di discutere gli argomenti presentati dal prof. Dewey nel n. 63 di *Mind*, ma non trovo che ciò sia possibile. Di qualsiasi obiezione basata sull'antitesi di 'formale' e 'materiale', ovviamente, non posso occuparmi finché il prof. Dewey non viene in mio aiuto dicendo con chiarezza quale significato debba essere dato a questi termini ambigui" (*ETR*, p. 254, nota). Abbiamo cercato di mostrare come il senso che questi termini assumono nella critica di Dewey sia del tutto perspicuo e circostanziato. Ma Bradley prosegue: "E poiché l'idea che la verità ci fa sprofondare in contraddizioni è, per il prof. Dewey, del tutto inconsistente con l'idea che essa ci indica anche una meta sopra e al di là di esse, e realizza anche questa meta progressivamente, benché sempre imperfettamente – e poiché, d'altra parte, tutto questo per me è consistente, ed è stato sostenuto e offerto al lettore come consistente e vero – non c'è davvero nulla da discutere da parte mia, e null'altro da dire se non lasciare la questione al lettore" (*ibid.*). Bradley ritiene evidentemente che tutti gli argomenti siano stati presentati da entrambe le parti, e che dunque la discussione esplicita delle critiche di Dewey avrebbe rivestito un significato meramente polemico e privo di rilevanza filosofica. Non si risparmia però un'ultima stoccata, riguardante la mancanza di un approfondimento adeguato

a se stessa; d'altra parte, oltre a una buona dose d'ironia, nello schivare gli argomenti dell'avversario va letta anche la convinzione di una loro sostanziale inconsistenza, che il lettore avrebbe facilmente rilevato qualora avesse esattamente compreso la natura delle posizioni in gioco.

Più che difendere direttamente la sua dottrina, quindi, Bradley sceglie la via indiretta della critica alla dottrina dell'avversario, nella quale, secondo uno stile che dovremmo ormai conoscere, molte argomentazioni sono appena accennate, e talvolta i problemi vengono più sfiorati che sviluppati. Ancora una volta ironicamente Bradley si chiede se egli stesso non debba considerarsi un pragmatista, visto che fin dai *Principles of Logic* aveva sostenuto

che la teoria trae la sua origine da una collisione pratica, e (...) implica una mancanza teoretica e la sua soddisfazione. Ed è ovvio che, se il Pragmatismo non significa nulla più di questo, io (...) sono pragmatista da molti anni (...) (*ETR*, p. 134).

Vista la improbabilità che la concezione del pragmatismo, per Dewey, sia riconducibile a una definizione così generica, Bradley esamina quello che gli sembra il nocciolo della concezione del pensatore americano, e cioè l'idea che "la teoria è soltanto uno strumento" (*ibid.*). È un'osservazione importante, perché segna l'interpretazione che Bradley fornisce delle posizioni interne al movimento pragmatista, marcando in particolare la differenza che contraddistingue la dottrina di Dewey rispetto a quella di James. Per Bradley, infatti, il Pragmatismo designa genericamente un movimento che è tenuto assieme più da un insieme confuso di aspirazioni al rinnovamento e ambizioni di novità, che non dalla chiara definizione di una piattaforma teorica esplicitamente condivisa. In particolare, all'epoca della pubblicazione di *ETR*, Bradley ritiene che la posizione

dei "primi principi", caratteristica tipica secondo lui di tutti gli esponenti del pragmatismo, James in testa: "Ma sono pronto ad ammettere che, benché raramente legga senza piacere qualcosa scritto dal prof. Dewey, quando si arriva ai primi principi, raramente riesco a capirlo" (*ibid.*).

di James non sia più definibile come coerentemente “pragmatista”, nella misura in cui sembra riconoscere alla “teoria” un significato indipendente dalle conseguenze “pratiche” direttamente o indirettamente ricavabili da essa. Al contrario, secondo lui la posizione di Dewey è rimasta coerentemente pragmatista, accentuando la dipendenza della teoria dalla pratica, e riconducendo il significato della prima al suo essere “a servizio” della seconda. Ciò che però non cambia, nella valutazione di Bradley, è il fatto che né James né Dewey riescono a fornire una descrizione chiaramente definita di ciò che intendono con “pratica”.

È la linea che conosciamo dal saggio *On Truth and Practice*, e che ora troviamo confermata nelle critiche alla posizione di Dewey.<sup>87</sup> Dopo aver denunciato il fatto che il pragmatismo di Dewey resta incompleto, perché non chiarisce quale sia il “fine” rispetto a cui la teoria dovrebbe essere lo “strumento”, egli sostiene che la nozione di “pratica” è attraversata da una fondamentale *ambiguità*, rovesciando così sul filosofo americano quella stessa imputazione che quest’ultimo aveva impiegato per contestare le nozioni bradleyane di “realtà” e di “assoluto”. In un primo senso, Dewey definisce “pratico” come equivalente a “cambiamento regolato” in determinati valori che hanno caratterizzato la nostra esperienza e che trovano in essa la loro giustificazione.<sup>88</sup> Secondo Bradley, questa definizione però è talmente larga da comprendere tutti gli aspetti dell’esperienza umana, e dunque tale da non poter escludere dall’ambito “pratico” neppure l’attività “teoretica” più speculativa e lontana da qualunque utilità di tipo “strumentale”.<sup>89</sup> Ecco perché Dewey

<sup>87</sup> “(...) chiediamoci che cosa s’intende per natura pratica del pensiero e della verità. Fatemi dire subito che non sono riuscito a capire, ne sono certo, che cosa significhi ‘pratico’ per il prof. Dewey” (*ETR*, p. 135). Alla questione, in realtà, Dewey aveva cercato di apportare i suoi chiarimenti nell’articolo *What Does Pragmatism Mean by Practical?*, “*Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*”, vol. 5, n. 4 (13 febr. 1908), pp. 85-99. Si tratta di un’ampia discussione del libro *Pragmatism* di James.

<sup>88</sup> “By practical I mean only regulated change in experienced values” (Dewey, *Reality* cit., p. 328, nota 1, cit. in *ETR*, p. 135, nota 2).

<sup>89</sup> “Come può escludere una siffatta definizione l’esistenza di un’attività e di una pratica puramente teoretiche? (...) In questo senso, il pragmatismo con-



è costretto, sia pure “inconsapevolmente”, a passare da questo senso troppo largo ad un senso diverso e più ristretto, in cui “pratico” si trasforma nel concetto, consueto e banale, di tutto ciò che si contrappone al teoretico.<sup>90</sup> In questo secondo senso, non si capisce più in che cosa dovrebbe consistere la novità del pragmatismo. Ma soprattutto, sarebbe possibile opporre a questa concezione una serie di obiezioni non semplicemente di tipo logico, ma anche di tipo “empirico”. Posto che la concezione generale sia quella secondo cui “un’idea è vera solo nella misura in cui sfocia in un comportamento”,<sup>91</sup> infatti, sembra esistere un’ampia gamma di idee, concetti, teorie che vengono considerate nel loro valore di verità senza che abbiano alcun rapporto con i nostri comportamenti “pratici”; inoltre, nella riflessione su problemi astratti, emerge una passione per la teoria che evidentemente, in quanto soddisfazione di un’esigenza e di un bisogno umani, non può essere esclusa dall’ambito pratico, cosicché, proprio per rendere giustizia ai “fatti” dell’esperienza, siamo costretti ad ammettere l’esistenza di una “pratica” che sia in se stessa “essenzialmente teoretica”.<sup>92</sup>

A questo punto, Bradley tenta d’immaginare quali possibili risposte potrebbero venire da parte di Dewey. La discussione si sposta direttamente sul terreno dei principi, e si distacca dall’argomentazione presentata da Dewey nel suo saggio. Una

corda addirittura con un intellettualismo estremo e unilaterale, nella misura in cui quest’ultimo afferma un bisogno e un’attività intellettuali” (*ETR*, p. 135, nota 2). La paradossale concordanza tra pragmatismo e intellettualismo era già stata osservata, da Bradley, nel caso di James; qui si aggiunge la sfumatura ironica per cui l’intellettualismo che Dewey aveva rimproverato a Bradley risulterebbe giustificato proprio in virtù della posizione di Dewey.

<sup>90</sup> In questo senso Bradley legge l’esempio che Dewey fornisce in *op. cit.*, p. 335, dove la “verità di un’idea meccanica” veniva considerata “inseparabile dalla costruzione di un modello funzionante” (cfr. *ETR*, p. 135, nota 2). Un altro punto toccato in questa nota riguarda il fatto che in taluni passaggi Dewey sembra attribuire a Bradley la teoria delle *floating ideas*, che quest’ultimo aveva sostenuto nella prima edizione dei *Principles of Logic*, ma aveva in seguito abbandonato (cfr. *ETR*, cap. III, e *infra*, il sesto capitolo).

<sup>91</sup> “But an idea, it appears, is true only so far as it issues in behaviour” (*ETR*, p. 135).

<sup>92</sup> Per queste due obiezioni, cfr. *ETR*, pp. 136-137.

prima risposta, che però certamente Dewey non accetterebbe, consiste nell'identificare la verità con il comportamento non tanto dell'uomo, quanto dell'idea in questione. Sono gli effetti che l'idea esercita su di me quando io l'accetto e la seguo che determinerebbero la sua verità. In questo modo, la verità dell'idea sarebbe svincolata dalla sua dipendenza dagli aspetti psicologici del mio essere individuale, e al tempo stesso resterebbe vincolata alle conseguenze pratiche che essa provocherebbe sul mio comportamento e sulla realtà circostante. Ma Bradley ritiene, a ragione, che difficilmente un pragmatista potrebbe riconoscere all'idea un'autonomia ontologica di questo tipo, e dunque formula un secondo tipo di risposta, centrata non più sugli effetti "reali" o attuali dell'idea, bensì sui suoi effetti "possibili". In altri termini, l'efficacia dell'idea sul comportamento non andrebbe valutata in rapporto agli effetti immediati che da essa scaturiscono, bensì in rapporto a un orizzonte temporale più esteso ("alla lunga distanza", secondo l'espressione di James). L'introduzione della categoria del possibile, che amplia la dimensione temporale di efficacia dell'idea dal presente immediato a un futuro più o meno indeterminato, serve ai pragmatisti per allentare il rapporto immediato tra la verità di un'idea e le sue conseguenze pratiche. Così, se la prima obiezione insisteva sul fatto che non sembra esserci un legame necessario fra la verità di una teoria astratta e le conseguenze che essa produce in termini di effettivo comportamento, ora il pragmatista potrebbe rispondere che tale legame non appare nel presente immediato, bensì apparirà, se l'idea è vera, "alla lunga distanza". Ma anche questa risposta risulta difficilmente accettabile. Il punto in questione, infatti, riguardava l'esperienza nella sua realtà attuale. Introdurre il possibile significa, secondo Bradley, identificare in modo surrettizio presente e futuro, e dunque costruire un'argomentazione circolare basata sulla definizione di un concetto di realtà *ad hoc*, per legittimare retroattivamente l'identificazione tra verità ed efficacia.<sup>93</sup>

<sup>93</sup> Cfr. per quanto precede *ETR*, pp. 137-138.

Confutata la posizione secondo cui la verità dell'idea coinciderebbe con gli effetti da essa prodotti sul piano del comportamento esterno, Bradley procede a verificare la tenuta di un'ipotesi ulteriore, sostituendo ai cambiamenti indotti sulla realtà esterna gli effetti "interni" dell'idea sul soggetto che pensa. La risposta di Bradley non si discosta dalle linee già tracciate in *TP*. Come Dewey aveva insistito su di un'ambiguità presente nella concezione del giudizio come "atto", ambiguità che avrebbe reso impossibile giustificare la validità logica del giudizio in modo indipendente dai processi psicologici in corso nel soggetto che giudica,<sup>94</sup> così ora Bradley rovescia l'accusa sul suo critico, sostenendo che il pensiero è certamente un "atto" compiuto da un soggetto, il quale dunque subisce un'"alterazione psichica" rispetto al suo stato precedente, ma difficilmente potremmo sostenere che il significato del pensiero consista in questo tipo di modificazione psicologica. Poiché Dewey aveva criticato la teoria del giudizio di Bradley, sostenendo che essa forniva un'interpretazione del giudizio in chiave psicologista, egli dovrebbe condividere il rifiuto della riduzione della verità ad "evento psichico". Ma allora, tanto più egli dovrebbe essere d'accordo nell'accettare una definizione della verità come qualificazione "ideale" della realtà.

Sappiamo come, per Bradley, pensare implichi la formulazione di giudizi che assumono a loro "soggetto" una porzione determinata di realtà, in riferimento alla quale avviene l'attribuzione di determinate "qualificazioni" in veste di predicati. Il carattere "ideale" di questa operazione sta nel fatto che noi operiamo sul piano "astratto" della determinazione di termini e relazioni, che ci fanno conoscere la realtà solo nella misura in cui la trasformano in un prodotto della nostra attività intellettuale. Per questo, in senso strettamente logico, il soggetto di ogni giudizio è sempre il Reale come tutto, mentre il nesso tra soggetto e predicato istituito dal giudizio è la qualificazione "ideale" o, se preferiamo, il "predicato" concettuale attraverso

<sup>94</sup> Cfr. Dewey, *op. cit.*, p. 319, nota 1.

cui il Reale è espresso dal pensiero, e così trasformato in Apparenza. “Ideale” insomma ha il significato sia di essere prodotto dall’attività intellettuale, sia di presentare solamente un lato “astratto”, e perciò intimamente contraddittorio, di quel tutto che per Bradley costituisce il Reale in senso proprio.

Se l’interpretazione della verità come qualificazione “ideale” della realtà fosse la tesi propugnata dal pragmatista, è evidente che Bradley non avrebbe nulla da obiettare, salvo focalizzare l’attenzione sul termine “atto” per eliminare le “ambiguità” che anch’esso presenta. Infatti, se il nocciolo della verità sta nel fatto che l’idea giunge a “fondersi” pienamente (*to coalesce with*) col nostro mondo, per giustificare un tale processo non sembra affatto necessario immaginare un qualche “atto” da parte nostra. Quando ciò accade, anche dal punto di vista dell’esperienza ordinaria sembra sufficiente ipotizzare “qualcosa come una passiva accettazione dell’idea”.<sup>95</sup> Quanto all’introduzione del futuro per sostenere che la verità dell’idea sarà comunque destinata, una volta o l’altra, a tradursi in “comportamento” efficace, abbiamo già visto che tale rimedio non funziona, e dunque anche il pragmatista dovrebbe rassegnarsi ad ammettere la relativa autonomia della sfera teoretica rispetto alle conseguenze che da essa potranno eventualmente scaturire sul piano “pratico”.<sup>96</sup>

Quest’ultimo punto appare particolarmente rilevante, perché viene argomentato da Bradley secondo modalità per lui inconsuete. Egli infatti procede dalla situazione “pragmatica” della discussione che si sta svolgendo tra lui e Dewey, e dunque assume come punto di partenza metodologico l’esperienza in atto della discussione. È come se volesse porsi sul terreno rivendicato dai pragmatisti come l’unico appropriato, quello dell’esperienza ordinaria ed attuale. Ora, in che senso vi è un disaccordo tra Bradley e Dewey? Nel senso che ambedue conducono stili di esistenza totalmente disparati, perché la loro *teoria* della verità risulta così diversa? E una volta che la decisione sulla

<sup>95</sup> *ETR*, p. 138.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 139.

natura della verità venisse presa a favore dell'uno o dell'altro, in che senso ciò avrebbe a che fare con conseguenze "pratiche" sul comportamento di entrambi? Se per assurdo Bradley avesse accettato come vera la dottrina di Dewey, ma ciò non avesse comportato alcun tipo cambiamento nel suo stile di vita, dovremmo dire per questo che essa non sarebbe stata considerata vera, o sarebbe stata più vera nel caso in cui invece avesse prodotto determinate "conseguenze"? Rifugiarsi nel dire che ciò avrebbe comportato delle "alterazioni" nella condizione psicologica di Bradley, come sappiamo, non costituisce affatto una soluzione, proprio perché non si tratta di spiegare il prodursi di questo o quel giudizio come "evento psichico", ma di chiarire in che cosa questo giudizio sia "vero" o "falso".<sup>97</sup>

A partire dai risultati di questa riflessione sulla situazione pragmaticamente presente in una discussione filosofica, Bradley porta un ultimo colpo alla teoria delle conseguenze pratiche "alla lunga distanza". Dire che una teoria che sia vera dovrà comunque produrre delle buone conseguenze, significa attribuire adesso a questa affermazione un valore di verità, che viene contraddetto dal fatto che la sua verifica è demandata a un momento diverso da quello in cui viene attualmente pronunciata. Per essere vera dev'essere falsa, cioè dovrebbe ammettere, almeno nel suo caso, la possibilità di una verità teoreticamente indipendente dalle conseguenze che ne scaturiscono, visto che queste, per ipotesi, non sono ancora realmente presenti. Oltre a contraddire ciò che la nostra esperienza attesta effettivamente, entrando in conflitto col criterio pragmatista di commisurazione della verità ai "fatti" dell'esperienza, una tale affermazione si avvolge dunque in aporie logicamente insuperabili.<sup>98</sup>

Ma forse per Bradley le conseguenze di questa dottrina sono ancora più negative dal punto di vista etico. Negare au-

<sup>97</sup> "(...) la questione *non* è se con un giudizio o una credenza ci *sia* in me un cambiamento psichico. La questione è che cosa abbiamo da dire su questo evento psichico, e come dev'essere qualificato altrimenti, in modo che esso non sia meramente un evento psichico, ma sia specificamente una credenza e un giudizio vero o falso" (ivi, p. 140).

<sup>98</sup> Cfr. *ibid.*

tonomia alla ricerca disinteressata della verità, così come valore indipendente alla coltivazione e al godimento delle belle arti, significa per lui, non senza qualche esagerazione, “violare i fatti e minacciare di mutilazione il nostro umano ideale”.<sup>99</sup>

<sup>99</sup> Ivi, p. 141.

## 5. Russell, Bradley e la teoria monistica della verità

Il saggio di Bradley *On Truth and Coherence* rappresenta la risposta del filosofo inglese alle critiche mosse alla concezione monistica della verità da parte di Russell e di Stout. Entrambi infatti prendono lo spunto dal libro di Joachim *The Nature of Truth*, ma il loro obiettivo principale è quello di colpire, con le obiezioni a Joachim, la posizione monista nel suo complesso, e in particolare il pensiero di colui che ne era considerato unanimemente l'ispiratore ed esponente principale. Prenderemo dunque in esame gli articoli di Russell e di Stout, e sullo sfondo delle obiezioni formulate da questi autori, cercheremo di comprendere la risposta di Bradley. Come vedremo, del resto, anche in questo caso il significato del saggio va oltre l'occasione polemica che ne ha provocato la stesura, poiché costituisce un'ulteriore articolazione della posizione teoretica di Bradley, rivestendo dunque un significato filosofico relativamente indipendente dal contesto in cui è sorto, anche se solo a partire dalla conoscenza del contesto tale significato può essere adeguatamente inteso. Proprio per il carattere teoretico della discussione di cui ci occupiamo, è superfluo notare come l'indagine storica che stiamo conducendo non potrà esimersi dalla valutazione filosofica delle argomentazioni apportate da entrambe le parti.

## 5.1 Le obiezioni di Russell alla teoria monistica

Russell presenta le sue obiezioni alla posizione monista in due articoli, pubblicati a breve distanza di tempo, il primo su *Mind*,<sup>1</sup> il secondo sui *Proceedings of the Aristotelian Society*.<sup>2</sup> Mentre l'articolo su *Mind* è soprattutto di carattere polemico nei confronti del libro di Joachim, il secondo presenta una serie di argomentazioni serrate e brillanti, che attraverso gli attacchi a Joachim intendono mostrare l'insostenibilità della teoria idealistica nel suo complesso. Nelle prime due sezioni dell'articolo, che Russell ristampò nei suoi *Philosophical Essays* con il titolo *The Monistic Theory of Truth*,<sup>3</sup> non può dunque stupire se la prima sezione presenta soltanto citazioni da Joachim, mentre la seconda estende in modo esplicito la portata della critica alle posizioni sostenute da Bradley in *Apparenza e realtà*.

Le obiezioni che Russell presenta nella prima parte sono sei, anche se alla fine della sezione egli le riduce a quattro. Vediamo di riassumerle, cercando di rispettare lo stile asciutto e conciso del loro autore.

Le prime due riguardano la contraddizione in cui il sostenitore della teoria monistica si avvolge, nel momento in cui sostiene la sua tesi sul carattere parzialmente falso di ogni proposizione particolare. Nella lettura di Russell, la teoria monisti-

<sup>1</sup> Cfr. B. Russell, *The Nature of Truth*, "Mind", N.S., vol. 15, n. 60 (ott. 1906), pp. 528-533 (trad. it. *La natura della verità*, in J, pp. 187-194).

<sup>2</sup> Id., *On the Nature of Truth*, "Proceedings of the Aristotelian Society", n. 7 (1906/07), pp. 28-49. Sui rapporti tra Joachim e Russell, cfr. l'epistolario pubblicato da J. Connelly e P. Rabin, *The Correspondence between Bertrand Russell and Harold Joachim*, "Bradley Studies", vol. 2, n. 2 (1996), pp. 131-160; e N. Griffin, *Bertrand Russell and Harold Joachim*, intervento tenuto al Colloquio internazionale di Clermont-Ferrand (8-9 giugno 2006), di prossima pubblicazione (cfr. *supra*, cap. 3, nota 32). Ma all'interno di un affresco di più ampia portata, cfr. anche le limpide osservazioni di J.A. Coffa, *The semantic tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*, a cura di L. Wessels, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 94-98.

<sup>3</sup> Id., *Philosophical Essays*, Green and Co., London-New York 1910, rist. Routledge, London-New York 1994, pp. 131-146; trad. it. *La teoria monistica della verità*, in *Filosofia e scienza*, a cura di B. Widmar, Roma 1981, pp. 163-182.



ca sostiene che solo la totalità dell'esperienza può essere considerata autenticamente vera. Dunque, solo una proposizione che esprimesse adeguatamente questa totalità potrebbe essere assolutamente vera. Ma poiché una tale verità, per enunciarsi in una proposizione, sarebbe costretta a enunciarsi in maniera parziale, ecco che anche la proposizione in questione, in quanto particolare, contraddirebbe il contenuto esplicito del suo enunciato e dimostrerebbe l'impossibilità dell'assunto. Poiché dunque non è possibile da parte di alcuna proposizione esprimere totalmente la verità del tutto, ognuna di esse è condannata dalla sua stessa parzialità ad essere vera solo parzialmente. Ma essendo vera solo parzialmente, ciò comporta che essa debba essere considerata, allo stesso tempo, anche parzialmente falsa. Ora, essendo ogni proposizione parzialmente falsa, parzialmente falsa sarà anche la proposizione che enuncia la falsità parziale di ogni proposizione particolare. La teoria monistica, nel momento in cui accetta di enunciarsi nel linguaggio – cosa che non può mancare di fare, pena la rinuncia al suo statuto di teoria – contraddice dunque immediatamente la sua pretesa di verità, e soggiace a un paradosso da cui non è in grado di uscire. O meglio: secondo Russell, sarebbe possibile uscire dal paradosso assumendo in tutta franchezza una posizione di tipo scettico, quale potrebbe venire espressa da una proposizione del tipo: "Nessuna verità parziale è totalmente vera"<sup>4</sup>: ma non è possibile immaginare che una simile soluzione sarebbe gradita agli autori di cui Russell si sta occupando.

A questa auto-contraddittorietà dell'affermazione secondo cui nessuna verità parziale è totalmente vera, si affianca l'analoga contraddittorietà che colpisce l'intera filosofia che su di essa è basata. Se infatti, come abbiamo appena mostrato, è impossibile per ciascuno di noi conoscere adeguatamente la verità assoluta, come può il filosofo idealista pretendere di averla conosciuta egli stesso? Egli non può non avere questa pretesa, visto che su questa è fondata la sua argomentazione sulla parziale falsità di ogni verità particolare. Ma la pretesa che gli fa affer-

<sup>4</sup> *La teoria monistica* cit., p. 165.

mare che solo il tutto può essere autenticamente vero, è anche quella che lo condanna ad ammettere che questo tutto sfugge alla proposizione, inevitabilmente particolare, che ne enuncia la verità, e dunque anche a lui e alla filosofia monistica, che su quella proposizione è basata. D'altra parte, ponendo che la filosofia idealista fosse totalmente vera, come potrebbe essere nota agli idealisti, visto che, secondo la loro teoria, noi esseri umani possiamo conoscere solo verità parziali, e dunque parzialmente false? Se la teoria fosse vera, essa dovrebbe essere, in via di principio, ignorata e sconosciuta a chiunque, e dunque anche al filosofo idealista che la enuncia. E se questo è vero, ne segue che nella prospettiva dell'Assoluto potrebbero rivelarsi errate proprio le premesse da cui l'idealista procede nella costruzione della sua teoria, cosicché noi "non possiamo sapere se, una volta corrette, esse darebbero i risultati che ne abbiamo dedotti".<sup>5</sup>

Come nel caso della prima obiezione, anche in questo caso Russell non manca di notare che gli idealisti hanno a disposizione una via di uscita dal paradosso. Questa volta, per giunta, non si tratta di una soluzione immaginaria come nel caso dello scetticismo, ma di una soluzione che riflette una posizione esplicitamente sostenuta da alcuni di questi autori. Poiché, secondo la nota critica delle relazioni – di cui Russell si occuperà nella seconda sezione dell'articolo – ogni distinzione, in quanto relativa, è solo parzialmente vera, anche la distinzione tra le nostre menti finite e la mente infinita dell'Assoluto è, in quanto relativa, solo parzialmente vera. Tale distinzione dev'essere dunque riequilibrata in senso inverso, e cioè integrata dalla complementare affermazione della nostra identità con l'Assoluto stesso. È da questo secondo lato, che afferma l'unità tra menti finite e Mente infinita, che l'idealista può giustificare la sua pretesa di formulare una verità assoluta, nel momento stesso in cui afferma che essa è inconoscibile. Noi insomma conosciamo la verità in quanto siamo identici alla Mente infinita dell'Assoluto, e la ignoriamo in quanto ne siamo differenti. Il risultato è la permanenza della contraddizione, a cui l'idealista sfugge solo attraver-

<sup>5</sup> Ivi, p. 166.

so la scappatoia verbale che ripartisce gli aspetti contraddittori su due “punti di vista” o “riguardi” diversi.

Queste due prime “difficoltà”, che al termine della sezione Russell riassume come obiezione unica,<sup>6</sup> mostrano come egli avesse effettivamente svolto con profitto il suo “apprendistato idealistico”.<sup>7</sup> Non solo egli infatti impiega la contraddizione come strumento basilare di confutazione, ma mostra come l’insostenibilità logica della tesi esaminata scaturisca dalle implicazioni che seguono dalla tesi stessa. Non è dunque soltanto la lezione platonica che qui opera, ma la lezione platonica recuperata al di là della concezione hegeliana della dialettica come “critica immanente”: secondo la versione, insomma, che della dialettica era stata magistralmente messa in opera da Bradley. Se non è possibile, infatti, stabilire con esattezza il livello di conoscenza diretta dei testi hegeliani da parte di Russell,<sup>8</sup> altrettanto impossibile è mettere in dubbio la conoscenza approfondita e l’adesione convinta del giovane Russell ad alcuni aspetti portanti del pensiero di Bradley.<sup>9</sup> Ora, in quest’ultimo la

<sup>6</sup> “Se nessuna verità parziale è completamente vera, lo stesso deve dirsi delle verità parziali che costituiscono la filosofia monistica. Ma se queste non sono del tutto vere, ogni deduzione che se ne può trarre può basarsi sul loro aspetto erroneo più che su quello vero, e perciò può essere errata” (ivi, pp. 172-173).

<sup>7</sup> Il riferimento è naturalmente al volume di N. Griffin, *Russell's Idealist Apprenticeship*, cit.

<sup>8</sup> Sul carattere piuttosto approssimativo delle conoscenze hegeliane di Russell ha insistito di recente T. Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, Yale University Press, New Haven-London 2005, pp. 50-53. Ma già Griffin, riguardo al progetto enciclopedico del giovane Russell (il cosiddetto *Tiergarten Programme* della primavera 1895), aveva scritto: “Benché Russell attribuisca a Hegel l’ispirazione del *Tiergarten Programme*, non ha virtualmente fatto nessun uso diretto di Hegel per realizzarlo” (*Russell's Idealist Apprenticeship* cit., p. 79).

<sup>9</sup> È opportuno e possibile determinare tale affermazione. Lo studio di Hylton, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy* cit., consente d’identificare vari aspetti di questa influenza. Innanzitutto, un’ammirazione di carattere generale testimoniata dalle parole dello stesso Russell: “In questo periodo, ho letto Bradley con avidità, e l’ho ammirato più di ogni altro filosofo recente” (cit. in ivi, p. 44). Quindi, sulla concezione dell’esperienza

dialettica come “critica immanente” si era sciolta dall’adesione alla metafisica hegeliana dello “Spirito” come Soggetto assoluto, e dalla concezione del Concetto come movimento di sviluppo ed auto-determinazione interna. In tal modo, era stato Bradley a rinverdire i fasti di una dialettica intesa come confutazione puramente logico-argomentativa, indipendente dalla “necessità della cosa stessa” di hegeliana memoria. È il concetto di “dimostrazione” in senso filosofico che cambia così il suo statuto, visto che in Hegel esso era inscindibile dalla nozione del Concetto come auto-movimento, che ingloba in se stesso il divenire della riflessione come processo di determinazione immanente e di produzione del contenuto, mentre in Bradley la riflessione torna ad essere argomentazione senza legame col percorso di auto-svilgimento dello spirito nel concetto, in quanto enunciazione della ragione nell’effettualità della sua *Darstellung* speculativa. Di qui, l’impressione del carattere relativamente estrinseco e “intellettualistico” che le argomentazioni di Bradley possono suscitare in un lettore che si sia formato sul testo hegeliano. La dialettica torna ad essere arte dell’argomentazione confutatoria, e perde la densità speculativa che Hegel attribuiva all’idea di dimostrazione, quando coniugava quest’ultima col divenire interno della cosa, e attraverso il superamento per auto-negazione dei contenuti di volta in volta determinati, li ricomprendeva nel “circolo di circoli” della totalità speculativa.

Ora, Russell è davvero, ci sembra, allievo di Bradley, innanzitutto per lo “stile” con il quale conduce la sua confutazione.

immediata come unità non-relazionale (ivi, p. 47 e nota); sul significato come aspetto dell’idea (ivi, p. 60 e nota); sulla concezione della logica (ivi, p. 75, dove vengono riportate le seguenti parole di Russell dalla *Prefazione ai Fondamenti della geometria*: “In logica, ho imparato soprattutto da Bradley, e dopo di lui, da Sigwart e Bosanquet”); sull’eternalità come forma necessaria per la possibilità dell’esperienza (ivi, pp. 81-82) e sulla contraddittorietà dello spazio (p. 85). A sua volta, Griffin così delimita l’influsso di Bradley: “Di fatto, le influenze filosofiche più dirette su Russell nel periodo 1895-98 furono Kant (...), Bradley, e Ward. I suoi debiti verso Bradley erano principalmente in logica ed epistemologia. Ma egli differiva da Bradley sia per quanto riguarda la metafisica – egli era un pluralista – sia nel credere che l’Assoluto fosse conoscibile” (*op. cit.*, p. 79).

Come Bradley, dunque, anch'egli non sfugge talvolta all'impressione di una certa capziosità nelle critiche che muove alle concezioni degli avversari, soprattutto se questi erano stati per lui, senza dare un'aura eccessiva a questo termine, dei "maestri". In che cosa si mostra, nelle obiezioni sopra riportate, il carattere almeno in parte sofisticato dell'argomentazione russelliana? Nell'impiego dei termini in un significato che oscilla tra quello ordinario e quello tecnicamente ristretto impiegato dalle dottrine qui discusse.

Nel caso della prima obiezione, ci sembra di poter rilevare questa oscillazione nell'impiego di locuzioni come quella di "totalmente" o "parzialmente" vero, riferite a una proposizione o a una dottrina. Quando l'avverbio "totalmente" viene impiegato a qualificare l'aggettivo "vero", siffatta qualificazione è, *per la posizione monista, già intimamente e deliberatamente contraddittorio*, poiché mostra il carattere internamente aporetico della nozione di "verità". Secondo Bradley, lo abbiamo visto in più occasioni, quest'ultima esprime un movimento di approssimazione, destinato a rimanere incompleto, volto alla conoscenza del reale nella sua totalità. Ora, una confutazione non sofisticata avrebbe dovuto contestare lo *standard* che secondo il monismo costituisce la definizione del concetto di verità, avrebbe in altri termini dovuto mostrare o che il criterio di onnicomprensività contraddice il criterio d'incontraddittorietà, oppure che l'uno è possibile senza l'altro. Secondo il primo aspetto, avrebbe dovuto mostrare che lo *standard* è insostenibile perché paradossale, ovvero incompatibile col criterio di non-contraddizione da esso stesso assunto come definitivo; secondo l'altro aspetto, avrebbe dovuto mostrare che è possibile, senza violare il criterio sopra stabilito, definire un'incontraddittorietà senza completezza, o viceversa, una completezza senza incontraddittorietà. Non stiamo dicendo che Russell non lo faccia altrove – il concetto del tutto e della parte, ad esempio, costituisce il nocciolo della terza obiezione, e verrà esaminato fra poco. Stiamo dicendo che questa prima obiezione ci sembra priva di pertinenza, nel momento in cui non coglie che la nozione di "totalmente vero" è una nozione che lo stesso monismo ha definito come paradossale, e

dunque non può essere impiegata contro il monismo, come se esso ne sostenesse il carattere incontraddittorio. In termini più banali, è dai “monisti”, e da Bradley in particolare, che Russell ha appreso il significato paradossale e aporetico di espressioni come “totalmente vero”: non può dunque essere rimproverato al monismo di sostenere qualcosa, che lo stesso Russell impiega per confutare il monismo. Così, se lo scopo dell’obiezione non è colpire soltanto Joachim, ma un punto critico della concezione monista nel suo senso teoretico generale, essa appare piuttosto debole, visto che esiste almeno un tipo di monismo – quello di Bradley – che non solo non soggiace all’obiezione, ma che è stato il primo a sostenerla.

Una valutazione più articolata dev’essere fatta per quanto riguarda la seconda obiezione. Se una verità parziale non è mai totalmente vera, allora vuol dire che è parzialmente falsa: ma come facciamo a sapere quali premesse, o quali aspetti delle premesse su cui si fonda il monismo, sono falsi? Se non possiamo saperlo, tutto l’edificio monista potrebbe crollare, perché potrebbe basarsi – anche se non lo sapremo mai – proprio su quelle premesse, o parti di premesse, che nella prospettiva dell’Assoluto sono sbagliate. Qui a nostro avviso il punto debole dell’obiezione emerge nello scambio del concetto di “parzialmente vero” col concetto di “totalmente vero”. Abbiamo visto che “totalmente vero” è, per il monismo, un concetto aporetico. Se vogliamo usare questa espressione per designare la posizione monista, dobbiamo quindi precisare che l’avverbio esprime il riferimento della verità al Reale come totalità. In altri termini, non qualifica tanto il vero, quanto il Reale a cui il vero si riferisce, che secondo il monismo è sempre il reale come Tutto dell’esperienza. Se invece vogliamo intendere l’avverbio come direttamente qualificante il “vero”, e non ciò a cui il vero si riferisce, allora come abbiamo visto il “vero” si mostra in tutta la sua interna contraddittorietà.

Nel caso di “parzialmente vero”, l’avverbio “parzialmente” va invece senz’altro riferito a “vero”, ma non come se esso fosse vero e falso “nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo”, e neppure come se esso fosse vero “per un riguardo”, e falso

“per un altro”. Anche qui, Russell impiega le critiche di Bradley alla considerazione delle cose in “punti di vista” e “riguardi”, e cerca di volgerle contro Joachim, assunto come rappresentante della posizione “monista”. Ma in questo caso, bisogna ammettere che la critica, da un certo punto di vista, coglie il bersaglio. Vedremo meglio più avanti l’ambiguità della posizione di Bradley per quanto riguarda il rapporto tra “parzialità”, “falsibilità” e “falsità”. Ma, discostandoci per un momento sia dal riferimento diretto di Russell a Joachim, sia dalla “lettera” di *Apparenza e realtà*, è possibile concepire un impiego del termine “parzialmente vero” che sia al tempo stesso compatibile con una posizione di tipo “monista”, e in grado di controbattere l’obiezione di Russell. Infatti, se vogliamo impiegare l’espressione “parzialmente vero” per descrivere la posizione monista riguardo ai giudizi “finiti”, tale espressione potrebbe essere intesa – a costo di apparire, a nostra volta, sofisticati... – come equivalente a “totalmente vero, ma di un aspetto *parziale* della Realtà”.

La proposizione “ $2 + 2 = 4$ ”, in questo senso, sarebbe *totalmente* vera in quanto addizione, poiché anch’essa qualifica il Tutto della realtà; e pur definendola solo *parzialmente* vera, non saremmo costretti a intendere che  $2 + 2$  potrebbe fare 5 domani, e 3 dopodomani, ma che il Tutto che in essa si esprime, si esprime appunto soltanto “come” addizione di due unità a due unità. È chiaro che per fare matematica questo tipo di limitazione può restare implicita, e apparire perfino senza senso. Ma ciò non vale per il punto di vista metafisico, se perlomeno sulla metafisica assumiamo la prospettiva del monismo. E, naturalmente, il punto su cui cerchiamo di insistere non è che questa prospettiva vada necessariamente assunta, ma che l’obiezione di Russell potrebbe non cogliere un effettivo punto debole della posizione che intende confutare. Infatti, ogni proposizione del “sistema” monista può essere valutata “qui e ora” nel suo statuto di verità, poiché ciascuna di esse si colloca all’interno di un contesto che può essere, e viene ad essere di fatto, delimitato dalle procedure argomentative e dai confini epistemologici – esplicitamente definiti o implicitamente assunti – entro cui

tale proposizione si dispone. Quindi, all'interno di una prospettiva monista potrebbe risultare in contraddittorio asserire il carattere al tempo stesso "assoluto" e "parziale" di ogni verità, posto che in tale asserzione facciamo implicitamente operare un criterio di limitazione, che collochi il valore di verità dell'enunciato all'interno dei limiti fissati dal contesto discorsivo entro cui l'enunciato stesso si formula.

Abbiamo detto che la nostra argomentazione cerca d'indicare un possibile sviluppo della posizione "monista", che sia in grado di far fronte all'obiezione di Russell, ma che non coincide alla lettera con la posizione di Bradley.<sup>10</sup> A noi è parso opportuno presentarla, perché ci sembra che essa consenta di stabilire il carattere reciprocamente non-contraddittorio dell'enunciato che afferma il carattere "assolutamente vero" di ogni proposizione particolare, e dell'enunciato che afferma il suo carattere soltanto "parzialmente vero". Ogni enunciato particolare sarà "assolutamente vero" (quando è vero) o "assolutamente falso" (quando è falso) in rapporto al contesto discorsivo, argomentativo o epistemologico entro il quale si enuncia: cosicché, assumendo come invarianti le regole dell'aritmetica elementare, sarà *sempre e assolutamente vero* – anche per il monista – che  $2 + 2 = 4$ , e sarà *sempre e assolutamente falso* – anche per il monista – che  $2 + 2 = 5$  (o 3). Ma – per il monista – esiste un orizzonte di senso più ampio – quello metafisico – all'interno del quale l'operazione " $2 + 2$ " continuerà a fare "4", ma la sua portata di senso sarà fortemente ridimensionata, esprimendo il Tutto dell'esperienza in termini "parziali" – cioè appunto, aritmetici – e dunque si potrà affermare, di essa, che è solo "parzialmente vera". La "parzialità" della sua verità non riguarderebbe insomma il suo statuto aritmetico – il tipo di operazione, le cifre coinvolte e il risultato che ne scaturisce – bensì il rapporto di espressione che essa intrattiene col "Tutto" della realtà. Proprio perché essa esprime il tutto, essa ne è per così dire un "modo", ma non può essere il tutto "come" tutto – e ciò, vale anche e in primo luogo per la metafisica. Essa però è il Tutto in quel par-

<sup>10</sup> Torneremo su quest'ultimo punto al § 3.



ticolare “modo”, e anche in questo senso – posto che ne abbia bisogno – il carattere “assoluto” della sua verità “parziale” riceverebbe dalla metafisica ulteriore giustificazione e conferma.

Queste ultime considerazioni non sono necessarie, invece, per evidenziare l’aspetto sofisticato nella lettura che Russell fornisce della distinzione tra “menti finite” e “Mente” infinita. A dire la verità, più che una critica esplicita, Russell ci presenta una breve esposizione della dottrina in questione, la cui insostenibilità appare sia dal contesto in cui ci viene presentata, sia dal modo in cui viene spiegata. Il contesto ci invita a considerarla come un espediente apparentemente logico, ma in realtà puramente retorico e verbale, per sfuggire alle difficoltà della dottrina monista sul rapporto tra verità “parziale” e verità “totale”. Ma ancora più eloquente è il modo in cui Russell, con la sua insidiosa brevità, ce la presenta. E qui, ci sono diversi aspetti che rendono la critica sofisticata. Il primo, sta nell’identificazione del monismo con la difesa di una posizione metafisica che sostiene l’equazione tra “Assoluto” e “Mente” infinita. Ora, se vogliamo identificare questa posizione con qualcuno possiamo identificarla con quella di Green, non certo con quella di Bradley. Già questo imporrebbe dunque di distinguere, se non altro, tra diverse versioni possibili, e reali, di filosofia monista. Ma certo, si dirà, l’obiettivo di Russell non è quello di fornire una rassegna storicamente distaccata dei diversi possibili “monismi”, ma quello di attaccare una posizione in termini logici e di principio. Se è così, però, l’obiezione risulta ancora più debole, visto che funziona per un monismo di tipo spiritualista, ma non colpisce un monismo come quello sostenuto da Bradley, in cui l’Assoluto non è pensato né come *Summum Ens* trascendente, né come “coscienza cosmica” presente nell’universo, bensì come Tutto immanente ad ogni particolare, e in cui dunque esso non è concepito neppure come una “Mente” infinita, che costituirebbe pur sempre soltanto *un* aspetto dell’Esperienza integrale, che in quanto onnicomprensiva è irriducibile al “mentale”.

Ma poniamo che il rapporto tra “menti finite” e “Mente” infinita, così come ce lo descrive sommariamente Russell, valga in linea principio per ogni possibile monismo. In questo caso,

non sarebbe comunque possibile applicare la logica della relazione allo stesso modo in cui questa logica vale per dei termini qualunque. Proprio Bradley, sulla scorta di Hegel, aveva mostrato l'insostenibilità della distinzione in "riguardi" e "punti di vista" per salvare la consistenza logica del concetto di relazione. Ancor più, Bradley stesso aveva mostrato come, anche ammettendo la plausibilità di una distinzione di questo tipo, essa non sarebbe stata applicabile alla relazione tra il Tutto e le sue parti, poiché avrebbe equiparato il Tutto a uno dei termini della relazione, mentre evidentemente il Tutto è caratterizzato dall'impossibilità di essere ridotto a termine, e dunque di fungere da elemento in una relazione. Al contrario, come sappiamo, termini e relazioni sono sempre compresi all'interno del Tutto, di cui costituiscono le astrazioni. In quanto astrazioni, essi presuppongono il Tutto da cui si astraggono come l'inoggettivabile Concreto, a partire da cui soltanto sono possibili le determinazioni finite che vengono espresse dalle relazioni e dai loro termini. Così, dovendo essere pensata la "Mente" assoluta come "infinita", mai potrebbe essa venire distinta dagli enti finiti come un termine da altri termini. Comunque anch'essa dovrebbe sfuggire alla logica della relazione, se volesse mantenere il suo significato assoluto e infinito. Qualora invece la concepiamo come termine distinto dalle menti finite, noi la limiteremmo in relazione a queste ultime, rispetto alle quali verrebbe a porsi sì come termine differenziato e sovraordinato, ma comunque ancora una volta delimitato e perciò finito. Il carattere sofisticato dell'obiezione di Russell consisterebbe allora, da questo lato, nell'estensione illegittima della logica della relazione e della "distinzione", dall'ambito della relazione e dei termini, che costituisce l'orbita del finito, a quello del Tutto e delle parti, o dell'infinito come termine di relazione col finito: in quest'ultimo caso, è il monismo stesso ad insegnare che il vocabolario della relazione e dei termini può avere solamente un uso metaforico, non strutturale, e comunque sempre fuorviante, mai chiarificatore.

Ma proprio sull'idea del Tutto e delle parti è basata la terza obiezione del saggio contro il monismo. In estrema sintesi,

l'obiezione di Russell si può condensare nei termini seguenti: una totalità, per avere un senso, dev'essere composta di parti; ma il monismo non riconosce alla parte nessuna autentica realtà; quindi è impossibile attribuire autentica realtà anche alla totalità nell'accezione monista, visto che non esiste totalità che non sia composta di parti. Negare la realtà della parte implica negare la realtà del tutto, che è tale solo nella misura in cui attribuiamo realtà alle sue parti. Un tutto senza parti è un concetto impossibile, e dimostra l'inermità del tentativo monista di salvaguardare l'identità del tutto e la diversità delle sue parti:

W è un insieme di parti che, tutte, non sono completamente reali. Ne consegue che W non è affatto un insieme di parti. Se non è del tutto vero che W è composto di parti, non può essere del tutto vero che è una totalità. In breve, scompare la diversità, che il monismo moderno cerca di sintetizzare con l'identità, lasciando la realtà completamente priva di struttura e di complessità di qualsiasi genere.<sup>11</sup>

Si tratta di un'obiezione molto importante, perché coglie un problema cruciale nella nozione monista di totalità. Come abbiamo visto nel commento ad *Apparenza e realtà*, Bradley non collega l'idea di totalità a quella di concetto. La totalità è ciò che per lui sfugge in via di principio alla presa del concetto, perché il concetto comporta determinazione, e dunque relazione. Al contrario, il tutto è ciò in cui ogni relazione è compresa come momento "astratto", e perciò non può essere ricondotto a un pensiero di tipo relazionale. D'altra parte, poiché il pensiero può essere soltanto relazionale, ciò significa che il tutto sfugge necessariamente alla presa del pensiero, o meglio: all'interno del pensiero, esso si può manifestare solo nella forma della contraddizione. Ciò impedisce una determinazione *positiva* della totalità, ed è il punto cruciale della distinzione tra la posizione di Bradley e quella di Hegel.

<sup>11</sup> *La teoria monistica* cit., pp. 166-167. "W" è abbreviazione per *Whole*, "intero".

Hegel aveva drasticamente riformulato la nozione di “universale” e aveva reso possibile un pensiero razionale della totalità, poiché aveva mostrato il carattere intimamente dinamico del concetto speculativo come movimento di autodeterminazione immanente. Quest’ultima era intesa sia come *posizione* del determinato, sia come suo *superamento* in quanto determinato e perciò finito. Ora, il superamento del determinato avveniva però in direzione di una ulteriore determinazione, in cui gli opposti si trovavano ricondotti ad unità più alta, e cioè contenutisticamente più completa, svelando al tempo stesso nel risultato della loro dialettica la scaturigine del loro stesso porsi in quanto “astratti”. La totalità risultava da questo movimento di posizione e negazione del determinato, inteso come sviluppo progressivo di ulteriore determinazione, che ricongiungeva circolarmente l’inizio del processo e la sua fine, realizzando l’intero come totalità dispiegata e concettualmente compresa.

Questa soluzione è impossibile per Bradley, che non accetta la teoria hegeliana del concetto speculativo, e assume come positivamente intrascendibile il concetto intellettuale e la determinazione che esso esprime. Proprio per questo, la dialettica delle relazioni non dà luogo ad alcun movimento nel senso della processualità dialettica hegeliana. Essa si arresta al momento aporetico del dilemma e della contraddizione, rinviando il problema della totalità, nella sua articolazione positiva, al di là della filosofia. Di qui il carattere problematico della nozione bradleyana di *immanenza*: il tutto è immanente a ogni sua parte, e nell’essere immanente a ogni sua parte, è chiamato a *dissolvere lo statuto di “parte” della parte*, a negare che la parte sia qualcosa di autonomamente sussistente, *senza però poter mostrare il movimento di posizione della parte a partire dal tutto, né il suo superamento nel movimento di autodeterminazione ulteriore del tutto*. In questo modo, la nozione di totalità resta concettualmente in sospenso. Essa costituisce lo sfondo metafisico necessario per poter pensare la concretezza dell’esperienza, ma al tempo stesso il concetto rinuncia a pensarla concettualmente e a determinare teoreticamente il *come* della sua immanenza nelle parti. Questo *come* appare al concetto solo nella forma negativa

della contraddizione, e non come avveniva in Hegel nella forma positiva dell'autodeterminazione.

Così, Bradley si espone a una serie di obiezioni che riguardano la sua concezione della totalità. Le più rilevanti ci sembrano, da una parte quelle di Josiah Royce nel *Saggio complementare* apposto al termine della prima parte del suo *The World and the Individual*, su cui ci siamo soffermati nel terzo capitolo. Dall'altra, quelle che stiamo commentando ad opera di Russell. In effetti, se la relazione tra il tutto e i suoi momenti viene lasciata concettualmente indeterminata, nel senso che l'unica espressione dell'immanenza del tutto nella parte si esprime nella forma della contraddizione che mina il nesso tra la relazione ed i suoi termini, non risulta filosoficamente pensato in che senso la parte, quando è concepita nella prospettiva del tutto, perda il suo carattere di "parte", diventando momento fluido di una totalità che, proprio perché ha la determinazione a suo momento, nel superamento delle "parti" come parti acquista in ulteriore determinazione, invece di perdersi nella "notte" dell'indeterminatezza come avveniva, secondo Hegel, nell'assoluto di Schelling.

Bradley cerca di salvare l'articolazione interna della totalità attraverso il dissolvimento delle parti come elementi autonomi dell'intero, però rifiuta il concetto hegeliano come modalità di comprensione filosofica di questo movimento. Non è dunque in grado di rispondere alla questione: com'è possibile una totalità determinata, e al tempo stesso senza parti? Com'è possibile pensare filosoficamente la comprensione della parte come momento fluido della totalità, e al tempo stesso l'immanenza del tutto nelle sue parti, una volta che queste ultime si siano dissolte come "parti", cioè come elementi distaccati dalla totalità stessa? Bradley rinvia alla nozione di *esperienza*, che non a caso sarà bersaglio di una ulteriore obiezione da parte di Russell, ma non ritiene di poter dire alcunché di positivamente determinato, nel senso del concetto e dell'articolazione teoretica, sulle modalità della sua concreta realizzazione in quanto esperienza integrale. L'integralità dell'esperienza sfugge alla presa del concetto e del suo sapere, nonostante il tutto sia sempre immanente, in forma contraddittoria, nella determinatezza delle sue parti. Qui

si arrestra la filosofia di Bradley, e qui si presta all'obiezione di Russell.

Significa che, in questo caso, l'obiezione di Russell sia priva di tratti sofisticati? Crediamo di no. In questo caso, il tratto sofisticato sta nel presupporre tacitamente come unico possibile concetto di totalità la totalità aritmeticamente intesa come somma di elementi numerabili e dunque indipendenti, in via di principio, dal tutto in cui sono compresi. In altri termini, il tutto è concepito come semplice somma delle sue parti, come aggregato. A partire dal presupposto implicito nell'equazione "totalità" = "somma delle sue parti", Russell può dimostrare che la nozione di totalità, nella concezione monista, non rispetta la definizione di totalità così tacitamente presupposta, e dunque si avvolge nell'insolubile aporia del tutto e delle parti. Se il tutto è la somma delle sue parti, esso deve presupporre la sussistenza positiva delle parti; ma i monisti, e dunque Joachim che qui è assunto da Russell come loro legittimo rappresentante, negano che le parti possiedano un essere positivo indipendente dal tutto in cui sono comprese; e dunque il tutto contraddice la condizione a partire da cui si istituisce, cioè la necessaria indipendenza delle parti. Il tutto – nell'accezione dei monisti – afferma e nega le parti come elementi indipendenti, e dunque contraddice irrimediabilmente se stesso.

L'obiezione è importante, perché coglie un effettivo punto debole all'interno della concezione non solo di Joachim, ma dello stesso Bradley. Essa però procede da un presupposto tacitamente assunto, secondo cui l'unico concetto consistente di totalità è quello del tutto come somma numerabile di parti, in cui dunque la parte dev'essere intesa come elemento indipendente, e non come momento transeunte, della totalità di cui fa parte. Bradley rifiuta questo concetto di totalità come mero aggregato di elementi separabili, ma non determina teoricamente in che senso una siffatta totalità sia concettualmente pensabile. Lo aveva fatto Hegel, ma qui Bradley rifiuta di seguirlo. Nello spazio lasciato da questa indeterminatezza, s'inserisce l'obiezione di Russell, che è convincente nel mettere in luce un "punto cieco" della teoria monistica, Bradley compreso, ma è meno con-

vincente nel presupposto da cui muove, cioè dall'idea del tutto come somma o aggregato delle sue parti.

Anche la quarta "difficoltà" riguarda il rapporto fra il tutto e le sue parti. Il monismo sostiene la compenetrazione reciproca fra tutto e parti. Questo, secondo Russell, implica che il tutto debba essere immanente a ciascuna parte, e ciascuna parte immanente al tutto. Ma allora, diventa impossibile distinguere tra il tutto e la parte, poiché come ciascuna parte è parte del tutto, così il tutto sembra essere parte di ciascuna parte:

In queste circostanze diventa del tutto arbitrario dire che  $a$  è parte di  $W$ , piuttosto che  $W$  è parte di  $a$ .<sup>12</sup>

In questo caso, ci sembra che l'obiezione possa essere facilmente controbattuta, distinguendo tra due significati del termine "parte", che invece Russell identifica tacitamente. Infatti, quando si procede a partire dal "tutto", in un'ottica monista è possibile sostenere che il tutto è "parte" delle sue parti solo nel senso che esso è *immanente* a ciascuna parte. Viceversa, quando si procede a partire dalla "parte", in un'ottica monista essa è parte appunto perché risulta *inclusa* all'interno del "tutto" che la comprende. Se i due rapporti di *immanenza* (del tutto nelle parti) e di *inclusione* (delle parti nel tutto) vengono tacitamente identificati, allora tutta la teoria risulta incomprensibile. Si può dunque impiegare contro Russell la critica ulteriore che egli rivolge al monismo, quando sostiene che quest'ultimo è costretto a presupporre tacitamente la concezione "più banale", secondo cui il tutto è l'aggregato delle sue parti, e queste ultime sono indipendenti dal tutto di cui fanno parte. La concezione del tutto come somma di parti indipendenti non è l'unica alternativa possibile contro il rischio della tautologia, se nel significato del termine "parte" distinguiamo le relazioni di inclusione (delle parti nel tutto) e di immanenza (del tutto nelle parti).

D'altra parte, non dobbiamo dimenticare che, assumendo il piano del discorso di Russell, ci muoviamo già su un terreno

<sup>12</sup> *La teoria monistica* cit., p. 167.

scivoloso. Russell presuppone infatti la consistenza logica dei concetti di “tutto” e di “parte”, come se entrambi potessero essere “termini” di una “relazione”. Egli assume, in altre parole, la possibilità di un pensiero non aporetico della relazione, mentre il monismo, al contrario, sostiene l'impossibilità di sfuggire all'aporia, una volta assunto il piano della relazione e dei suoi termini. Non insistiamo sull'altro aspetto, che abbiamo visto nella discussione della terza “difficoltà”, secondo cui, anche restando all'interno di una logica di tipo relazionale, è comunque illegittimo, perché contraddittorio, assumere il tutto come termine di una relazione con le sue parti.<sup>13</sup>

Più direttamente collegata con la posizione di Joachim appare la quinta obiezione, che riguarda l'*errore*. Sulla base della teoria monistica, infatti, sembra impossibile distinguere la verità e la falsità di una proposizione, poiché assumendo che ogni proposizione sia parzialmente vera e parzialmente falsa, sembra che ogni proposizione sia parzialmente vera nella misura in cui viene osservata secondo la teoria monistica, cioè come espressione parziale di un tutto che la oltrepassa, mentre risulta parzialmente falsa quando viene assunta isolatamente, a prescindere dal tutto di cui, secondo il monismo, fa parte.<sup>14</sup> Il senso dell'obiezione sta nel sostenere che, assumendo la dottrina monistica della verità, una proposizione empiricamente falsa dovrebbe essere assunta come parzialmente vera, e una proposizione empiricamente vera dovrebbe essere assunta come parzialmente falsa.<sup>15</sup> Russell intende sostenere, al contrario, la tesi opposta:

<sup>13</sup> In sede di ricapitolazione, Russell riassume la terza e la quarta difficoltà in un'unica obiezione: “Una conseguenza della teoria monistica è che le parti di una totalità non sono in realtà le sue parti. Ne segue che, secondo questa teoria, non ci può essere una vera totalità, dal momento che niente può essere realmente una totalità a meno che non abbia realmente delle parti” (ivi, p. 173).

<sup>14</sup> Russell cita il seguente brano dal libro di Joachim *The Nature of Truth*: “La fiduciosa credenza del soggetto che erra nella verità della sua conoscenza caratterizza chiaramente l'errore, e converte in falsità una comprensione parziale della verità” (cit. in ivi, p. 168).

<sup>15</sup> Russell fa due esempi: quello del vescovo Stubbs (al di fuori della teoria monistica della verità, diventa falso che egli portava ghette da vescovo; e all'in-



Ciò che desidero chiarire è che esiste un senso nel quale una proposizione come “A ha assassinato B” è vera o falsa; e che, in questo senso, la proposizione in questione non dipende, per essere vera o falsa, dal fatto che sia considerata o meno una verità parziale.<sup>16</sup>

In questo caso, ci sembra che l'argomentazione di Russell colga pienamente nel segno. Assumendo la definizione di Joachim, diventa difficile evitare conclusioni insostenibili, proprio perché anche Joachim, nel brano citato da Russell, non distingue tra “astratto” e “concreto”, tra il piano discorsivo determinato su cui si collocano le proposizioni particolari, e il piano metafisico generale su cui si colloca la dottrina monista. Ma la posizione di Joachim non è l'unica posizione logicamente compatibile con una metafisica di tipo monistico. Abbiamo cercato di mostrare, discutendo una precedente obiezione, come una qualunque proposizione vera (dunque anche una proposizione empiricamente vera), non debba necessariamente modificare il suo valore di verità perché viene assunta all'interno di una prospettiva metafisica “monista”. Se A ha veramente assassinato B, la proposizione empirica “A ha assassinato B” *non modifica il suo valore di verità relativamente al fatto in essa enunciato*, neppure se applichiamo alla proposizione in questione l'interpretazione del giudizio proposta da Bradley. Ciò che viene modificata, è la *portata metafisica del suo senso*, ovvero l'impossibilità di considerare il giudizio in questione come predicato esaustivo della totalità del reale. Ma ciò, ripetiamo, non modifica affatto il suo valore di verità rispetto al fatto considerato: resterà sempre vero che, nella totalità del Reale, è apparso come suo predicato, o determinazione parziale, il tragico evento espresso dal giudizio in questione. La valutazione del giudizio cambia soltanto se, e nella misura in cui, esso viene pronunciato come

terno della teoria monistica della verità, diventa vero che egli fu impiccato); e quello di un verdetto giudiziario (se i giudici sono consapevoli della teoria monistica, allora un verdetto e il suo contrario sono entrambi giusti; in caso opposto, sono entrambi sbagliati).

<sup>16</sup> *Ibid.*

se esprimesse adeguatamente ed esaustivamente la totalità del Reale. Quindi ha ragione Russell, contro Joachim, quando dice che il giudizio in questione ha un valore di verità indipendente dal fatto di essere considerato o meno una “verità parziale”, indipendente dalla “credenza” o meno nella teoria monistica della verità. Anche qui però si tratta di capire se la posizione di Joachim sia l’unica compatibile con una teoria monistica, o se non ne fornisca soltanto una versione particolare. Se, come abbiamo cercato di mostrare, fosse vera questa seconda ipotesi, allora anche l’osservazione che Russell intende come ulteriore critica alla posizione del monismo in generale risulterebbe tutta interna e compatibile con una versione del monismo diversa da quella di Joachim.

Russell sostiene che il senso di “verità” da lui determinato nella citazione sopra riportata, in cui ciascuna proposizione è vera o falsa indipendentemente dall’intero di cui fa parte, è in realtà indispensabile anche per la dottrina della verità come “coerenza” sostenuta dai monisti.<sup>17</sup> Com’è possibile pensare un insieme che sia al tempo stesso coerente e intervallato da affermazioni che prese isolatamente sono false, nel senso comune

<sup>17</sup> Anche qui, il riferimento esplicito è al libro di Joachim, di cui Russell cita le seguenti affermazioni: “Che la verità in se stessa sia una, complessa e totale e che ogni pensiero ed ogni esperienza si muovano all’interno del riconoscimento di essa e siano soggetti alla sua manifesta verità, questo non l’ho mai dubitato” (cit. in *ivi*, p. 164). Da qui consegue la teoria della verità come *coerenza*, secondo cui essa costituisce un intero organico “tale che tutti gli elementi che lo compongono sono in rapporto reciproco tra loro, ovvero si determinano reciprocamente come aspetti che contribuiscono ad un solo significato concreto” (cit. in *ivi*, p. 165). La critica ha mostrato da tempo l’impossibilità di identificare *sic et simpliciter* la teoria di Bradley con una concezione coerentista della verità (cfr. *supra*, cap. 4, nota 38), e quindi la necessità di distinguere la sua posizione da quella di Joachim. D’altra parte, che la coerenza per Bradley costituisca il *test* decisivo per la verità, e dunque in *questo* senso non possa essere espunta dalla sua dottrina, è dimostrato dal fatto che egli stesso si sentì chiamato in causa proprio da questa critica, alla quale cercò di rispondere nel saggio *On Truth and Coherence*. Sulla verità come coerenza in Joachim, cfr. V. Mathieu, *Il concetto idealistico di verità*, introduzione a J, pp. 3-37; e il più recente R. Walker, *Joachim on the Nature of Truth*, in Mander, *Anglo-American Idealism* cit., pp. 183-197.

del termine “falso”? Il problema è che per affermare la verità come totalità coerente di affermazioni particolari “vere”, il monista deve presupporre che ciascuna affermazione sia “vera” indipendentemente dalla totalità di cui fa parte. Egli deve dunque tacitamente accettare il termine “vero” nel suo significato corrente, anche se la sua teoria *non è in grado di distinguere, nel significato corrente, una proposizione vera da una proposizione falsa*, e non è dunque in grado di giustificare, a partire dalle sue premesse, il significato di “verità” di cui pure ha bisogno:

l’obiezione alla teoria della coerenza poggia sul fatto che essa presuppone un significato più comune di verità e falsità nel costruire il suo insieme coerente, e che questo significato più comune, anche se indispensabile alla teoria, non può essere spiegato per mezzo della teoria stessa.<sup>18</sup>

La conseguenza di questo difetto è devastante. Infatti, poiché la teoria coerentista della verità non è in grado di definire univocamente la distinzione tra vero e falso, ne risulta che essa non è in grado di distinguere tra un insieme coerente di proposizioni *vere* e un insieme coerente di proposizioni *false*. Come afferma Russell, “è perfettamente possibile costruire un insieme coerente di proposizioni *false* in cui ‘il vescovo Stubbs fu impiccato per omicidio’ troverebbe posto”.<sup>19</sup> Non è forse quello che accade in un “buon romanzo”?<sup>20</sup> Ora, la teoria monistica non vuole essere un racconto coerente di situazioni immaginarie, ma la restituzione filosofica della verità come conoscenza autentica del Reale. Ma per poter essere conoscenza autentica del Reale, essa deve fare riferimento proprio a quella concezione del vero contro cui combatte, e che ritiene incompatibile con la propria.

Per quanto riguarda il primo punto, se è possibile immaginare un principio di limitazione, che consideri l’astratto in re-

<sup>18</sup> *La teoria monistica* cit., p. 169.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 170.

lazione al contesto discorsivo e all'ambito epistemologico che gli è proprio, quindi nella relativa autonomia che gli spetta in rapporto all'intero, non è vero che la teoria monistica si trovi nell'impossibilità di distinguere il vero e il falso.<sup>21</sup> Se considero isolatamente una singola proposizione, anche per la teoria monista è possibile assumere come valida la concezione "corrente" di verità e falsità. È quanto abbiamo visto fare allo stesso Bradley nella sua discussione con James, in rapporto alla nozione di verità come "corrispondenza". Se mi fermo al piano dell'astratto, "funziona" la teoria della corrispondenza, purché l'idea di "corrispondenza" venga distinta dall'idea di "copia".

Ma il riferimento alla teoria della corrispondenza introduce già il secondo punto dell'obiezione, relativo alla distinzione tra realtà e finzione. La nozione di corrispondenza, infatti, implica un riferimento alla realtà intesa come oggetto di possibile esperienza. Abbiamo visto come per Bradley tutto ciò che è reale debba essere oggetto di esperienza, e come lo strato primario e imprescindibile dell'esperienza sia costituito dall'esperienza *sensibile percettiva*. È dunque lo statuto della conoscenza empirica che viene messo in gioco, sia dalla nozione di verità come corrispondenza, sia dall'obiezione di Russell, quando imputa alla concezione coerentista di non poter distinguere la verità dalla *finzione*. Il piano dell'argomentazione, in questo modo, viene evidentemente spostato. Il problema da cui l'obiezione era partita, era il problema dell'errore. Il problema a cui l'obiezione arriva, è quello del rapporto tra reale e immaginario. Per affrontare questo punto nell'ottica di Bradley, è dunque necessario rimandare al saggio *On Truth and Coherence*, che costituisce la sua risposta alle argomentazioni di Stout e dello stesso Russell. Per affrontarlo nell'ottica di Russell, invece, è necessario prendere in esame la sesta e ultima obiezione, che riguarda l'uso che il monismo fa della nozione di *esperienza*.

<sup>21</sup> Questo è il nocciolo dell'obiezione di cui ci stiamo occupando, secondo il riassunto che ne compie lo stesso Russell: "La teoria non è in grado di spiegare in che senso si afferma che un giudizio parziale è vero ed un altro falso, sebbene siano entrambi parziali" (ivi, p. 173).

L'obiezione si apre con una lunga citazione dal libro di Joachim, su cui non ci possiamo soffermare,<sup>22</sup> tanto più che per Russell non si tratta di criticare un autore, ma una posizione. Egli riprende la nozione di "credenza", che lo stesso Joachim aveva impiegato per spiegare il significato dell'errore, e la distingue dalla nozione di "comprensione". Quando io leggo un romanzo, io comprendo ciò che leggo, ma ciò non mi spinge a credere nella *realtà* di ciò che leggo. Evidentemente, la nozione implicita di "realtà" qui operante implica l'equazione  $\text{realtà} = \text{dati empiricamente percepiti, o percepibili}$ . Poiché difficilmente mi capiterà d'incontrare, nello spazio-tempo sensibile della mia esperienza percettiva, Anna Karenina, da un certo punto di vista non potrò dire di avere avuto un'effettiva esperienza di Anna Karenina. D'altra parte, ciò non significa che, in un altro senso del termine "esperienza", io non abbia avuto una qualche esperienza del personaggio creato da Tolstoj. Ma ciò che distingue l'esperienza nel primo senso dall'esperienza nel secondo, è che nel primo senso l'esperienza è accompagnata da una credenza nella realtà dell'oggetto, mentre nel secondo si tratta di un'esperienza di comprensione *senza* credenza nella realtà dell'oggetto.<sup>23</sup> Ora, qual è il problema con la teoria monistica? Il problema è che essa deve presupporre come valido per la teoria il *primo* significato della parola "esperienza", come rapporto immediato con un reale sensibilmente percepito, mentre non può escludere il *secondo*, nella misura in cui è possibile creare un universo perfettamente coerente ma totalmente fittizio (come avviene appunto nei romanzi). Poiché anche la lettura di un romanzo fa parte dell'esperienza, e l'universo di un romanzo può rispecchiare perfettamente il criterio di coerenza sostenuto dalla teoria monistica, anche il rinvio all'esperienza risulta marcato da "un'ambiguità" che non consente alla teoria monistica di distinguere la coerenza come criterio di realtà (e dunque di verità) dalla coerenza come consistenza interna di un universo

<sup>22</sup> Il brano è riportato in *ivi*, p. 170.

<sup>23</sup> Il problema della realtà di oggetti immaginari sarà uno dei temi portanti della dissertazione di Eliot, di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo.

che può essere pienamente fittizio (e dunque, posta l'equazione tra verità e conoscenza della realtà, totalmente falso):

Quindi, di nuovo, il termine *esperienza*, usato per fondare la teoria monistica della verità, è una nozione che implica una concezione del vero diversa da quella che la teoria monistica dichiara la sola legittima. Perché o l'esperienza non è di alcun aiuto per costruire tutta la verità, o è il modo di comprendere la verità di singole proposizioni che sono vere nel senso in cui non è vero il loro contrario. Ma questa conclusione, se corretta, è fatale per la teoria monistica della verità.<sup>24</sup>

Su questo punto, le critiche di Russell preparano il terreno alle critiche di Stout (cfr. *infra*, § 3). Ma prima di esaminare queste ultime, è necessario affrontare la seconda sezione del saggio.

## 5.2 Monismo e relazioni interne

Secondo Russell, il principio su cui si basa la *metafisica* del monismo è costituito dal cosiddetto “assioma delle relazioni interne”. Questo assioma consiste nel derivare i rapporti sussistenti fra determinati oggetti dalla natura “interna” degli oggetti stessi, in modo tale da rendere impossibile la separazione dei termini dalla relazione in cui sono inseriti. Ciascuna relazione diventa così, secondo Russell, una conseguenza necessaria della costituzione interna delle cose, e la natura interna delle cose, viceversa, comporta necessariamente che ciascuna di esse si trovi in determinate relazioni e non in altre.

Il fatto che non sia possibile separare i termini dalle loro relazioni, inoltre, comporta una conseguenza altrettanto impor-

<sup>24</sup> Ivi, p. 172. Stessa insistenza nella ricapitolazione: “Al fine di dimostrare che può esserci soltanto un insieme coerente, la teoria è costretta ad appellarsi all'‘esperienza’, la quale deve consistere nella conoscenza di verità particolari, e richiede, quindi, una nozione di verità che la teoria monistica non può ammettere” (ivi, p. 173).

tante sotto il profilo *logico*. Se le relazioni scaturiscono come conseguenze necessarie dalla natura degli oggetti, infatti, ciò significa che i rapporti di una cosa con altre cose non sono diversi, dal punto di vista logico, dai *predicati* che qualificano la natura essenziale degli oggetti stessi. I nessi che legano le cose le une alle altre diventano quindi compiutamente esprimibili mediante la struttura della proposizione, intesa come l'espressione di un rapporto tra un "oggetto", assunto come *subject* del giudizio, e le sue determinazioni, assunte in veste di sue "proprietà", o *predicati*.

L'inevitabile conseguenza dell'assioma, però, è costituita dalla progressiva riduzione dell'apparente molteplicità dei "soggetti" possibili di un giudizio ad un unico macro-soggetto, costituito dalla "realtà" come unico intero, o totalità assoluta dell'essere. In questo modo, secondo Russell, la dottrina monistica dovrebbe enunciarsi in un'*unica* proposizione, che avrebbe come suo soggetto l'Assoluto, che per il monismo è rappresentato dalla totalità del reale, e come suo predicato altrettanto *unico* la determinazione della sua "natura" o "essenza" interna: ad esempio, "L'Assoluto è la totalità del reale", oppure "Il Reale è Esperienza integrale", e così via.

È evidente, però, che moltiplicando gli esempi, e dicendo "e così via", noi stiamo contraddicendo di fatto il monismo "rigido" secondo l'interpretazione di Russell. A rigore, infatti, una volta trovata l'unica proposizione in grado di esprimere la verità nella concezione monistica, tutte le altre formulazioni apparentemente possibili verrebbero cancellate, e resterebbe soltanto la possibilità di asserire un unico giudizio, come espressione dell'unica proposizione che racchiude l'unica verità in cui crede il monismo.

E tuttavia, come Russell mette bene in evidenza, il raggiungimento di quest'unica proposizione, che costituirebbe al tempo stesso *principio* e *sistema*, *inizio* e *fine* del monismo stesso, risulta per il monismo impossibile. In quanto proposizione, infatti, essa comporta pur sempre il mantenimento di una differenza, quella sussistente appunto tra "soggetto" e "predicato". Il monismo dovrebbe annullare anche questa differenza; ma

non può farlo, perché in questo modo annullerebbe la stessa possibilità di formulare la sua verità in termini proposizionali. Esso è così costretto a passare, da una nozione di verità come identità *senza* differenza, a una concezione della verità come identità *nella* differenza. Del resto, non soltanto l'identità pura e semplice sarebbe insostenibile dal punto di vista logico; essa sarebbe insostenibile anche sotto il profilo metafisico, perché trasformerebbe il "Reale" assoluto di cui parla il monismo in un'assoluta indistinzione di tutto con tutto, contraddicendo la posizione, essenziale al monismo, secondo la quale il Reale è assoluto soltanto in quanto "totalità". Ma della questione del tutto e delle parti abbiamo già trattato nel paragrafo precedente. Concentriamoci dunque sulle contraddizioni che, secondo Russell, rendono una simile teoria palesemente insostenibile.

Abbiamo visto che la validità dell'assioma delle relazioni interne implica la necessità di ricondurre le relazioni a predicati dei termini correlati, e inoltre la necessità di ridurre la pluralità dei termini a un unico macro-termini, che dovrebbe designare la realtà come totalità unica di ciò che è. Ciò significa che la prima relazione a dover essere ricondotta allo statuto di predicato dovrebbe essere la relazione di *diversità*. Una pluralità di cose può essere infatti legittimamente affermata solo nel momento in cui esse siano, anche soltanto sotto il profilo numerico, diverse le une dalle altre. La riconduzione di tutte le relazioni a predicati, e quindi di tutti i predicati all'unico predicato dell'unico macro-soggetto "assoluto", passa dunque attraverso la possibilità di ridurre la relazione di diversità sussistente fra due termini A e B, a due rapporti predicativi, rispettivamente tra A e il suo attributo "diverso da B", e tra B e il suo attributo "diverso da A". Ricondotta la relazione di "diversità" al predicato "diverso da", dovrebbe risultare possibile ottenere le ulteriori riduzioni, in base alle quali i "soggetti" A e B dovrebbero mostrarsi a loro volta meri predicati dell'insieme che li comprende, e dunque il predicato "diverso da" ricondotto, da predicato di un soggetto, a ulteriore determinazione dei "predicati" A e B, in quanto espressioni del macro-insieme di cui sarebbero le "astrazioni".



La contestazione di Russell consiste nel mostrare come tale riduzione della relazione di “diversità” a mero attributo dei termini correlati A e B sia impossibile. Infatti, se la relazione di diversità tra A e B dev’essere riformulata in senso predicativo, il predicato di A “diverso da B” e il predicato di B “diverso da A” esigono, per svincolarsi dalla loro dipendenza nei confronti della diversità come relazione, una ulteriore riduzione. Essi infatti, o sono a loro volta diversi l’uno dall’altro, oppure sono identici. Se sono diversi, ciascuno di essi deve risponderne a un’essenza diversa da quella dell’altro, e dunque ciascuno dovrà esprimere questa differenza come “soggetto” di una proposizione correlato al predicato “diverso da ‘diverso da A’”, nel caso di A, e “diverso da ‘diverso da B’”, nel caso di B. Il predicato di A “diverso da B” diventa soggetto della proposizione: “‘diverso da B’ è diverso da ‘diverso da A’”, e il predicato di B “diverso da A” diventa soggetto della proposizione: “‘diverso da A’ è diverso da ‘diverso da B’”.

Lo stesso ragionamento però si ripropone a proposito dei due predicati “diverso da ‘diverso da B’” e “diverso da ‘diverso da A’”. Questi due predicati sono diversi oppure identici? Se sono diversi, e questa diversità dev’essere ricondotta a predicato, essi devono figurare come soggetti di due nuove proposizioni, ciascuna delle quali ne enunci la diversità in termini di attributo essenziale. Ma è evidente che questa nuova riformulazione ripropone il dilemma, che così dà luogo ad un processo all’infinito.

Finché provo a trascrivere la relazione di diversità sussistente fra due oggetti nei termini metafisici del rapporto fra sostanza ed attributo, a cui corrisponde la relazione logica della proposizione come nesso tra soggetto e predicato, non riuscirò mai a sbarazzarmi della dipendenza del predicato dalla relazione. La relazione si riproduce nel predicato che la dovrebbe dissolvere, e costringe il pensiero a un’incessante quanto vana rincorsa logica: la relazione, che doveva ridursi ad attributo di una sostanza, si conferma invece nel suo significato irriducibile a fungere da predicato di un soggetto. Sembra necessario concludere che,

non essendo le relazioni – di cui quella di diversità è un esempio particolarmente significativo – assimilabili alla nozione di attributo di una sostanza, esse non possano essere interpretate come espressioni della natura “interna” di una siffatta sostanza. Ci troviamo dunque di fronte a una drastica alternativa: o accettiamo l’esistenza delle relazioni, e allora dobbiamo negare che le relazioni siano espressione della natura “interna” degli oggetti; oppure, nonostante l’aporia logica che esso comporta, continuiamo a sostenere l’assioma delle relazioni “interne”, e allora dobbiamo accettare la conseguenza che, non essendo possibile interpretare le relazioni come proprietà interne degli oggetti, le relazioni in senso proprio *non esistono*.

La conclusione è evidentemente paradossale, visto che da un assioma concernente il significato delle relazioni, delle quali dunque, almeno implicitamente, sembra presupporci l’esistenza, si passa a una conclusione che nega l’esistenza delle relazioni stesse. L’assioma delle relazioni interne si trasforma nell’assioma dell’inesistenza delle relazioni, perché negare l’esistenza delle relazioni risulta l’unico espediente a disposizione del monismo per salvare la nozione di relazione “interna” dalla bancarotta logica cui abbiamo assistito. Resterebbe invece l’alternativa sostenuta da Russell, cioè l’esistenza delle relazioni come espressione di rapporti tra oggetti che non esprimono alcuna natura “interna” od “essenziale”. È la tesi dell’esistenza delle relazioni come relazioni *esterne*, che da questo lato accomuna la posizione di Russell con quella di William James, e che contrappone il pluralismo ontologico, sia pur declinato diversamente, dei primi due al monismo ontologico di Bradley.

Ora però si tratta di capire se le aporie dell’assioma delle relazioni “interne” colpiscano effettivamente la posizione del monismo, per come essa è espressa nel pensiero di Bradley. Qual è infatti il presupposto implicito del ragionamento di Russell? Che il monismo sia una posizione filosofica esprimibile adeguatamente attraverso la concettualità della relazione e dei suoi termini. Se presupponiamo la logica delle relazioni, allora l’assioma delle relazioni interne conduce alle aporie diagnosticate da Russell, e spinge all’accettazione della tesi delle relazioni

esterne, indipendenti cioè dalla natura “interna” dei termini in rapporto. Se però il monismo è una posizione che si può articolare in termini logicamente consistenti senza dover ricorrere al vocabolario delle relazioni, senza cioè dover scegliere tra relazioni interne e relazioni esterne, l’argomentazione di Russell perde molto della sua forza. E secondo noi, questo è proprio ciò che accade.

Il Tutto di cui parla il monismo nella sua espressione logicamente più forte e più coerente, cioè quella di Bradley, è infatti un pensiero che non rifiuta solo le relazioni esterne, ma rigetta in pari tempo anche le relazioni interne, perché rifiuta la logica delle relazioni nella sua interezza. Che cosa significa tutto ciò? Significa che il monismo è stato il primo a evidenziare il carattere intimamente aporetico *sia delle relazioni “esterne”, sia delle relazioni “interne”*, poiché ha mostrato la contraddittorietà che mina dall’interno il concetto stesso di relazione.

Ma il monismo non si è accontentato di questo, non si è arrestato a un esito “scettico” e meramente negativo. Esso ha cercato di andare oltre, interrogandosi sul significato stesso della contraddittorietà emergente nel concetto di relazione: che cosa rende possibile il nostro pensare la contraddizione? Si manifesta qualcosa, attraverso la contraddizione e il nostro pensiero di essa? E se sì, che cosa? Rifacendosi alla tradizione della filosofia classica tedesca, ma apportando elementi importanti di correzione alla soluzione “speculativa” di matrice hegeliana, Bradley intravede nella contraddizione la modalità attraverso cui il pensiero manifesta il Tutto dell’esperienza come unica possibile Realtà. Il carattere “assoluto” di siffatta realtà sta appunto nel suo essere sempre implicata in tutto ciò che pensiamo e facciamo: per questo si declina come “esperienza”, per questo essa è immanente a tutto ciò che siamo ed operiamo, però anche ulteriore rispetto a ogni sua forma concreta di manifestazione e realizzazione.

Possiamo accogliere o rifiutare questa visione filosofica, ma le motivazioni che ci spingono a rifiutarla o ad accettarla, e anche quelle che semplicemente dovrebbero aiutarci a comprenderla senza “parteggiare” per l’una o per l’altra parte, devono partire

da un assunto: dal fatto cioè che in Bradley *non esiste affatto un "assioma delle relazioni interne"*. Un tale "assioma" è frutto della costruzione interpretativa di Russell, che opera l'equazione tra "monismo" e "assioma delle relazioni interne", per poter più agevolmente contrapporgli la sua propria posizione sul rifiuto del monismo e l'affermazione della tesi delle relazioni "esterne". Per ciò fare, però, Russell è *costretto a trasformare il "tutto" del monismo in un "termine" di relazione*, mentre il punto di forza della posizione monista consiste appunto nel mostrare *l'irriducibilità del "tutto" a termine di una qualsiasi relazione, poiché ogni relazione ed i suoi termini si configurano come porzioni astratte di quel "tutto" che solo le rende pensabili*.

Come abbiamo visto, la critica di Bradley al concetto di relazione è adeguatamente comprensibile solo se letta sullo sfondo di questa irriducibilità del "tutto" a termine. È proprio il tentativo di trasformare il "tutto" in un termine di relazione, infatti, che genera la contraddittorietà interna al concetto di relazione; è proprio il tentativo di afferrare il tutto con i mezzi logici forniti dal vocabolario della relazione, che condanna la relazione ed i suoi termini allo scacco di una contraddizione insuperabile, e non mediabile ulteriormente neppure nel senso "speculativo" hegeliano.

Ciò significa che al rifiuto dell'assolutezza della relazione sul piano metafisico, deve corrispondere sul piano logico il rifiuto della "proposizione" come nesso tra soggetto e predicato. Non essendo possibile ricondurre il tutto dell'esperienza a termine di una relazione, sarà impossibile esprimere un tutto siffatto come soggetto proposizionale, cui spetterebbe al pensiero di attribuire l'unico predicato esaustivo delle sua essenza "interna". Di qui il carattere intimamente aporetico della nozione di "verità", segnata da una "discrepanza" interna tra il suo carattere "assoluto", cioè inoltrepassabile in quanto espressione della realtà per il tramite del pensiero e del concetto, e il suo carattere tuttora "astratto" e perciò stesso autocontraddittorio, nel momento in cui il tutto che essa manifesta viene espresso per il tramite di una forma "specificata", "particolare" e quindi "parziale" come sono appunto il pensiero e il concetto.

Non è dunque giusto, ci sembra, affermare come fa Russell che anche la “verità completa e definitiva”, nell’accezione monistica, “non è del tutto vera”,<sup>25</sup> se si dà a questa affermazione il significato di un permanente e insuperabile *relativismo*, che persisterebbe all’interno della sfera della verità. Ci sembra che la frase di Bradley vada interpretata esattamente nel senso opposto: proprio perché all’interno della sfera della verità è possibile e necessario distinguere tra verità finite o relative e verità totale ed assoluta, è altrettanto possibile e necessario porre la sfera della verità, intesa nella sua chiusura e isolamento, come ambito “parziale” e “relativo” se assunto nella sua “assolutezza”, cioè astrazione, in rapporto al tutto dell’esperienza. Dire che la verità è “assoluta” perché non è correggibile per mezzo dell’intelletto, dunque, non significa dire che la verità acquisita dall’intelletto sia condannata all’approssimazione ed all’inesattezza. Al contrario, vi è un ambito – quello, secondo Bradley, della conoscenza metafisica – in cui la verità è effettivamente “assoluta”, ma appunto, inevitabilmente, è assoluta “in quanto” verità, cioè in quanto espressione del tutto dell’esperienza attraverso la “forma” del concetto, che restituisce il tutto, ma lo restituisce nella parzialità, e dunque inevitabile astrazione, di una soltanto delle figure possibili della sua espressione.

Dall’interno della concezione monistica della verità, allora, si apre lo spazio per una molteplicità di prospettive e di esperienze possibili del reale. Proprio perché il Tutto è e non può che essere “Uno”, è possibile e necessario che vi sia una plura-

<sup>25</sup> “La cosa migliore da dire al riguardo è che non è ‘correggibile per mezzo dell’intelletto’, che, cioè, è tanto vera quanto può esserlo qualsiasi verità; ma anche la verità assoluta continua ad essere non completamente vera” (*La teoria monistica* cit., p. 177). Russell cita il seguente brano da *Apparenza e realtà*: “Anche la verità assoluta, in ultima analisi, sembra così diventare erronea. E si deve ammettere che, in ultima analisi, nessuna possibile verità è completamente vera. Essa è una versione parziale e inadeguata di ciò che afferma di dare integralmente. E questa intima discrepanza è inseparabilmente connessa al carattere proprio della verità. Tuttavia, la differenza fra verità assoluta e verità finita dev’essere mantenuta. Perché la prima, in una parola, non è correggibile per mezzo dell’intelletto” (*AR*, p. 482-83/704). Si tratta di un brano che verrà citato anche da Stout; cfr. *infra*, § 3, note 50 e 52.

lità in linea di principio inesauribile di modi per accedere e ed esperire l'Uno nella sua immanenza all'esperienza. Anche senza accettare quella che ci è parsa la concezione più discutibile di Bradley, ovvero la concezione dei "gradi di verità e di realtà", il tentativo di Bradley resta contraddistinto dalla volontà di salvaguardare una molteplicità di forme possibili di esperienza, come modalità di sperimentazione vivente dell'immanenza del tutto in ciascuna delle sue apparenze. Ecco perché *la negazione delle relazioni non comporta* necessariamente, come ritiene Russell, *la negazione della diversità*. Implica certamente la negazione della diversità "come" relazione, ma non la negazione di un'esperienza e di un pensiero della diversità che si dia proprio attraverso la messa in luce della contraddittorietà, che mina la pretesa di voler esprimere la diversità sempre e soltanto in termini di relazione.

Riprendiamo il ragionamento di Russell. L'assioma delle relazioni interne sostiene che ogni relazione esprime la natura interna dei suoi termini. Ogni relazione dovrebbe dunque, in via di principio, potersi esprimere in termini di "attributo" dell'oggetto assunto nel rapporto. Ma questo tentativo risulta impossibile. Restano dunque due alternative: la prima, consiste nel negare l'assioma delle relazioni interne, e nell'affermare la realtà delle relazioni esterne. Affermare la realtà delle relazioni esterne, comporta a sua volta l'affermazione dell'esistenza di una molteplicità di enti diversi gli uni dagli altri, suscettibili di entrare nelle più svariate relazioni senza modificare la loro "natura" ad ogni modificazione dei loro "rapporti". Dal punto di vista logico, infine, l'indipendenza dei termini dalla relazione significa anche l'autonomia della relazione dai termini, cioè l'affermazione della sua indipendenza concettuale rispetto alla logica proposizionale di matrice aristotelica, centrata sul primato del rapporto tra un soggetto-sostanza ed i suoi attributi-predicati.<sup>26</sup> È l'alternativa sostenuta da Russell.

<sup>26</sup> La questione chiama in causa sia l'interpretazione di Leibniz da parte di Russell, sia l'interpretazione di Bradley in rapporto a Leibniz. Su entrambi i punti, la sintesi migliore è ancora una volta Hylton *cit.*, pp. 152-166.

L'altra alternativa, apparente perché irta di contraddizioni, è quella scelta dal monismo. Quest'ultimo, per sfuggire al regresso all'infinito conseguente all'assioma delle relazioni interne, è costretto a negare la realtà delle relazioni *tout court*. L'unico pensiero consistente sulle relazioni, infatti, è costituito dalla tesi delle relazioni *esterne*, e quindi dall'affermazione di una molteplicità di oggetti positivamente diversi gli uni dagli altri, correlati in molteplici modi e irriducibili a qualunque rapporto di inerenza, che vorrebbe trasformarli in "predicati" ed "attributi" di un'unica sostanza (il "Tutto" dei monisti) pensata come "soggetto" assoluto dell'unica proposizione che dovrebbe esprimere l'unica possibile verità. Se vogliamo affermare il monismo a fronte del fallimento dell'assioma delle relazioni interne, è dunque necessario negare che sussistano relazioni, poiché le relazioni implicano diversità, e la diversità implica una molteplicità irriducibile ad unità. Ridurre il molteplice all'unità del Tutto, implica dunque negare le relazioni, perché la negazione delle relazioni comporta la possibilità di negare la diversità che la sussistenza delle relazioni implicherebbe, e dunque la possibilità di affermare come principio supremo il carattere unitario e unico della realtà.

Ma qui, i problemi che questa soluzione cercava di eliminare compaiono nuovamente, e in forma ancora più insidiosa. Intanto, in rapporto allo statuto ambiguo e auto-contraddittorio della concezione monistica della verità, per cui la verità non è mai completamente vera, e neppure la verità "assoluta" si emancipa dalla sua astrazione, finitezza e dunque almeno parziale "falsità". In secondo luogo, per il fatto che l'assioma su cui il monismo si basa, quello delle relazioni interne, deve negare l'esistenza stessa delle relazioni, e dunque contraddire se stesso. Quali possono essere, allora, le ragioni che spingono a sostenere una teoria del genere?

Russell ne identifica due. La prima ha a che fare col principio di ragion sufficiente. Egli cita un brano da *Apparenza e realtà*, in cui Bradley nega la possibilità che esistano relazioni puramente esterne, perché ciò equivarrebbe a porre una relazione tra termini che non sono collegati da alcuna ragione, e dunque

non sono in relazione se non in base a un'operazione arbitraria della soggettività conoscente.<sup>27</sup> Lo stesso Russell sostiene però che questo argomento non è decisivo in una prospettiva idealistica, e ritiene che esso sia incorporato nel secondo argomento, secondo cui l'esistenza di relazioni puramente esterne non è sostenibile perché implicherebbe la permanenza della natura dei termini a fronte di un cambiamento dei loro rapporti. Se infatti i termini correlati in un certo modo fossero correlati in modo diverso o con altri termini, ciò implicherebbe comunque un cambiamento nella loro situazione, e dunque nella loro identità attuale rispetto a quella che essi avevano prima. Ipotizzare un cambiamento nella relazione tra i termini implica insomma necessariamente ipotizzare un cambiamento nella natura dei termini, poiché implica che essi dovrebbero essere diversi da quel che sono, per poter entrare in relazioni diverse da quelle che essi effettivamente hanno.

Esposta l'argomentazione in questo modo, non è difficile per Russell smantellarla. Egli lo fa esaminandone due possibili versioni. La prima procede a partire dal principio *ex falso quodlibet*. Se ipotizziamo che i due termini in questione non stiano nella relazione in cui effettivamente stanno, noi ipotizziamo qualcosa di falso, che non corrisponde alla realtà. Ma proprio questo inficia la portata dell'argomentazione idealistica, che fa leva su questa ipotesi per dimostrare la sua tesi sull'impossibilità di relazioni puramente esterne. Infatti, da un'ipotesi falsa non è possibile argomentare nulla, proprio perché da essa è lecito derivare qualunque conclusione. Però è possibile immaginare un'altra versione, secondo la quale il fatto che due termini stiano nella relazione in cui effettivamente stanno, dimostra che

<sup>27</sup> Lo riportiamo senza modifiche nella traduzione Widmar: "Se i termini, per loro proprio natura, non entrano nella relazione, allora, nella misura in cui ciò li riguarda, sembrano entrare in relazione senza alcuna ragione, e, nella misura in cui ciò li riguarda, la relazione sembra fatta arbitrariamente" (*La teoria monistica* cit., p. 177, nota 9; cfr. *AR*, p. 514/744). Difende la pertinenza dell'argomentazione di Bradley, attraverso il ricorso alla sua teoria del giudizio, J. Allard, *Bradley's Principle of Sufficient Reason*, in Manser-Stock cit., pp. 173-189.



nessun altro termine diverso da essi potrebbe stare in quella identica relazione. Ma anche questo argomento è facilmente contestabile, poiché incorre in un evidente circolo vizioso. Il fatto che nessun altro termine possa entrare nell'identica relazione in cui si trovano A e B, dimostra infatti che ogni altro termine è diverso *numericamente* da A e B, ma non che ne è diverso *essenzialmente*, cioè per la natura particolare delle sue proprietà o attributi. Per sostenere quest'ultima conclusione, noi dobbiamo già presupporre la verità dell'assioma delle relazioni interne, che la nostra argomentazione dovrebbe corroborare.

Le due ragioni *positive* a favore dell'assioma in questione mostrano dunque di non reggere. D'altra parte, l'argomentazione di Russell colpisce un assioma di Russell, e non di Bradley. L'efficacia della confutazione sembra dunque ritorcersi contro l'interpretazione russelliana del monismo, più che contro il monismo stesso.

Lo stesso può dirsi per le ragioni *contrarie* all'affermazione dell'assioma. Se noi accettiamo la validità delle argomentazioni di Russell, non abbiamo ancora confutato il monismo, ma la portata dell'assioma in base al quale Russell lo interpreta. E dunque, al posto di arrovellarsi nella ricerca di argomenti *pro* e *contra*, è forse più sensato interrogarsi sulla pertinenza di una lettura del monismo centrata su un assioma, quello delle relazioni interne, che non compare mai negli scritti di Bradley, e che presenta così tanti problemi di consistenza logica. In altri termini, i problemi di tenuta argomentativa che coinvolgono il presunto assioma delle relazioni interne spingono a chiedersi se ciò che viene compromesso non sia, in uno con l'assioma, l'interpretazione russelliana che su tale assioma è costruita.<sup>28</sup>

Russell presenta tre ragioni direttamente contrarie all'accettazione dell'assioma. La prima rinvia al problema delle relazioni *asimmetriche*, e meriterebbe un esame più approfondito a parte, tanto più che lo stesso Russell rinvia, per un'argomen-

<sup>28</sup> In effetti, ciò è quanto è avvenuto nella ricerca storiografica dell'ultimo trentennio. Cfr. *supra*, cap. 1, nota 13.

tazione “in forma completa”, ai §§ 212-216 dei suoi *Principles of Mathematics*.<sup>29</sup> La esponiamo comunque nella forma schematica presente nel saggio che stiamo esaminando. Nonostante le critiche alla teoria pragmatista della verità presente negli *Essays*<sup>30</sup>, è proprio da un rilievo di principio sulle difficoltà di applicazione dell'assioma che muove la prima delle critiche di Russell. L'esempio è costituito dalla relazione di grandezza, su cui Russell sviluppa un'argomentazione analoga a quella che abbiamo visto a proposito della relazione di diversità. Se cerchiamo di tradurre la relazione di grandezza tra due termini in una relazione metafisica tra sostanza ed attributo, noi troveremo che la stessa relazione “più grande di” dev'essere riproposta come sussistente tra gli attributi dei due termini in questione.

<sup>29</sup> Cfr. *La teoria monistica* cit., p. 179, nota 10, e Russell, *I principi della matematica* cit., pp. 401-410. Sull'annosa questione delle relazioni asimmetriche, cfr. Basile, *Experience and Relations* cit., pp. 160-163; Perelda, *Hegel e Russell* cit., pp. 62-73. A mia conoscenza, la contro-obiezione più semplice ed efficace da una prospettiva bradleyana si trova in Sprigge, *James and Bradley* cit., pp. 406-407 (ma da vedere sono tutti i §§ 5-9, pp. 393-434). In estrema sintesi, l'argomento di Russell nei *Principles* è il seguente: poniamo che il soggetto del monismo sia l'intero ( $ab$ ), e che  $r$  denoti una relazione asimmetrica (come ad es. la relazione di grandezza). Secondo il § 208, una relazione è asimmetrica quando la direzione o il “verso” di un rapporto tra due termini ( $aRb$ ) esclude il rapporto inverso ( $bRa$ ). Nel caso della grandezza, se  $a$  maggiore di  $b$ , allora è escluso che  $b$  sia maggiore di  $a$ . Assumendo la posizione monista nella formulazione sopra impiegata, diventa impossibile determinare se valga il primo o il secondo caso, poiché il monismo assume come soggetto indiviso delle sue proposizioni il tutto ( $ab$ ), facendo di  $r$  un mero predicato dell'intero così inteso. Segue la conclusione di Russell: “La distinzione di verso, cioè la distinzione tra una relazione asimmetrica e la sua inversa, è dunque una cosa che la teoria monistica delle relazioni è assolutamente incapace di spiegare” (trad. it. cit., p. 408). La contro-obiezione di Sprigge è che l'intero nel senso monista comprende (accettando come valido il linguaggio delle relazioni) sia i termini, sia i loro rapporti: quindi dovrebbe essere indicato non come  $(ab)r$ , bensì appunto come l'intero  $aRb$ . Nel caso di una relazione asimmetrica, il “verso” della relazione è una componente strutturale dell'insieme, e dunque non può essere distinto come predicato  $r$  dall'intero come soggetto ( $ab$ ). Predicato della realtà è l'intera situazione espressa dalla proposizione, e non lo schema della relazione separata dal suo “verso” e dai suoi termini.

<sup>30</sup> Cfr. i due saggi *Il pragmatismo e Il concetto di verità in William James*, in *Filosofia e scienza* cit., risp. pp. 103-140 e pp. 141-162.

Per es., nel caso di due libri, io posso cercare di riformulare la relazione di grandezza “il volume A è più grande del volume B” in un rapporto tra le dimensioni dei due libri, in quanto attributi espressivi della “natura” dei libri confrontati. Ma in questo modo, la relazione “più grande di” non fa che spostarsi dal lato dei termini al lato dei loro attributi, riproducendosi come diversità di grandezza tra le dimensioni di A e le dimensioni di B. S’innesci così un regresso all’infinito, analogo a quello che inficiava il tentativo di ricondurre a un rapporto di tipo predicativo la relazione di diversità.<sup>31</sup>

L’importanza dell’argomentazione sviluppata da Russell rispetto alla relazione di diversità si conferma anche per quanto riguarda la seconda delle ragioni che militano contro l’assioma delle relazioni interne. Che cosa bisogna intendere, infatti, per “natura” di un termine? O la natura coincide col termine, oppure no. In quest’ultimo caso, bisognerebbe distinguere il termine da ciò che ne costituisce la natura: ma come abbiamo visto, la relazione di diversità non si lascia interpretare come l’attributo di una sostanza, e dunque il regresso all’infinito che valeva per la relazione di diversità, verrebbe a riprodursi per quanto riguarda il rapporto tra il termine e la sua natura. L’unica alternativa che rimane sembra dunque costituita dall’affermazione dell’identità tra il termine e la sua natura. E qui compare una spia significativa dell’interpretazione di Russell. Abbiamo visto in precedenza come Russell abbia interpretato l’idea sostenuta da Bradley del carattere sempre parziale e perciò incompleto della verità. Ma in quella circostanza, non abbiamo dato il dovuto rilievo alla seguente affermazione di Russell:

L’assioma delle relazioni interne è equivalente (...) all’assunto che ogni proposizione ha un soggetto e un predicato (...) Procedendo (...) verso totalità sempre più estese, correggiamo gra-

<sup>31</sup> “Quindi non possiamo, senza regredire all’infinito, rifiutare di ammettere che prima o poi si arriva ad una relazione non riducibile ad attributi dei termini correlati. Questa argomentazione si applica specialmente a tutte le relazioni *asimmetriche*, quelle cioè che se sussistono tra A e B, non sussistono tra B e A” (*La teoria monistica* cit., p. 179).

dualmente i nostri giudizi precedenti, bruti ed astratti, e ci avviciniamo sempre di più all'unica verità riguardante la totalità. La sola verità completa e definitiva deve essere composta di una proposizione con un soggetto, cioè la totalità, ed un predicato.<sup>32</sup>

Ora, queste affermazioni non sono importanti solo per quello che dicono esplicitamente, ma anche per lo sfondo che lasciano intravedere, e che emerge esplicitamente a proposito della seconda ragione da contrapporre all'assioma delle relazioni interne. In breve, si tratta del fatto che Russell cerca di inserire il monismo nell'alveo della sua interpretazione di Leibniz. Come il monadismo di Leibniz era stato ricondotto da Russell a una metafisica della sostanza risultante dalla proiezione sul piano dell'essere di un'interpretazione della proposizione, che intendeva quest'ultima esclusivamente come nesso logico-grammaticale tra soggetto e predicato, allo stesso modo il monismo di Joachim, ma anche e soprattutto di Bradley, sarebbe dovuto al medesimo fraintendimento. Ambedue questi tipi di filosofia, infatti, ripetono l'errore metafisico risalente alla ricezione scolastica di Aristotele,<sup>33</sup> costituito dal primato assegnato al discorso enunciativo, e dalla sovrapposizione conseguente tra struttura grammaticale del linguaggio e struttura logica delle relazioni. La proposizione, interpretata come nesso predicativo tra un soggetto ed i suoi predicati, viene ingenuamente proiettata sull'essere del mondo, e quest'ultimo viene letto, alla luce delle categorie grammaticali vigenti nel linguaggio, come costituito da sostanze distinte attraverso i loro "attributi". Questi ultimi ne esprimono la "natura", e la variante monistica della metafisica bradleyana consiste soltanto nel fatto che alla molteplicità delle monadi leibniziane viene sostituito un macro-soggetto – la "totalità" del reale – a cui tutto il resto spetta in veste di suo predicato.

<sup>32</sup> *La teoria monistica* cit., pp. 176-177.

<sup>33</sup> Sull'importanza della formazione scolastica di Leibniz per la sua teoria della sostanza, insiste T.S. Eliot (cfr. *infra*, capitolo sesto).

Ma qui sorge il problema che già sorgeva, secondo Russell, per Leibniz.<sup>34</sup> Infatti, esclusa la tesi che la natura di un termine sia diversa dal termine di cui è natura, non resta che affermare la tesi dell'identità tra il termine e la sua natura. Ma allora, che cosa distinguerà il termine dalla serie dei suoi predicati? Se infatti la natura di un termine è espressa dai suoi attributi, e questi ultimi trovano la loro espressione logico-linguistica come predicati del termine assunto come soggetto proposizionale, non sarà più possibile motivare perché ad un termine spetti un predicato e non un altro. Ciò che viene vanificata, in altre parole, è la vigenza stessa del principio di ragion sufficiente, che – come abbiamo visto – rappresenta un altro degli elementi in base ai quali Russell costruisce il parallelismo tra posizione di Leibniz e posizione di Bradley.

In questa argomentazione, possiamo riscontrare una sorprendente somiglianza tra la posizione di Russell e quella di Hegel rispetto alla natura della proposizione. Come in Russell, infatti, anche in Hegel abbiamo lo svuotamento del significato del termine che funge da soggetto proposizionale, e lo spostamento del significato dalla parte del predicato. Le conseguenze però sono molto diverse. In Hegel, l'argomentazione investe il problema dell'esposizione filosofica come realizzazione del progetto di trasformazione della filosofia in sapere scientifico, e non può essere letta al di fuori della sua dottrina della "proposizione speculativa". In Russell, lo svuotamento del termine-soggetto serve a mostrare l'evanescenza del progetto filosofico idealista. Infatti, se il termine non funge più da supporto dei suoi predicati, poiché si riduce alla serie di essi, allora:

Si può supporre che ogni gruppo casuale di predicati costituisca un soggetto, se i soggetti non sono altro che il sistema dei loro stessi predicati.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Cfr. *La teoria monistica* cit., p. 180, nota 11, il rinvio ai §§ 21, 24 e 25 di B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* [1900], Allen & Unwin, London 1937<sup>2</sup> (trad. it. di E. Bona Cucco, *Esposizione critica della filosofia di Leibniz*, Longanesi, Milano 1971, pp. 95-98 e 104-111).

<sup>35</sup> *La teoria monistica* cit., p. 180.

La questione che sorge immediatamente, di fronte a un'affermazione del genere, è che il concetto di sistema è incompatibile con la nozione di "gruppo casuale", e dunque pare che l'obiezione si dissolva da sé. Però Russell sembra anticipare questa mossa, quando osserva che il criterio di *coerenza* tra i predicati, per la definizione più stringente di ciò che debba intendersi come natura di un termine, non può essere accettato, perché anche la coerenza è una relazione, e tutto il tentativo del monismo sta o cade con l'obiettivo di trasformare le relazioni in predicati di un soggetto.<sup>36</sup> Ma ciò significa che anche l'interpretazione di Russell sta o cade con la necessità o meno di ricondurre il monismo a "proposizione".

È quanto emerge anche dalla terza e ultima ragione apporata da Russell contro il monismo, il cui nocciolo consiste nel negare la possibilità di conciliare il monismo con l'affermazione di una realtà complessa. Il monismo, se vuole essere coerente, deve negare la diversità, ma negando la diversità, deve affermare l'assoluta unità, e dunque l'assoluta semplicità della realtà. E ciò è pienamente conforme, secondo Russell, alla teoria del giudizio proposta da Bradley, secondo cui esiste un unico soggetto – la totalità del reale – a cui può spettare soltanto, per non contraddire la sua unità, un unico predicato. Ma qui emerge la contraddizione a cui il monismo non può fare fronte. Infatti, poiché l'espressione della verità avviene pur sempre attraverso una proposizione, e nella proposizione soggetto e predicato si presentano come distinti, ecco che il monismo cerca di venire incontro a questa difficoltà con la sua teoria della verità come "identità nella differenza". Questa teoria però è incompatibile con l'assoluta semplicità che il monismo deve affermare in rapporto alla natura della realtà, e l'impossibilità di tenere assieme l'assoluta semplicità espressa come identità tra soggetto e predicato, e la diversità presente nella proposizione come differenza tra i suoi termini, mostra l'insostenibilità della teoria

<sup>36</sup> "Non possiamo tentare di introdurre una relazione di *coerenza* tra predicati, in virtù della quale essi possano essere chiamati predicati di un soggetto; perché ciò baserebbe il predicato su una relazione, invece di ridurre le relazioni a predicati" (*ibid.*).

in questione. Del resto, se essa fosse sostenibile, dovremmo abbandonare anche l'idea che la verità sia esprimibile attraverso un'unica proposizione, e tornare ad ammettere la legittimità di una molteplicità di proposizioni, ciascuna solo "parzialmente" vera, ma pur sempre espressione, per quanto frammentaria e "astratta", della totalità del reale.

L'argomentazione di Russell funziona in base al presupposto che il tutto debba essere soggetto proposizionale. Solo se è soggetto proposizionale, può infatti essere espresso come unico e semplice; solo se viene espresso come soggetto unico e semplice, esso può essere qualificato da un unico predicato, che ne rifletta per così dire la semplicità; e solo in questo modo è possibile rendere coerente la struttura logica del discorso monista con la struttura metafisica della sua teoria. Ma questo discorso può effettivamente essere espresso secondo una concezione proposizionale, nel senso più volte ribadito da Russell del nesso tra un soggetto e un predicato? Se il tutto fosse un possibile soggetto di giudizio, è evidente che esso sarebbe pur sempre ricondotto all'interno di una logica delle relazioni, e separato come soggetto dai predicati – o dall'unico predicato – che gli verrebbero attribuiti. Sembra un'incoerenza fin troppo grossolana per poter essere imputata a un autore dal rigore logico di Bradley.

E in effetti, quando Bradley sostiene che "soggetto" di ogni giudizio è la realtà come tutto, egli non intende dire che il tutto figura come soggetto logico-grammaticale all'interno del giudizio, bensì che la struttura logico-grammaticale del giudizio, in quanto composta da un soggetto e da uno (o più) predicati, dev'essere intesa *nella sua interezza*, cioè come nesso di volta in volta determinato tra soggetto e predicato, come "predicato" della realtà come tutto. Ora però, è evidente che sostenere che la struttura del giudizio, come nesso predicativo tra un soggetto e un predicato, dev'essere considerata nella sua interezza come predicato della realtà come tutto, significa svincolare la realtà come tutto dallo statuto di soggetto proposizionale, e in pari tempo significa separare la logica del discorso filosofico dalla struttura grammaticale del linguaggio ordinario. Il tutto insom-

ma è sempre espresso, ma non è né può mai essere assunto come soggetto di una proposizione, poiché il soggetto di qualunque proposizione costituisce già una porzione del predicato rappresentato dalla totalità della proposizione in quanto espressione dell'esperienza nel mondo del senso. In questo modo, la filosofia di Bradley si svincola anche dalla subordinazione alla logica aristotelica, basata sul primato del "discorso enunciativo" (*logos apophantikos*) inteso come rapporto d'inerenza tra soggetto e predicato.<sup>37</sup> Ma è proprio sulla riconduzione della metafisica di Bradley nell'alveo della logica "apofantica" di derivazione aristotelica che si basa l'argomentazione di Russell.

Se dunque la nostra argomentazione ha una sua plausibilità, ciò significa che assieme alla base dell'argomentazione di Russell cadono anche le conseguenze che egli ne ricava. Innanzitutto, cade l'idea per cui il monismo rappresenta una concezione della realtà incompatibile con l'affermazione della complessità. Se la realtà è enunciata come tutto, è proprio perché Bradley vuole rendere giustizia a tutti gli aspetti che la compongono nella sua varietà. Il punto è che proprio tale varietà viene parzialmente sacrificata da una logica di tipo relazionale, quando le relazioni vengono assolutizzate, ovvero assunte come espressione adeguata della totalità del reale. L'unità e l'unicità del reale, inoltre, sono conseguenza del suo essere totalità, e dunque del suo essere articolato e complesso. In Bradley, prioritaria è insomma la concezione della realtà come varietà interconnessa di aspetti differenti, e non l'idea di semplicità come loro *reductio ad unum*. E ciò è possibile proprio in base alla sua dottrina del giudizio, e del fatto che il tutto non è mai soggetto grammaticale di una proposizione, poiché ogni proposizione è in quanto tale già espressione di una "qualità", di una particolare prospettiva sull'intero. Quest'ultimo è dunque sempre già presupposto e interno a ciascun giudizio, mentre il giudizio è possibile solo nella misura in cui ne rappresenta una parziale manifestazione.

Anche qui va sottolineata la specificità della soluzione di Bradley rispetto a quella di Hegel. La logica della filosofia non

<sup>37</sup> Cfr. Aristotele, *De Interpretatione*, 17 a 2-33.



coincide, neppure nel caso di Bradley, con la grammatica del linguaggio ordinario. Abbiamo lo svincolamento della struttura logico-metafisica da quella del discorso predicativo, nel senso dell'aristotelico *logos apophantikos*. D'altra parte, anche qui possiamo riscontrare il rifiuto, da parte del pensatore inglese, del superamento della struttura della proposizione in direzione speculativa. In Hegel, la proposizione filosofica scardinava la distinzione tra soggetto e predicato, ma per esporre questa rottura rispetto alla grammatica del linguaggio ordinario, innesca un movimento espositivo in grado di enunciare nel linguaggio il dissolvimento della proposizione come forma adeguata all'enunciazione di contenuti filosofici. In altri termini, seguendo il testo della *Vorrede* alla *Fenomenologia*, la proposizione filosofica che *intende* affermare l'*identità* tra il soggetto assoluto ed i suoi predicati, se non vuole arrestarsi allo stadio di mero proponimento intenzionale e di *opinione*, deve mostrare esplicitamente sul piano linguistico il dissolvimento della differenza e l'affermazione dell'*identità* tra i termini della proposizione. La proposizione filosofica è dunque proposizione speculativa, proprio nella misura in cui intende esprimere l'affermazione dell'*identità* attraverso il manifestarsi della differenza; ma in quanto proposizione, non può coincidere col movimento della *esposizione* speculativa (*spekulative Darstellung*) in senso proprio. Quest'ultima deve invece sviluppare in forma di discorso il dissolversi della differenza tra i termini nella loro *identità*, e il ripristino della differenza non più come mera distinzione, ma come articolazione immanente dell'*identità* assoluta stessa.<sup>38</sup>

Abbiamo quindi una concezione della verità come "identità nella differenza", che potrebbe essere facilmente proiettata sulla posizione di Bradley. Ma così facendo, compiremmo un errore. Bradley propugna anch'egli, come abbiamo visto, una concezione della verità come "identità nella differenza", ma non sostiene affatto una teoria della "proposizione speculativa". L'assoluto come totalità del reale, in altri termini, non può mai risolvere la sua ulteriorità rispetto a ciascun singolo

<sup>38</sup> Su questi aspetti del pensiero hegeliano, cfr. *supra*, cap. 2, p. 61 e nota 15.

giudizio nella totalità compiuta della sua esposizione speculativa. Quella che in Hegel era *spekulative Darstellung*, diventa in Bradley discorso di tipo “saggistico”, che assume a suo criterio l'impossibilità di esprimere compiutamente il tutto del reale nel discorso della filosofia, e dunque accetta in positivo il carattere necessariamente frammentario e incompleto di quest'ultima. È questo un aspetto essenziale per valutare la contemporaneità della posizione di Bradley, sullo sfondo di quella che invece era stata la posizione hegeliana.

In questo senso, come anche le interpretazioni più recenti hanno mostrato, la teoria del giudizio è fondamentale per la comprensione della metafisica di Bradley.<sup>39</sup> Infatti, a differenza di quello che sostiene Russell, dire che l'assoluto è l'unico soggetto di tutti i giudizi possibili, significa sì sostenere la sua immanenza effettiva nel piano del discorso filosofico, ma significa sostenere anche l'impossibilità di manifestare compiutamente, sul piano del discorso, siffatta immanenza del tutto nel discorso che lo esprime. O forse, per non dare luogo a fraintendimenti, potremmo dire che il tutto è sì compiutamente espresso nel discorso, ma nella misura in cui appunto il discorso lo può manifestare all'altezza del linguaggio e dell'argomentazione filosofica nel linguaggio. Tuttavia, nel momento in cui la filosofia si enuncia come discorso vero intorno all'assoluto, scopre anche di essere una soltanto delle possibili forme in cui l'esperienza integrale della realtà si manifesta. È manifestazione compiuta, ma compiuta in quanto *verità*: e nella dialettica tra contenuto della verità, che enuncia il vero come totalità integrale dell'esperienza, e forma parziale della sua manifestazione (il discorso filosofico come enunciazione della verità), la filosofia procede al di là di sé, al riconoscimento e all'apertura verso le altre possibili forme di espressione e di manifestazione dell'esperienza.

Possiamo così tornare alle obiezioni di Russell. Infatti, se l'unità è conseguenza dell'essere il reale totalità, e dunque in-

<sup>39</sup> Ci riferiamo in particolare ai volumi già menzionati di P. Ferreira, *Bradley and the Structure of Knowledge*, e di J.W. Allard, *The Logical Foundation of Bradley's Metaphysics*.

sieme variegato della realtà, cade anche l'ultima delle sue conclusioni, cioè l'impossibilità di sostenere una teoria della verità come "identità nella differenza", con la correlativa negazione della sussistenza di "verità parziali" al di fuori dell'unica proposizione vera che dovrebbe enunciare l'assoluto come unica possibile verità. Se l'obiezione fosse vera, tutto il discorso di Bradley sarebbe una contraddizione in termini, una vera e propria assurdità, poiché negherebbe col suo stesso prodursi il contenuto implicito nei suoi enunciati. Ma se partiamo dal fatto che il tutto è in sé vario e complesso, e che in pari tempo, proprio in quanto è il tutto, non può mai coincidere col soggetto proposizionale che lo esprime nel linguaggio, ecco che la varietà e la molteplicità delle proposizioni che compongono un discorso non solo è compatibile col monismo, ma ne risulta come conseguenza necessaria. La sporgenza del tutto sui suoi vari aspetti isolatamente considerati è infatti la stessa che caratterizza il tutto rispetto al discorso che lo enuncia, ed ai giudizi nei quali esso si articola.

Non solo il discorso, proprio perché il tutto è in esso immanente, è spinto a procedere oltre ciascuna singola asserzione, nella misura in cui quest'ultima si trova nell'impossibilità di esprimere esaustivamente il tutto che pure è ad essa interno. Ma tale eccedenza del tutto sulle parti, che coincide con la sua radicale immanenza in ciascuna di esse, comporta anche l'apertura ad una pluralità di forme possibili per esprimere l'esperienza del tutto in questione. Non è soltanto la singola asserzione ad essere al tempo stesso espressione e astrazione del tutto; è anche il discorso della filosofia nella sua globalità a dover assumere su di sé, come forma specifica di enunciazione della verità, quella parzialità e incompletezza che caratterizza ogni sua singola parte. È proprio a partire da una metafisica "monista", quindi, che la filosofia trova la possibilità di riconoscersi come costitutivamente incompleta, e al tempo stesso di aprirsi alla pluralità di altre forme espressive in cui l'esperienza del reale possa manifestarsi e trasmettersi. L'immanenza del tutto nelle parti comporta la sua eccedenza su ciascuna di esse; allo stesso modo, l'immanenza del vero nel discorso comporta la sua sporgenza

su ciascuna delle sue asserzioni. Ma il vero è a sua volta espressione soltanto parziale del tutto. L'espressione dell'esperienza come totalità porta così con sé la parzialità del discorso filosofico come tale, nella sua globalità, e apre la filosofia alla necessità del confronto con altre forme espressive dell'esperienza. Per quanto possa apparire paradossale, è proprio il "monismo" a dare luogo ad una prospettiva autenticamente pluralistica, riconoscendo in questa la concettualizzazione più adeguata al nesso tra immanenza del tutto nelle parti, ed eccedenza del tutto sulle parti.<sup>40</sup> Tale nesso tra immanenza ed eccedenza comporta la pluralità delle forme di espressione dell'esperienza come un tratto strutturale dell'esperienza stessa, e caratterizza il pluralismo "monistico" di Bradley (ossimoro solo apparente) rispetto al pluralismo di James e di Russell. Forti differenze sussistono anche tra questi due ultimi, nella misura in cui la posizione di Russell si configura come un atomismo logico-metafisico<sup>41</sup> difficilmente conciliabile con lo *stream of consciousness* che sta a fondamento della metafisica jamesiana. Ma su ciò, questi pochi cenni devono bastare.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Alla nota 6 di p. 175, Russell cita il passo seguente per negare la possibilità di conciliare il monismo con l'assunzione di una realtà complessa: "La realtà è una. Essa dev'essere singola, perché la pluralità, considerata come reale, contraddice se stessa. La pluralità implica relazioni, e, attraverso le sue relazioni, essa afferma sempre involontariamente un'unità superiore" (*AR*, p. 460/679). Ma a ben vedere, oltre a non parlare di relazioni interne, in questo brano Bradley non nega la pluralità, ma il fatto che essa possa essere pensata senza contraddizione. Inoltre, egli afferma esplicitamente che siffatta contraddizione non comporta la soppressione della pluralità, ma la sua inclusione in una "unità superiore", e che è "superiore" proprio perché la comprende al suo interno.

<sup>41</sup> "Abbiamo, quindi, un mondo di molte cose diverse, con relazioni che non devono essere dedotte da una supposta 'natura' o da una sostanza scolastica delle cose correlate. In questo mondo, tutto ciò che è complesso è composto di cose semplici che sono in relazione, e l'analisi non si trova più di fronte ad ogni passo un regresso all'infinito" (*La teoria monistica* cit., p. 182).

<sup>42</sup> Ricordiamo che alle critiche di Russell alla posizione di Bradley seguirono quelle di Bradley alla posizione di Russell. Seguire nei dettagli questo dibattito ci porterebbe fuori dagli obiettivi del presente lavoro. Oltre alla bibliografia già citata, il lettore può trovare i testi della discussione, assieme a estratti dell'epistolario tra i due autori, in *The Collected Papers of Bertrand Russell*,

### 5.3 Stout e la coerenza

L'*Editor di Mind*, G. F. Stout, partecipò alla discussione suscitata dal libro di Joachim con un importante saggio intitolato *Immediacy, Mediacy and Coherence*.<sup>43</sup> La tesi del saggio è che la verità come coerenza implica necessariamente la possibilità di una conoscenza immediata, e che tale conoscenza è rappresentata dai giudizi di percezione. Come vedremo, Bradley interpreta questa dottrina come fondata sul presupposto della infallibilità di tali giudizi. Poiché anche i giudizi di percezione recano al loro interno una mediazione, la possibilità dell'errore non può essere esclusa neppure per essi, e la nozione di una conoscenza che sarebbe infallibile, perché immediatamente basata su "dati" di esperienza, va dunque respinta. Ma procediamo con ordine.

Stout contesta radicalmente la tradizione di origine cartesiana secondo cui la nostra mente è in un rapporto con la realtà sempre mediato dalle proprie rappresentazioni. Una dottrina di questo tipo è insostenibile, perché palesemente contraddittoria. Essa infatti dà luogo ad un processo all'infinito, che non consentirebbe mai di pervenire a una conoscenza effettiva della realtà. Se la realtà non è mai colta dalla mente, se non nella misura in cui le appare attraverso il filtro delle rappresentazioni, allora anche l'apparire della realtà attraverso la rappresentazione dovrà essere un'apparenza rappresentata da un'altra rappresentazione, e così via all'infinito.

Secondo Stout, tale dottrina era sorta dalla necessità di spiegare l'errore e l'immaginazione. Come si vede, sono alcuni dei temi trattati da Russell nel saggio dell'anno precedente

vol. 6: *Logical and Philosophical Papers, 1909-13*, a cura di J.G. Slater, Routledge, London-New York 1992, pp. 349-358, 388-397 (equivalenti queste ultime a *ETR*, pp. 280-292). Russell non rispose più alle critiche contenute in *ETR*, cap. X: *A Discussion of some Problems in connexion with Mr. Russell's Doctrine*, pp. 393-309.

<sup>43</sup> Il saggio fu pubblicato su "Mind", N.S., vol. 17, n. 65 (genn. 1908), pp. 20-47; trad. it. *Immediatezza, mediatezza e coerenza*, in *J*, pp. 231-256, da cui citeremo con qualche modifica. L'importanza del saggio di Stout, nel contesto del dibattito tra Joachim, Russell e Bradley, è sottolineata anche da Allard, *The Logical Foundations* cit., p. 203

(1907). Ma la dottrina in questione diventa superflua, se l'errore e l'immaginazione possono essere spiegati in maniera diversa e libera dalle difficoltà che inficiano la spiegazione cartesiana. Stout propone a questo punto d'introdurre una distinzione tra "credenza" (*belief*) e "conoscenza" (*knowledge*), e sostiene che l'errore è dovuto al fatto che il *belief* "supera la conoscenza in senso stretto" (*J*, p. 235). L'atteggiamento soggettivo del credere è più ampio di quello rappresentato dal conoscere; ma ciò non significa, evidentemente, che la conoscenza escluda la credenza. Questo è il motivo per cui egli propone di impiegare un termine diverso, "cognizione" (*cognition*), per indicare una conoscenza accompagnata da credenza. Egli perviene così a una prima conclusione:

non vi sono semplici contenuti rappresentativi, né idee che si frappongano tra la mente e la realtà. È la realtà stessa quella che ci appare; non un'apparenza (o un'apparizione) della realtà che appare. La cognizione è una relazione diretta della mente con l'universo (*J*, p. 236).

Da qui procede l'argomentazione vera e propria, volta a dimostrare la tesi che la teoria della verità come coerenza, nel senso sostenuto da Joachim e che abbiamo già visto contestato da Russell, non è da sola sufficiente a spiegare il concetto di verità, e a stabilire una soddisfacente dottrina della conoscenza. Alla verità intesa come insieme di elementi in connessione reciproca e priva di contraddizione, è necessario integrare il momento dell'immediatezza, intesa come rapporto diretto e pre-riflessivo della mente con la realtà.<sup>44</sup> Senza un rapporto immediato con la realtà, inderivabile dalla riflessione e dotato di certezza incon-

<sup>44</sup> "Spesso udiamo (...) che la prova definitiva della verità è la 'coerenza con il sistema della nostra esperienza tutta intera'. Dal nostro attuale punto di vista, questa tesi non può essere accettata, se viene presa per significare che il richiamo all'immediatezza non abbia una parte essenziale nel processo per raggiungere la verità e sradicare l'errore. La prova della verità è complessa, implicando sia la coerenza sia l'immediatezza come suoi aspetti essenzialmente correlativi, nessuno dei due essendo utile staccato dall'altro" (*J*, p. 238).

futabile, la verità come coerenza girerebbe a vuoto su stessa, perché il complesso di relazioni, che costituiscono il sistema del sapere come totalità di conoscenze reciprocamente *mediate*, non poggierebbe su alcunché di effettivamente *reale*, cioè di attestato dall'esperienza, e dunque sarebbe totalmente privo di contenuti conoscitivi.

In effetti, Stout è ben lungi dal sostenere che il “dato” attestato dalla sensazione sia privo di elementi mediati, derivati cioè per via d'inferenza. Egli prende come esempi la percezione di una busta poggiata sul tavolo con sopra scritto il mio indirizzo, che mi fa asserire la presenza di una lettera per me, anche se la busta è ancora chiusa; la presa della mano di qualcuno nelle tenebre, dalla cui sensazione io risalgo alla presenza di un corpo intero e vivente, anche se al buio non posso vederlo; il “rumore forte e prolungato” che identifico come il fischio di un treno, anche se sto prendendo sonno nel mio letto. Ora, tutti questi esempi tendono a mostrare che il momento dell'inferenza, e dunque della mediazione, che mi fa integrare il dato percettivo nell'insieme della mia esperienza acquisita, non può essere mai completamente rimosso dalla sensazione. Quest'ultima è sempre già inserita in un contesto che, con un anacronismo heideggeriano, potremmo chiamare di pre-comprensione, senza di cui non sarebbe possibile incorporarla nell'esperienza, e dunque neppure farla valere in termini di conoscenza.<sup>45</sup> D'altra parte, come “ciò che è dato immediatamente” non può essere separato dalla sua interpretazione, così quest'ultima non può essere separata dal dato. È la specificità qualitativa di quest'ultimo, per come viene direttamente percepita dai nostri sensi, a guidare le nostre inferenze interpretative. Se queste ultime pretendessero di sganciarsi dal dato sensibilmente percepito, perderebbero il loro carattere di implicazioni valide, o plausibili, in rapporto

<sup>45</sup> “Staccato dalla sua interpretazione, classificazione e descrizione, ciò che è dato immediatamente [*immediately given*] non può affatto costituire un oggetto di pensiero. Non è mai un oggetto per se stesso, ma solo come parte di un contesto. Non abbiamo alcun mezzo per definirlo in modo tale da tirare una linea di demarcazione tra esso e la sua implicazione” (*J*, p. 238).

all'integrazione ed all'espansione della nostra esperienza, e diventerebbero semplici costruzioni arbitrarie della fantasia.<sup>46</sup>

Ora, è chiaro che se nel "dato immediato" è contenuta una serie di implicazioni che governano il suo inserimento nel contesto più ampio dell'esperienza; o ancora meglio, come sembra sostenere lo stesso Stout, se è solo alla luce o sullo sfondo di questo più ampio contesto che le sensazioni possono prodursi come tali, cioè non come mere reazioni fisico-chimiche, ma come elementi portanti della nostra relazione col mondo, – è chiaro, dicevamo, che risulta altamente problematico mantenere la nozione di "dato immediato" come supporto assolutamente certo della nostra esperienza, e dunque come base portante dell'intera nostra conoscenza. Se il dato implica necessariamente la sua interpretazione, e l'interpretazione implica mediazione, non soltanto sembra difficile escludere il carattere intimamente mediato del dato nel suo stesso presentarsi come immediato, ma al tempo stesso sembra difficile escludere la possibilità che nel dato stesso, che è solo apparentemente immediato, s'introducano il fraintendimento e l'errore. Perciò, quando Stout descrive la conoscenza come una sorta di progressivo "avvicinamento alla certezza inespugnabile del dato immediato" (*J*, p. 241), egli rischia di formulare un giudizio contraddittorio con quanto da lui stesso sostenuto relativamente all'impossibilità di separare il dato dalle sue implicazioni, che lo costituiscono come "dato" e dunque ne annullano sia il carattere immediato, sia la "certezza inespugnabile".

Ma proprio un'obiezione di questo tipo dimostra, per Stout, la più radicale incomprensione del ruolo svolto dall'immediatezza nei processi della conoscenza. Essa infatti viene for-

<sup>46</sup> "Ma, appunto com'è impossibile separare il puro dato dalle sue implicazioni, così è impossibile separare le implicazioni dal dato. Le implicazioni sono implicite nel dato. Staccate da esso, non sono affatto implicazioni" (*ibid.*). Precisiamo che Stout identifica "due specie" di immediatezza conoscitiva, quella che investe le "proposizioni evidenti per sé" (come "ciò che è incluso nella parte è incluso nell'intero", o " $7 + 5 = 12$ "), e quella che egli definisce "l'immediatezza del sentire" (*J*, p. 237). La sua attenzione si volge, come egli dichiara, esclusivamente a questo secondo tipo d'immediatezza.



mulata dai sostenitori del principio di coerenza, che intendono abolire la funzione dell'immediatezza, e sostengono il suo totale assorbimento nel sistema totale, e perciò totalmente mediato, della conoscenza compiuta:

si insiste che l'immediato cessa di essere immediato nel divenire mediato (...) se la cognizione immediata cessa di essere immediata per divenire mediata, il raggiungimento della verità deve significare l'abolizione dell'immediatezza; l'immediatezza, non può essere parte della prova di verità (...) L'argomento sembra irresistibile, se il suo presupposto viene accettato: il presupposto che l'immediato cessa di essere immediato nel divenire mediato (*J*, pp. 248-249).

Invece, è esattamente questo il presupposto che si tratta di mettere in questione. L'immediatezza infatti non consiste soltanto nell'assenza della mediazione, ma in un positivo contenuto qualitativo, che non risulta da processi d'interpretazione soggettiva, bensì da cui, al contrario, scaturiscono tutte le inferenze, conscie e inconscie, che lo integrano in modo coerente al contesto complessivo dell'esperienza.

Il riferimento testuale della contro-obiezione di Stout alla teoria della coerenza è costituito da una lunga citazione tratta dal § 19 del libro di Joachim,<sup>47</sup> in cui effettivamente la posizione di quest'ultimo si presta alla contestazione di Stout, proprio perché elimina la funzione dell'immediatezza, e intende unilateralmente la coerenza come il dispiegamento via via più ampio di una serie di connessioni conoscitive, tali da integrare reciprocamente gli elementi del sistema così sviluppato in una rete sempre più compiuta di reciproca mediazione. In questo modo, l'immediatezza viene a giocare il ruolo di limite negativo e "irrazionale", che la conoscenza ha il compito di ricondurre a trasparenza razionale attraverso l'estensione, per definizione illimitata, dei processi di mediazione. Ma Stout ha buon gioco a mostrare che, se la coerenza viene intesa come il polo opposto dell'immediatezza, essa non è affatto in grado di spiegare il nes-

<sup>47</sup> Testo cit. in *J*, pp. 248-249.

so conoscitivo tra mente e realtà.<sup>48</sup> Egli riprende così una linea di argomentazione che abbiamo visto pienamente sviluppata da Russell, quando questi aveva contestato alla teoria coerentista l'incapacità di distinguere tra una coerenza sussistente tra dati di realtà, e una coerenza sussistente tra elementi di pura finzione.<sup>49</sup>

Del resto, nell'ultima parte del saggio, l'obiettivo polemico di Stout si sposta direttamente da Joachim a Bradley. Egli si appoggia su alcuni passaggi tratti dall'ultimo capitolo di *Apparenza e realtà*,<sup>50</sup> per mostrare come le difficoltà del primo siano le stesse cui va incontro la posizione del secondo. Qui però l'argomentazione, ci sembra, diventa meno convincente. Infatti, come verrà ribadito in *On Truth and Coherence*, Bradley ha sempre affermato con forza il carattere fondamentale e imprescindibile dell'immediatezza, intesa come percezione diretta di "dati" forniti dall'esperienza sensibile. Come abbiamo visto, questo è più o meno il senso che Stout attribuisce all'idea di "cognizione immediata". Inoltre, come Stout, anche Bradley ritiene che la "cognizione immediata" resti *immediata nel suo divenire mediata*, e cioè che sia impossibile ricondurre il "dato" all'insieme delle relazioni attraverso cui la mente lo immette, interpretandolo, nel contesto più ampio dell'esperienza. Il "dato"

<sup>48</sup> "Infine, la verità non può venir riconosciuta semplicemente attraverso la sua coerenza con altra verità. Nell'assenza d'ogni cognizione immediata, il principio di coerenza sarebbe come una leva senza punto d'appoggio" (*J*, p. 244). È dunque "all'immediatezza del sentire", ai dati forniti dalla "sensazione" in quanto "apprensione diretta delle esistenze particolari, così come sono nel momento in cui esistono" (*J*, p. 237), che la coerenza di una teoria e di una "cognizione" deve alla fine appellarsi "come prova della propria verità" (*J*, p. 251), pronta a venire "falsificata" (*ibid.*) qualora il dato percettivo non dovesse fornire la conferma richiesta.

<sup>49</sup> Cfr. *supra*, § 5.1.

<sup>50</sup> Nel primo brano, Bradley asserisce che "ogni verità, in quanto incompleta, è più o meno erronea. E poiché il grado di incompletezza rimane ignoto, si può concepire che esso risulti talora così alto da distruggere il giudizio stesso come tale" (*AR*, p. 475/695); nel secondo, egli ribadisce "che, in ultima analisi, nessuna possibile verità è completamente vera. Essa è una versione parziale e inadeguata di ciò che afferma di dare integralmente" (*AR*, pp. 482-83/704).

rimane irriducibile ai processi della sua comprensione intellettuale, ed è in rapporto al materiale fornito dalla sensazione che le costruzioni della ragione devono misurare la loro efficacia.

La vera differenza, allora, riguarda il rapporto tra il carattere parziale di un singolo giudizio, staccato dall'insieme sistematico che lo connette all'insieme della conoscenza, e l'attribuzione ad esso di una "falsità", che sarebbe inevitabilmente collegata al suo carattere frammentario e "astratto". Stout imputa a Bradley di confondere "parzialità" e "immediatezza",<sup>51</sup> e di sostenere dunque la necessità, per ottenere una verità oltre ogni dubbio, d'integrare ciascun singolo giudizio in una totalità pienamente esaustiva di conoscenza. Solo quest'ultima potrebbe emanciparsi dall'incompletezza come fonte sempre possibile di errore; ma per l'equivalenza di "parzialità" e "immediatezza", ciò viene a significare che solo un sistema di conoscenze reciprocamente interdipendenti e perfettamente "mediate" può esprimere in senso proprio la verità. La verità implica dunque la liquidazione della "cognizione immediata", e la posizione di Bradley va incontro alle difficoltà che caratterizzano la concezione coerentista.

Al di là della forzatura sulla questione dell'immediatezza, l'obiezione di Stout coglie un punto importante, che del resto era già stato toccato da Russell. In che senso è legittimo negare valore di verità ad un giudizio che si presenta "isolato", ma che esprime in maniera corrispondente alla realtà un determinato fatto? Nel tentare una possibile risposta all'obiezione di Russell, avevamo parlato di una clausola di limitazione, che potrebbe giustificare l'attribuzione di verità ad un giudizio "isolato" anche all'interno di una posizione "monista". Avevamo anche detto, però, che si trattava di un'argomentazione che andava al di là dello stretto dettato di Bradley, e le citazioni su cui fa leva Stout ci consentono di capire perché.

<sup>51</sup> "Com'è possibile, allora, per autori come il Bradley, sostenere (...) che un giudizio relativamente immediato è, come tale, falso? La loro fallacia sembra riposare, in definitiva, su una confusione tra il giudizio immediato e ciò che essi chiamano giudizio *isolato*" (J, p. 254).

In effetti, nel capitolo finale di *Apparenza e realtà*, Bradley sembra ventilare una soluzione analoga a quella da noi tentata, ma per respingerla. Abbiamo già visto in che senso sia possibile distinguere tra una verità “assoluta” e una verità “relativa”. La verità “assoluta” è quella che dev’essere scoperta dalla metafisica, e il suo essere “assoluta” dipende dal fatto che risulta inconfutabile da parte dell’intelletto. In altri termini, non è possibile sviluppare alcuna argomentazione coerente contro la tesi metafisica secondo cui “la Realtà è esperienza ed è una” (AR, p. 475/695), perché – questa la convinzione di Bradley – ogni tentativo di confutarla si troverebbe a presupporla, ed entrebbe dunque in contraddizione con le sue premesse. Ma d’altra parte, proprio tale argomentazione a sostegno del carattere “assoluto” della verità metafisica mostra la presenza di una limitazione interna all’assolutezza di essa: la verità metafisica è sì “incondizionata”, ma solo *all’interno dei confini che definiscono l’ambito della verità*. La sua assolutezza è dunque riaffermata, ma soltanto in uno con l’assunzione del limite che a tale rivendicazione si accompagna.<sup>52</sup>

Da una parte, quindi, il carattere problematico della “verità” riguarda anche la verità “assoluta” della metafisica, e non può essere utilizzato per distinguere la verità “mediata” dalla verità “immediata”. Dall’altra, però, rimane la questione sullo statuto delle verità “parziali”. Si può applicare anche ad esse il ragionamento fatto per la verità “totale” della metafisica? Si può sostenere, in altri termini, che ciascun giudizio particolare

<sup>52</sup> Dopo il secondo brano citato da Stout (cfr. *supra*, nota 50), l’argomentazione di Bradley continua infatti: “E questa intima discrepanza è inseparabilmente connessa al carattere proprio della verità. Tuttavia, la differenza fra verità assoluta e verità finita dev’essere mantenuta. Perché la prima, in una parola, non è correggibile *per mezzo dell’intelletto* (...) La verità assoluta si può correggere solo oltrepassando la sfera dell’intelletto” (AR, p. 483/704). Cfr. ancora più oltre: “La verità è solo un aspetto dell’esperienza, ed è perciò resa imperfetta e limitata da ciò che non può includere in se stessa”, cosicché l’universo “non può essere conosciuto nella sua totalità in modo tale che la conoscenza si identifichi con l’esperienza o con la realtà: conoscenza e verità, infatti, se realmente potessero pervenire a quell’identità, verrebbero perciò stesso assorbite e trasmutate” (AR, p. 483/705).

possieda un carattere di verità “relativamente assoluto”, cioè “assoluto” in rapporto al contesto, implicitamente od esplicitamente definito, all’interno del quale esso si formula? Esaminando le obiezioni di Russell, abbiamo cercato di mostrare che una tale posizione potrebbe essere sostenuta anche assumendo una prospettiva metafisica di tipo monista. Dobbiamo però riconoscere che la posizione di Bradley sembra andare in una direzione diversa, anche se non necessariamente contraria.

Il problema è sempre quello del rapporto tra “incompletezza” ed “errore”. In alcuni passaggi, Bradley sembra sostenere un’implicazione automatica tra questi due termini, ed è sull’automatismo di questa implicazione che fanno leva le critiche di Russell e di Stout. Formulare un giudizio particolare, significa sempre prescindere da un contesto che resta più o meno ignoto. Tuttavia, tale contesto potrebbe presentare aspetti che, se conosciuti, costringerebbero a modificare il giudizio in un primo tempo ritenuto vero. Fino a questo punto, però, l’argomentazione dimostrerebbe soltanto il carattere “fallibile” della conoscenza finita, e non il suo carattere necessariamente “erroneo” e perciò falso. Per attribuire un carattere necessariamente falso a ogni giudizio finito, Bradley deve operare una petizione di principio, in cui l’ignoranza di tutte le condizioni che stanno alla base di una determinata verità parziale serve a giustificare non solo l’ignoranza del fatto che ciò che ci appare vero potrebbe in realtà essere falso, ma la paradossale *certezza* che in qualche modo il nostro giudizio *deve* essere *falso*, anche se siamo all’oscuro di come e perché debba esserlo. E viceversa, proprio perché siamo certi che la finitezza del nostro giudizio ne implica la falsità, possiamo sostenere di essere immersi nell’ignoranza relativamente alla totalità delle condizioni che ne costituiscono lo sfondo, e che potrebbero contenere elementi tali da costringerci alla modificazione radicale del nostro giudizio di partenza. Ma se ignoro le condizioni che potrebbero rendere falso il mio giudizio, allora potrei ignorare anche il fatto che in tali condizioni *non vi sia nulla che debba costringermi a modificare il mio giudizio*. In altri termini, dalla premessa della mia ignoranza sembra legittimamente scaturire anche l’ipotesi

che le più vaste condizioni da cui dipende il mio giudizio, e che io ignoro, possano contenere la sua conferma, e non necessariamente la sua smentita.

Per sfuggire a questa petizione di principio, Bradley avrebbe la possibilità di ricorrere al nostro criterio di limitazione, ma egli sembra escludere la legittimità di questa soluzione non solo per quanto riguarda le verità di osservazione, ma addirittura le verità matematiche. Egli scrive infatti:

Ma la possibilità di errore svanisce, ci si può obiettare, là dove è possibile una genuina astrazione: quanto meno essa non è presente, per esempio, nel mondo delle verità matematiche. Una tale obiezione tuttavia non regge (...) Nessuna astrazione (qualunque sia la sua origine) è difendibile in ultima istanza. Nessuna di esse è vera come tale e il grado di possibile errore racchiuso in ognuna è destinato a rimanere ignoto (AR, p. 478/699).

Ogni verità o fatto finito deve in qualche misura essere irrealo o falso, ed è certamente impossibile alla fine conoscere il livello di falsità di ognuno (AR, p. 480/700).

In altri passaggi, tuttavia, il nesso automatico tra incompletezza e falsità pare allentarsi, e il discorso sembra vertere non più sulla inevitabile falsità interna a ogni verità parziale, ma sulla sua *correggibilità*, dovuta al fatto che proprio nella misura in cui è parziale, essa deve astrarre da una serie di condizioni da cui si trova implicitamente a dipendere.<sup>53</sup> In questo caso, sembrerebbe possibile non solo modulare la nozione di verità in rapporto ai diversi settori della conoscenza, ma distinguere tra la verità del giudizio “astratto”, poste come implicitamente date le condizioni che ne giustificano l’asserzione, e la sua “falsità”, qualora esso venisse assunto come valido per la totalità

<sup>53</sup> “Ogni verità finita rimane (...) soggetta a una correzione intellettuale. Essa è incompleta non semplicemente perché risulti confinata dalla sua generale natura di verità entro un aspetto parziale del Tutto [*com’è il caso per le verità “assolute” della metafisica*, n. d. A.]; lo è proprio perché dentro il suo stesso mondo intellettuale lascia sussistere un’area che si stende al di fuori di essa” (AR, p. 483/704).

del reale, senza considerare la contraddizione interna all'idea di "parzialità" e di finitezza in generale. Quest'ultima valutazione sarebbe confermata in ambito metafisico, ma non intaccerebbe la pertinenza del concetto di verità in riferimento ai diversi contesti discorsivi e alle diverse pratiche epistemologiche che organizzano i nostri saperi nella loro specificità, dalle "cognizioni immediate" fornite dalla percezione empirica agli ambiti più astratti della matematica e della logica.

Quanto al problema più limitato posto da Stout riguardo ai giudizi di percezione, egli propone di sostituire l'accusa di "falsità" pronunciata contro di essi dal filosofo monista con la "distinzione tra cognizione implicita ed esplicita" (J, p. 255). Lo sviluppo della conoscenza, che ha come sua base imprescindibile i dati empirici forniti dalla sensazione, consiste nel rendere sempre più esplicite e articolate le implicazioni contenute in essi allo stato implicito. In questo modo, la posizione di Stout viene nuovamente a conciliarsi con quella dei teorici coerentisti, evitando al contempo la loro svalutazione della portata conoscitiva della percezione, e liberando il pensiero dalla perniciosa confusione tra "parziale", "falso" ed "immediato".<sup>54</sup>

#### 5.4 Realtà e coerenza nella replica di Bradley

Come abbiamo detto, Bradley cercò di rispondere alle critiche di Russell e di Stout nel saggio *On Truth and Coherence*.<sup>55</sup> In realtà, Bradley si concentra soltanto sul problema dei giudizi di percezione, e sul rapporto tra coerenza e realtà. Egli cerca

<sup>54</sup> "Se così è, sembrerebbe che i giudizi delle menti finite non siano necessariamente falsi perché hanno uno 'sfondo inarticolato', o perché sarebbero trasformati per entrare in una conoscenza perfetta. La trasformazione in conoscenza perfetta può consistere solo in una completa penetrazione dei loro presupposti ed implicazioni. Ma una tale trasformazione non implica la falsità dei giudizi finiti. Al contrario essa è possibile solo in quanto sono veri" (J, p. 258).

<sup>55</sup> Il saggio venne originariamente pubblicato su "Mind", N.S., vol. 18, n. 71 (luglio 1909), pp. 329-342, e ristampato come cap. VII in *ETR*, pp. 202-218 (trad. it. in J col titolo *Sulla verità e la coerenza*, pp. 281-296).

di mostrare che la pretesa di basare il nostro rapporto con la realtà sulla base di semplici fatti di percezione è contraddittorio, perché l'identificazione di un fatto di percezione implica la formulazione di un giudizio; ma la formulazione di un giudizio comporta la fallibilità del giudizio stesso, e dunque l'impossibilità di considerare infallibile la percezione stessa.

Riguardo al rapporto tra coerenza e realtà, Bradley cerca di mostrare che la coerenza può funzionare come criterio attendibile per la valutazione della verità solo se accompagnata dal criterio della completezza o comprensività. Egli sottolinea che la sua concezione del sistema implica questi criteri come due facce della stessa medaglia. Assumendo il criterio di verità come indissolubilmente costituito da coerenza e comprensività, risulta possibile mostrare che la concezione monistica è in grado di distinguere tra mondo della realtà e mondo della fantasia o dell'immaginazione. Al tempo stesso, è possibile mostrare che tra questi due mondi non vi è una differenza "assoluta", per cui l'uno sarebbe totalmente reale e l'altro totalmente irreali, bensì vi è soltanto una differenza di "grado", legata al tasso di maggiore coerenza e completezza dell'uno rispetto al grado di completezza e coerenza dell'altro. Il rifiuto di determinare come puramente irreali il mondo dell'immaginario è coerente col rifiuto della dottrina delle *floating ideas* e comporta l'articolazione del reale in una molteplicità di piani variamente intrecciati gli uni con gli altri, che rendono impossibile la riduzione del reale all'universo dei cosiddetti *sense-data*.

La confutazione della posizione che fonda il rapporto tra soggetto e realtà sulla pretesa infallibilità della percezione si articola in due punti. Il primo vuole mostrare l'impossibilità di esibire dei dati liberi da ogni elemento di costruzione. È una posizione che Bradley distingue esplicitamente da quella di Stout e che non attribuisce esplicitamente neppure a Russell. La risposta alla critica di quest'ultimo relativa all'impossibilità di impiegare il *test* di coerenza per distinguere il reale dall'immaginario, però, mostra che Bradley attribuiva effettivamente a Russell l'idea di concepire l'esperienza del reale come basata su fatti di percezione scevri da interpretazione, e dunque infallibili.



Ad ogni modo, secondo Bradley un puro fatto di percezione non può essere esibito, perché ogni percezione implica in via di principio l'intervento di una dimensione interpretativa, senza la quale la percezione non sarebbe possibile. Il criterio che Bradley impiega, per la valutazione della portata conoscitiva dei giudizi di percezione, è basato su ciò che a partire da essi è possibile contraddire. In altri termini, quanto più elementare sarà il giudizio che siamo in grado di falsificare assumendo la verità del suo contraddittorio, tanto più povero apparirà quest'ultimo quanto a contenuto conoscitivo. Ora, se mediante un esperimento mentale volessimo togliere dalla percezione ogni apporto di tipo categoriale, resteremmo con singole sensazioni elementari che non solo sarebbero comunque il frutto di una ricostruzione a posteriori – e dunque, nella loro semplicità, massimamente artificiali, – ma non porterebbero alla formazione di alcuna conoscenza: al massimo, potremmo affermare che qualcosa come la sensazione *a* esiste, e che esiste anche qualcosa come la sensazione *b*, e così via. Non sembra che su questa strada possiamo andare molto lontano. Infatti, che cosa potremmo contraddire sulla base di tali giudizi? Solo il giudizio che nega la sensazione *a*, la sensazione *b* o la sensazione *c*. Immaginando invece la presenza di sensazioni complesse, basate sulle coesistenza di più sensazioni, il giudizio basato su queste potrebbe avere un contenuto superiore al precedente, perché al posto della constatazione di semplice esistenza, con l'esclusione dei giudizi negativi corrispondenti, ora potremmo escludere non solo la negazione del dato, ma anche la negazione di determinate relazioni interne al dato. Anche questo però non sembra sufficiente per arrivare alla percezione di un "fatto" vero e proprio. Ciò che quest'ultimo richiede sembra essere un complesso di sensazioni complesse: e tuttavia, per costituire un "fatto", anche la compresenza e l'articolazione tra sensazioni complesse sembrano implicare la presenza di una capacità di coordinamento e di organizzazione che non può prescindere dalla soggettività di un io percipiente.

Ma qui arriviamo a una dimensione in cui non solo non esistono più dati di senso atomici e indivisibili, bensì la stessa in-

fallibilità della percezione dev'essere completamente abbandonata. Un giudizio di percezione dovrebbe formularsi secondo il seguente modello: "Io sto avendo qui e ora una sensazione o un complesso di sensazioni di questa o quella specie"<sup>56</sup>: ma tutto in questa proposizione complessa diventa questione interpretativa e dunque soggetto a errore. Che cosa significa infatti l'io che funge qui da soggetto? Senza richiamare le critiche all'idea del *self* svolte in *AR*, è sufficiente accettare l'intervento della memoria come indispensabile per raccordare in unità il flusso temporale delle sensazioni, per introdurre una dimensione di fallibilità e di errore potenziale. Lo stesso vale per la determinazione degli avverbi di tempo ("ora") e di luogo ("qui"), per non parlare della determinazione del contenuto delle sensazioni, che dovrebbe essere particolare, ma che per essere riconosciuto come particolare dev'essere enunciato in termini di universale ("questa o quella specie"). Bradley riprende esplicitamente la lezione del capitolo sulla percezione nella *Fenomenologia dello spirito*,<sup>57</sup> per mostrare l'impossibilità di esibire fatti di percezione elementari e sostenere che, poiché ogni presunto fatto di percezione implica elementi di costruzione interpretativa, esso è soggetto a errore. Il fatto percettivo viene così liquidato sia sotto il profilo ontologico sia sotto il profilo gnoseologico.

La seconda parte dell'argomentazione riguarda invece direttamente la posizione di Stout, il quale sosteneva l'impossibilità di attingere un dato di percezione puramente immediato e privo d'interpretazione. Nonostante ciò, Stout riteneva che l'esistenza di dati di senso indipendenti da qualunque costruzione soggettiva andasse comunque assunta, pena l'impossibilità di acquisire una conoscenza ben fondata della realtà. Secondo Bradley, l'assunzione di Stout è del tutto immotivata, perché l'argomentazione che la sorregge è sbagliata. Stout ritiene che l'unico possibile fondamento della conoscenza umana sia costituito dai dati di senso, e che se venissero meno i *sense-data* verrebbe meno l'intero edificio della conoscenza costruito su

<sup>56</sup> *ETR*, p. 205/J, p. 286.

<sup>57</sup> *ETR*, p. 207/J, p. 287 nota.

di essi. Ma qui, secondo Bradley, Stout cade vittima di una cattiva metafora, la metafora dell'edificio e delle fondamenta che lo sorreggono. È una metafora ben presente in tutta la storia dell'idealismo, e che è ripresa dallo stesso Fichte nello scritto programmatico del 1794 sul concetto di sistema. Bradley non è interessato alla storia della metafora, ma alla logica che la sottende.

Che cosa implica, infatti, la metafora della conoscenza come edificio? Implica la convinzione che ci debbano essere delle fondamenta: poiché un edificio sussiste solo nella misura in cui è costruito su solide fondamenta, allo stesso modo la conoscenza concepita come edificio si ritiene possa sussistere solo nella misura in cui sussistono le sue fondamenta; e viceversa, si ritiene che qualora franassero le fondamenta dovrebbe franare l'intero edificio della conoscenza costruito su di esse. Ma è proprio qui che la metafora si mostra fuorviante. La conoscenza, infatti, non è edificata sull'esperienza come una casa sulle sue fondamenta. Se proprio vogliamo mantenere la metafora della conoscenza come edificio, allora la conoscenza andrebbe concepita come un edificio che si regge anche modificando le sue fondamenta.

Fuor di metafora, Bradley non ha mai messo in dubbio il carattere indispensabile dell'esperienza sensibile per la conoscenza, ma al tempo stesso rifiuta di scambiare l'imprescindibilità della percezione immediata col carattere infallibile che alle singole risultanze di essa attribuiscono i suoi sostenitori. È possibile difendere l'importanza dell'esperienza sensibile senza proclamarne l'infalibilità, così come al tempo stesso è possibile difendere la consistenza della conoscenza senza implicare che essa debba essere costruita su fondamenta assolutamente certe. Non solo quindi è superfluo ipotizzare *sense-data* in qualità di "fondamenta" su cui verrebbe edificato tutto l'edificio della conoscenza, ma è superfluo anche immaginare che siffatte fondamenta debbano essere, qualora pure esistessero, assolutamente infallibili. Il rapporto tra la conoscenza e l'esperienza percettiva non è come quello di un edificio con le sue fondamenta, e la necessità dell'esperienza percettiva per la conoscenza non

è identica alla necessità che hanno le fondamenta per la casa edificata su di esse.

È così che all'idea della conoscenza come edificio costruito "sopra" un fondamento Bradley cerca di sostituire l'idea della conoscenza come "sistema". Ora, un sistema funziona solo se rispetta i criteri della coerenza e della comprensività. Ciò significa che il sistema non può escludere ciò che appartiene all'esperienza immediata, pena il suo carattere incompleto e manchevole; ma d'altra parte, esso non ha alcun bisogno di attribuire a porzioni più o meno estese di se stesso il carattere dell'infallibilità e dunque dell'immodificabilità. La conoscenza diventa un sistema flessibile e correggibile, perché l'integrazione dei due criteri in un unico *standard* consente la sostituibilità delle parti e il riconoscimento della fallibilità di ciascuna di esse, nella misura in cui nuove esperienze modificano il nostro rapporto col mondo e contribuiscano ad allargare lo spettro della nostra conoscenza di esso, accrescendola in termini di comprensività e di coerenza. Per Bradley, infatti, quanto più una verità è parziale e "astratta", tanto più dipende da fattori ad essa ignoti, e tanto più quindi appare esposta all'errore e alla contraddizione; quanto più una conoscenza è comprensiva, invece, tanto più ristretto è l'ambito dell'ignoto, e dunque tanto minore è il rischio dell'errore o la presenza di discrepanze interne.

In questo modo, Bradley assume senza remore il criterio pragmatista del funzionamento delle conoscenze come parametro della loro "validità". Nella misura in cui un concetto o una teoria consentono l'interpretazione di un numero più ampio di "fatti", e ne consentono l'integrazione all'interno di un ordine che perciò stesso si espande ed amplifica, essi vengono riconosciuti come "veri", ma non nel senso della loro infallibilità, bensì in quello della loro funzionalità. E, per questo, la nozione di validità risulta più appropriata rispetto a quella di "verità". La "verità" in senso stretto è la verità metafisica, che concerne il tutto dell'esperienza; la "validità" è invece l'ambito all'interno del quale si muove tutto ciò che concerne parti relative e "astratte" dell'esperienza, così come le scienze relative ad esse. Ecco perché Bradley riconduce esclusivamente a un grado più

o meno alto di “probabilità” anche tutto ciò che attiene all’ambito delle singole esperienze percettive; e d’altra parte, proprio la categoria di probabilità è quella che consente di valorizzare il carattere dinamicamente variabile e soggetto a modificazioni ed ampliamento della conoscenza concepita come sistema. Bradley riesce a costruire una teoria della conoscenza empirica libera da residui fondazionalisti, e a conciliare il carattere imprescindibile dell’esperienza immediata con il carattere in linea di principio fallibile di tutto ciò che essa presenta di volta in volta. Se vogliamo, è una concezione “olistica” del conoscere, senza però che in siffatto conoscere debba sussistere un nocciolo di verità immutabili perché infallibili, in quanto legate alla percezione immediata di dati di senso.<sup>58</sup>

A partire dalla critica dei dati di senso e della metafora della conoscenza come edificio fondato su di essi, Bradley passa a esaminare la critica di Russell sull’impossibilità di distinguere, in base a un criterio di coerenza, tra il mondo reale e un mondo puramente immaginario. Abbiamo visto che Russell mostrava questa impossibilità sviluppando un’argomentazione che prevedeva l’impiego di due obiezioni collegate l’una con l’altra.

L’idea che ogni giudizio parziale non possa mai essere completamente vero conduceva Russell a concludere che il monismo doveva necessariamente proclamare, come aveva effettivamente sostenuto Joachim, una teoria della verità come coerenza in cui la verità parziale di ciascun giudizio sarebbe stata integrata

<sup>58</sup> “In breve, un fondamento usato all’inizio non vuol dire qualcosa di fondamentale alla fine, e non vi è nessun singolo ‘fatto’ che, alla fin fine, possa essere chiamato assolutamente fondamentale. È tutta una questione di contributo relativo all’ordine del mondo da me conosciuto [*to my known world-order*] (...) Quanto più estesa ed ampia è la mia struttura, e quanto più un particolare fatto od insieme di fatti è implicato in quella struttura, tanto più certi sono la struttura e i fatti. E se potessimo raggiungere un intero ordinato e onnicomprensivo, allora la nostra certezza sarebbe assoluta. Ma poiché non possiamo, dobbiamo accontentarci di una probabilità relativa” (*ETR*, p. 411/J, pp. 290-291). Un confronto con la concezione di Quine è sviluppato da Manser e Stock nella *Introduction* al volume da essi curato *The Philosophy of F.H. Bradley* cit., pp. 1-32. Il confronto con Quine è stato ripreso più di recente da Allard, *The Logical Foundations* cit., pp. 190-191.

dalla verità totale dell'intero in cui esso avrebbe trovato posto e rimedio all'unilateralità, dalla quale nessuno singolarmente sarebbe stato in grado di emanciparsi. Ma la soluzione di Joachim peggiorava la situazione, poiché conduceva all'impossibilità di distinguere tra un mondo considerato reale perché coerente e un mondo perfettamente coerente, però fittizio. All'interno di una coerenza di questo secondo tipo, un giudizio empiricamente falso avrebbe trovato posto come un giudizio empiricamente vero, e dunque del vescovo morto onorevolmente di vecchiaia si sarebbe potuto enunciare con verità il giudizio empiricamente falso che ne afferma l'avvenuta morte sul patibolo. A questa incapacità, Russell collegava l'altra obiezione sul carattere ambiguo del significato attribuito alla nozione di esperienza. O l'esperienza è l'accertamento di fatti sensibilmente percepiti secondo l'accezione corrente del termine, e allora possiamo spiegare la differenza che sussiste tra una donna reale e l'eroina appassionata e tragica di un romanzo; oppure l'esperienza è quello stato di trasmutazione in cui tutti gli aspetti empiricamente distinti nella vita ordinaria vengono unificati all'interno di un unico assoluto pienamente coerente, e in questo secondo senso, poiché tutto rientra nella realtà dell'assoluto, non è più possibile distinguere tra la realtà della donna percepita sensibilmente e l'irrealtà del personaggio immaginario, ma inserito in un universo simbolico pienamente coerente.

La risposta di Bradley sta nel sottolineare che il criterio della coerenza, da solo, non può funzionare, e che d'altra parte il criterio da lui sostenuto è sempre stato quello della sistematicità intesa come totalità caratterizzata dall'integrazione tra coerenza, o contraddittorietà, e completezza, o comprensività. Se applichiamo questo criterio come *test* per valutare la verità di un giudizio e la realtà del "fatto" in esso enunciato, secondo Bradley è possibile rispondere con successo alle obiezioni di Russell. La fiducia nelle attestazioni dei sensi, la credibilità attribuita alle testimonianze degli altri, la credenza nella generale affidabilità della memoria sono tutti criteri che portano ad attribuire a determinati "fatti" uno statuto di realtà che li diversifica radicalmente dalla realtà specifica delle creazioni immaginarie.

In questo modo, all'obiezione relativa a verità storiche come la morte del vescovo Stubbs è possibile rispondere che la fiducia nella veridicità delle testimonianze altrui, e l'affidabilità che in linea di massima attribuiamo alla memoria, spingono a farci considerare vero il giudizio empirico storicamente accertato e falsi gli altri eventuali giudizi difformi da esso. Questi sono i principi che appaiono più "efficaci" nella costruzione del "mio" mondo, e a meno che non ci siano motivi particolarmente gravi per abbandonarli, o principi ancora più efficaci per governare la "mia" esperienza, è questi che io uso per giudicare come vero o come falso un determinato giudizio empirico.<sup>59</sup>

Bradley adotta dunque criteri squisitamente pragmatisti in rapporto alla costruzione del mondo empirico, e la sua strategia conferma una volta di più la duttilità delle sue procedure argomentative, così come il carattere stratificato e complesso della sua teoria della verità. In questo senso, egli insiste nel notare come i "fatti" siano quanto di più teoricamente artificiale, visto che la loro esibizione nell'esperienza è impossibile, ed essi risultano come effetti di una teoria condotta fuori strada dalla metafora fondazionalista del conoscere come edificio bisognoso di fondamenti.<sup>60</sup> Inoltre, applicando il *test* pragmatico delle conseguenze che la loro assunzione avrebbe sull'agire, Bradley non esita a definirle "rovinose". Infatti, la convinzione che esistano dei "fatti" come fondamenta incrollabili del conoscere condurrebbe all'impossibilità di correggerli sulla base di nuove e imprevedute esperienze che potrebbero rivelarne il caratte-

<sup>59</sup> "Questi sono i principi su cui costruisco il mio mondo ordinato così come è. E poiché con ogni altro metodo il risultato è peggiore, perciò per me questi principi sono veri (...) Sostengo che il fondamento di validità consiste in un contributo di successo. Questo è un principio di ordine, mentre ogni altro principio, per quanto posso vedere, conduce al caos" (*ETR*, risp. p. 213 e p. 214/*J*, p. 292). Il riferimento al mondo come "mio" non dev'essere inteso in senso solipsista, come ben chiarisce il finale del saggio (*loc. cit. supra*, cap. 4, nota 77).

<sup>60</sup> "Dal mio punto di vista, il fatto assoluto e indispensabile è la creatura pura e semplice di una falsa teoria. I fatti sono validi nella misura in cui, se assunti altrimenti che come 'reali', essi portano disordine nel mio mondo" (*ETR*, p. 211/*J*, p. 290).

re erroneo, con effetti negativi sulla vita pratica. Il risultato di ingessare una volta per tutte i presunti fondamenti del nostro conoscere renderebbe insomma impossibile il suo rinnovamento “fin dalle fondamenta”, anche qualora esso si rivelasse auspicabile se non necessario.<sup>61</sup>

Analoga è la strategia per rispondere all'obiezione relativa all'impossibilità di determinare la differenza tra mondo reale e mondo immaginario. L'obiezione di Russell muoveva in questo caso dall'idea di un universo sconfinato a disposizione della fantasia, la quale potrebbe inventare mondi fittizi molto più articolati e coerenti del mondo comunemente considerato come reale. Se adottiamo il criterio della coerenza, poiché il mondo percepito potrebbe risultare meno coerente di quello immaginario, noi dovremmo considerare il mondo “reale” come erroneo, cioè fittizio, e il mondo fittizio, in quanto più coerente, come il mondo reale vero e proprio, in cui quello sensibilmente percepito verrebbe a essere incluso come sua variante parziale e perciò illusoria. Secondo Bradley, questa obiezione non tiene nel dovuto conto il criterio della comprensività. È vero che un mondo creato dalla fantasia può sembrare più coerente del mondo della percezione: ma sarebbe anche davvero altrettanto comprensivo? Per decidere la questione, è sufficiente operare un esperimento mentale in base al solito principio: che cosa può escludere da sé un mondo fantastico pienamente coerente al proprio interno?

<sup>61</sup> “D'altra parte, supporre che ogni ‘fatto’ di percezione o di memoria sia così certo che nessuna esperienza possa autorizzarmi a considerarlo un errore, mi sembra dannoso se non rovinoso. Su un siffatto principio il mio mondo di conoscenza sarebbe ordinato peggio, se mai potesse essere ordinato del tutto” (*ETR*, p. 213/J, p. 292). Per comprendere l'ultima proposizione, è opportuno completare l'argomento di Bradley: se tutti i “fatti”, in quanto basati su dati percettivi indiscutibili, sono infallibili, ciò significa o che io dovrei assumerli in massa come componenti del mio mondo, e questo, oltre a essere impossibile, vanificherebbe ogni ordine, poiché quest'ultimo implica necessariamente un'organizzazione selettiva; oppure, se accetto il principio della selezione, mi troverei nell'impossibilità di avere un qualunque criterio in base a cui scegliere quali fatti siano effettivamente infallibili e quali no (cfr. *ivi*, pp. 213-214/J, p. 292).



Anche se non è un esempio esplicitamente fatto da Bradley, possiamo riprendere l'esempio dell'*Anna Karenina* usato da Russell: che cosa esclude il romanzo di Tolstoj dal suo proprio mondo? Certamente esclude tutto ciò che non si accorda con la coerenza del proprio racconto, ma non esclude la possibilità di altri mondi altrettanto coerenti, e in pari tempo completamente diversi. In base al principio del sistema, noi siamo dunque costretti a includere nell'universo immaginario una molteplicità indefinita di mondi, che fanno perdere a ciascuno di essi il privilegio di potersi considerare come l'unico veramente reale. Inoltre, un'altra caratteristica delle creazioni della fantasia è costituita dalla mancanza di costrittività che contraddistingue il mondo della percezione. Il materiale offerto da quest'ultimo è sottratto al mio arbitrio, e come tale impedisce a me stesso di "produrre" a mio piacere versioni alternative di ciò che mi è "dato" di volta in volta.<sup>62</sup> Infine, anche dal punto di vista della ricchezza di dettagli e della varietà qualitativa, nessun mondo puramente immaginario sarebbe in grado di oltrepassare il mondo percettivo.<sup>63</sup>

La conclusione di Bradley è dunque quella di separare la credenza nella realtà del mondo dalla necessità di porre a fondamento di tale credenza dei fatti considerati come "dati" indipendentemente da qualunque apporto costruttivo da parte del soggetto. Al tempo stesso, l'impossibilità di esibire tali fatti comporta l'ammissione della fallibilità di tutti i giudizi, compresi i giudizi di percezione e di memoria. D'altra parte, il criterio del sistema basato sulla reciproca integrazione di comprensività e di coerenza rende superflua la metafora che paragonava la conoscenza a un edificio basato su fondamenta, e rende possibile concepire la fallibilità di tutti gli elementi del conoscere senza compromettere la sua funzionalità ed efficacia per l'organizzazione della nostra esperienza.

Il saggio su *Verità e coerenza* affronta le obiezioni mosse alla posizione monistica da parte di Stout, ma lascia irrisolte

<sup>62</sup> Cfr. *ETR*, p. 215/J, p. 293.

<sup>63</sup> *Ibid.*

molte delle questioni sollevate da Russell. Su alcune tra le più importanti, anche se non direttamente in rapporto agli scritti di Russell, verteranno alcuni dei saggi successivi di Bradley.<sup>64</sup> Ma il senso della sua posizione dovrebbe essere già emersa a sufficienza dalle analisi condotte nei paragrafi precedenti.

<sup>64</sup> Oltre ai testi cit. *supra*, § 2, nota 42, cfr. *ETR*, cap. VIII: *Coherence and Contradiction*, pp. 218-244; cap. IX, *On Appearance, Error and Contradiction*, pp. 245-273; e cap. XI, *On Some Aspects of Truth*, pp. 310-352.

## 6. Il giovane Eliot interprete di Bradley

### 6.1 Il reale e l'immaginario

Nel 1916, il giovane Thomas Stearns Eliot spediva dall'Inghilterra la sua dissertazione per il conseguimento del dottorato in filosofia all'Università di Harvard. La tesi venne approvata dal collegio dei professori di quella università, ma Eliot non tornò negli Stati Uniti per discuterla: il suo destino si era ormai incamminato verso un'altra direzione. Quando, su insistenza della moglie Valerie e con la collaborazione della studiosa Anne Bolgan, Eliot si lasciò convincere a pubblicare la sua antica dissertazione, egli volle confermare il carattere ineluttabile di questo cambiamento: dichiarò che aveva accettato la proposta per lasciare una documentazione storica, forse utile agli studiosi, ma il cui linguaggio gli risultava ormai del tutto estraneo, e perciò incomprensibile.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “Quarantasei anni dopo la fine del mio filosofare accademico, mi trovo incapace di pensare nella terminologia di questo saggio. In effetti, non pretendo di capirlo. Come filosofare, esso potrebbe apparire antiquato in modo pittoresco alla maggior parte dei filosofi moderni. Io posso presentare questo libro solo come una curiosità d'interesse biografico, che dimostra (...) quanto strettamente lo stile della mia prosa si sia formato su quello di Bradley, e

Eppure, proprio in quel lavoro, il linguaggio svolgeva una funzione decisiva. In alcuni dei passaggi più critici nei confronti dell'allora contemporanea teoria della conoscenza, identificata nelle figure di Meinong e Russell, Eliot sviluppa una serrata argomentazione contro la nozione di "oggetto" presupposta acriticamente, a suo avviso, dagli "epistemologi" in questione, cercando di mostrare come essa sia impensabile a prescindere dal linguaggio. Come una "cosa" non potrebbe mai essere identificata senza il nome che la designa, così viceversa soltanto l'oggetto fa del nome una parola significativa, e non un suono senza senso.<sup>2</sup>

Perché sussiste una così stretta implicazione tra nome e oggetto? La risposta esigerebbe di compiere un giro piuttosto lungo, ma fortunatamente, questo giro è già stato percorso, perché è costituito dalla metafisica di Bradley. Per il giovane Eliot, la metafisica di Bradley, anche contro alcune formulazioni impiegate dal suo stesso autore, significa innanzitutto la possibilità di smantellare le teorie, siano esse proprie della psicologia o dell'epistemologia, che assumendo surrettiziamente come realtà vera e propria solo gli oggetti fisici del mondo materiale, co-

quanto poco esso sia cambiato in tutti questi anni" (*Preface* dell'autore a T.S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F.H. Bradley*, Farrar, Straus and Co., New York 1964, pp. 10-11). Le notizie essenziali contenute nella prefazione, omessa nell'edizione italiana, sono riportate nelle *Note ai testi* di T.S. Eliot, *Opere 1904-1939*, a cura di R. Sanesi, Bompiani, Milano 1992, p. 1577. In questo stesso volume, alle pp. 47-265, si trova la traduzione di L. Schenoni, *Conoscenza ed esperienza nella filosofia di F.H. Bradley*, cui faremo riferimento (con minime variazioni) con la sigla CE. Vale la pena di ricordare che Eliot tornò ad occuparsi di Bradley nel 1927, col saggio *Francis Herbert Bradley* (trad. it. in *Opere cit.*, pp. 733-744). Sul contesto filosofico e culturale in cui si svolse la formazione del giovane Eliot, cfr. M. Jain, *T. S. Eliot and American Philosophy. The Harvard Years*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

<sup>2</sup> Cfr. CE, pp. 185-189. Su questi aspetti insiste giustamente J. Mallinson, *T.S. Eliot's Interpretation of F.H. Bradley*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2002, p. 17, contro la tesi di R. Wollheim, *Eliot and F.H. Bradley* (in Id., *On Art and the Mind*, Allen Lane, London 1973, pp. 220-249), che imputa a Eliot una mancata consapevolezza del ruolo del linguaggio nella costruzione di un mondo comune.

struiscono entità fittizie come oggetti mentali e eventi psichici, oppure negano la realtà dell'immaginario ipotizzando "contenuti rappresentativi" separati e distinti dagli oggetti "reali" in senso proprio.<sup>3</sup>

La metafisica di Bradley consente di dissolvere gli "enigmi" che sorgono dalla presupposizione come realtà di momenti astratti dall'esperienza, come quelli del soggetto e dell'oggetto, di contenuto interno e realtà esterna, di pseudo-oggetti immanenti alla coscienza e oggetti trascendenti che esisterebbero in modo indipendente da essa. Solo l'accoglimento fino in fondo dell'esperienza può costituire la base per una metafisica aderente alla realtà: ma che cos'è, per il Bradley interpretato da Eliot, l'esperienza?

Qui emerge la problematicità della nozione su cui si basa la filosofia di Bradley. Questi sottolinea a ragione la centralità del *feeling* come esperienza immediata, dimostrando il carattere intrascendibile che ad esso spetta in tutti i momenti della vita della coscienza. Ma dove si presenta un'esperienza effettivamente immediata? La posizione di questa domanda contraddice già l'affermazione di un "puro" immediato, visto che per poter esistere, quest'ultimo dev'essere riconosciuto come tale, ma dal momento in cui viene riconosciuto come tale, ha già smesso di essere immediato.

Non si tratta di un'argomentazione artificiosa perché legata all'esercizio di una riflessione che si vuole deliberatamente filosofica. Al contrario, la filosofia mostra che l'immediato è, fin dall'inizio, mediato. Ma com'è possibile, allora, sostenere la centralità del *feeling* come esperienza immediata? Com'è possibile sostenerne addirittura l'intrascendibilità? Queste domande risentono del pregiudizio naturalistico, secondo cui il reale sarebbe oggetto, e l'oggetto sarebbe "dato" come un fatto puntualmente constatabile, privo d'integrazione immaginativa e di costruzione "ideale". Perché questo, secondo Eliot, è il punto

<sup>3</sup> Per la critica della psicologia, cfr. *CE*, cap. III: *Il trattamento della conoscenza da parte degli psicologi*, pp. 99-128; per la critica della gnoseologia filosofica, cfr. i capp. IV e V: *La teoria epistemologica della conoscenza*, pp. 129-195.

cruciale. Bradley ha dimostrato il carattere *ideale della stessa distinzione tra reale e ideale*, e con ciò ha dimostrato che siffatta distinzione permea di sé l'esperienza *nella sua stessa immediatezza*.

Noi ci muoviamo sempre nell'orizzonte dell'immediato, ma il nostro immediato comprende sempre, al suo interno, momenti reali e momenti ideali. Ma che cosa significa, ancora più a fondo, questa compresenza del reale e dell'ideale all'interno dell'immediato? Significa appunto che "reale" e "ideale" non designano ciascuno universi separati e distinti, quello dell'oggettività o quello dell'irrealità, quello dell'esistenza effettiva o quello della finzione immaginaria. Al contrario, significa invece riconoscere che "reale" e "ideale" sono distinzioni relative, che non hanno senso se assolutizzate a prescindere dai contesti entro cui determinati elementi, ma meglio sarebbe dire porzioni di esperienza, vengono considerati "reali" o "ideali".<sup>4</sup>

Un oggetto rivela così di non essere un ente di per sé esistente, ma di essere il frutto di operazioni di astrazione più o meno spinte, che rendono la nozione di "oggetto" relativa alla trama di rapporti, alla ricchezza di connessioni in cui la porzione di esperienza in questione viene inserita. Quanto più ampio è il tessuto di relazioni che un "gruppo di esperienze" raccolto intorno a un "punto di denotazione" è in grado di sostenere senza disgregarsi, tanto più a siffatto blocco di esperienze, frutto di percezione sensibile e di costruzione ideale, verrà riconosciuto in termini di esistenza effettiva; quanto più ristretta e più fragile apparirà tale capacità di espansione, tanto meno siffatto blocco verrà riconosciuto come "reale", tanto più esso verrà assorbito

<sup>4</sup> Negli ultimi capoversi, abbiamo cercato di riassumere le conclusioni principali di *CE*, cap. I: *La nostra conoscenza dell'esperienza immediata*, pp. 49-68, e cap. II: *La distinzione fra "reale" e "ideale"*, pp. 69-98. Il carattere relativo della distinzione tra ideale e reale è già delineata in un *paper* che Eliot presentò nel seminario di Royce a Harvard nell'anno 1913-14 (cfr. Jain *cit.*, pp. 143-147). È significativo che Eliot ricordi, nella *Preface a Knowledge and Experience*, l'approvazione che la sua dissertazione aveva ricevuto dallo stesso Royce (ivi, p. 10).

da un contesto che lo integra al suo proprio interno, e dunque anche lo dissolve nella sua presunta indipendenza.<sup>5</sup>

Ma appunto: ciò significa che noi *non usciamo mai dalla realtà*. Proprio perché la realtà delle “cose” è costituita dalla densità e dall’ampiezza delle relazioni che in esse convergono e da esse promanano, non è possibile fare della realtà un concetto univocamente definito, ma è necessario concepirlo come concetto graduato secondo diversi livelli di concretezza o astrazione, secondo un’ampiezza variabile – e mai definita una volta per tutte – di rapporti e di connessioni. Utilizzando le espressioni di Bradley, possiamo dunque dire che non sarà mai possibile distinguere nettamente il “che” dal “che cosa”, l’esistenza effettiva dal contenuto ideale, il *that* dal *what*, proprio perché si tratta di concetti posizionali, il cui significato muta in rapporto ai contesti di riferimento che noi adottiamo di volta in volta.

È per questo che il giovane Eliot condivide la critica formulata da Bradley all’indirizzo delle *floating ideas*, e addirittura ne accentua la posizione sino a rivolgerla contro alcune formulazioni dello stesso Bradley. Nel saggio *On Floating Ideas and the Imaginary*,<sup>6</sup> Bradley corregge alcune formulazioni che aveva impiegato in *PL*, dalle quali si poteva presumere che le idee esistessero in un ambito separato dal mondo, e che attendessero l’attività del soggetto per essere impiegate a qualificare l’uno o l’altro aspetto della realtà. Questo ambito è quanto verrebbe inteso, se questa dottrina fosse plausibile, dalla nozione d’*immaginario*. Nel saggio in questione, Bradley sostiene l’impossibilità di concepire l’immaginario come uno “spazio” separato dalla

<sup>5</sup> “(...) la realtà dell’oggetto non sta nell’oggetto stesso, ma nell’estensione delle relazioni che l’oggetto possiede senza una significativa alterazione di se stesso” (*CE*, pp. 136-137); “Abbiamo (...) un oggetto che viene costituito dalla denotazione, sebbene ciò che denotiamo abbia un’esistenza come oggetto solo perché esso, anche, non è un oggetto (...) come oggetto *reale* esso non è un oggetto, ma una totalità di esperienze che si raggruppano intorno al punto di denotazione” (ivi, pp. 190-191).

<sup>6</sup> Pubblicato su “Mind” nel 1908, è ristampato come cap. III in *ETR*, pp. 28-64. Sul tema, cfr. D. Holdcroft, *Bradley and Floating Ideas*, in Stock, *Appearance* cit., pp. 163-179.

realtà, così come nega che le idee fluttuino per così dire liberamente in questo spazio, in attesa di essere riferite a qualche oggetto esistente nel mondo. *Ogni idea esprime una qualificazione della realtà*, e dunque non possono esistere idee “libere” da un qualsiasi riferimento al mondo.

La concezione dell’immaginario come ambito separato dal mondo, e perciò popolato da enti paradossali perché irreali, nasce nel momento in cui noi concepiamo la realtà come limitata all’aspetto fisico e materiale degli “oggetti” sensibilmente percepiti. Se la realtà viene intesa come un insieme di cose “esterne” al soggetto della percezione, si pone il problema di definire lo statuto ontologico delle idee, e nascono i problemi tipici della teoria della conoscenza, relativi alla possibilità e alla modalità con cui le idee possono uscire dallo spazio dell’immaginario, per essere “riferite” agli oggetti della realtà.

Eliot ritiene che questa concezione possa essere smantellata sulla base della metafisica di Bradley. Poiché l’assoluto è il Reale, e il Reale è totalità, ciò significa che nulla può sottrarsi al Reale. Ma questo implica un ampliamento della nozione di realtà, in grado di sciogliere la contrapposizione tra reale e ideale, e di concepire questa opposizione come un’articolazione interna della realtà. Ciò non significa misconoscere lo statuto peculiare delle idee, ma esattamente al contrario, è l’unico modo per comprenderlo senza incorrere nel dualismo che domina la teoria della conoscenza, e che dà l’aspetto di problemi fondamentali a quelli che sono soltanto falsi dilemmi.

Che cosa contraddistingue le idee? Il fatto di costituire dei *significati riferiti a una realtà*. Se assumiamo un’idea come tale, cioè come significato (*meaning*), dobbiamo senz’altro concludere che l’idea non può essere considerata né esistente né non esistente, e da questo punto di vista, quindi, non potrebbe neppure essere considerata come qualcosa di “reale”. Ma la considerazione dell’idea come significato sciolto dalla realtà è una considerazione puramente astratta, e in se stessa insostenibile: infatti, il significato dell’idea sta nel suo essere qualificazione di qualcosa di diverso da sé, e questo qualcosa, a cui l’idea in quanto significato non può fare a meno di riferirsi, è considera-



to dall'idea qualcosa di reale, anche qualora fosse, considerato dal lato della realtà fisica e materiale, a sua volta "ideale".

Questo per Eliot è il punto decisivo: per essere significativa, l'idea deve riferirsi a un altro da sé, che per essa funge come il reale a cui essa attribuisce un significato. L'attribuzione di significato è la funzione peculiare delle idee, ma per essere effettiva, tale funzione deve presupporre che ciò, a cui il significato è attribuito, in un modo o in un altro *sia*. Senza questo riferimento al di là di sé, l'idea cesserebbe di essere significativa, e dunque cesserebbe di essere idea.

Ma se questo è vero, ciò comporta necessariamente un ampliamento nei confronti della concezione naturalistica della realtà. Non sarà possibile, cioè, limitare il reale al mondo sensibilmente percepito, all'insieme di "oggetti" che la teoria della conoscenza ritiene suscettibili di apprensione immediata nello spazio e nel tempo. Se assumiamo la concezione, sostenuta da Bradley, della stratificazione per "gradi" della realtà, allora anche l'immaginario può essere, anzi dev'essere riconosciuto come un "grado" specifico di espressione dell'unica realtà. Anche le idee, in quanto "sono" significati, in quanto permettono di qualificare il reale arricchendolo attraverso la pluralità delle interpretazioni che vi imprimono, sono da questo lato "reali".

E in effetti, anche dire che un'interpretazione "s'imprime" sulla realtà, risulta fuorviante nella misura in cui presuppone tacitamente che vi sia un reale presupposto e indipendente dalla sua interpretazione. Per Eliot vale esattamente l'opposto: "punto di vista" e costituzione dell'oggetto fanno tutt'uno, l'oggetto altro non è che la stratificazione dei punti di vista che convergono su di esso, ritagliandolo dall'insieme dell'esperienza e istituendolo in punto ideale d'identità per una pluralità di riferimenti possibili. Viceversa, nessun riferimento sarebbe possibile, nessuna qualificazione e attribuzione di senso, se ciò venisse inteso come una creazione dal nulla della realtà da parte della mente. Così come il nome non può andare senza l'oggetto che esso designa, allo stesso modo il riferimento implica l'esistenza dell'oggetto che l'idea qualifica. Ma appunto, questa esistenza effettiva dell'oggetto è in se stessa intrisa d'idealità,

proprio perché rappresenta un identico punto di convergenza da parte di una molteplicità di riferimenti possibili, e non un sostrato presupposto al riferimento stesso. Solo la concezione dell'oggetto come dato suscettibile di apprensione immediata produce poi l'unilateralità opposta, e complementare, per cui il riferimento sarebbe l'espressione di un'attività da parte della mente.

La critica delle *floating ideas* diventa così il punto nevralgico della concezione che, sulla scorta di Bradley, il giovane Eliot articola sulla relazione tra ideale e reale: il perno di quella che, sia pure per molti versi a uno stadio embrionale e con non poche incertezze di coerenza terminologica e teorica,<sup>7</sup> possiamo senza esagerazione definire una originale teoria delle idee, secondo la quale le idee, in quanto significati, sono necessariamente riferite a un reale altro da esse, e nella misura in cui sussistono in quanto qualificazione di un siffatto reale, *sono esse stesse reali*.

Ma appunto: la peculiarità dell'idea sta nel fatto che la sua realtà è la *realtà di un significato, ovvero è la realtà di un che d'ideale*. È bene insistere su questo aspetto dell'interpretazione eliotiana, perché oltre a fungere da base di una possibile *teoria della realtà letteraria come finzione, o della letteratura come finzione reale*,<sup>8</sup> essa costituisce il perno attorno a cui ruota la

<sup>7</sup> Cfr. il tentativo di distinguere tra "idea" e "concetto", rispetto al quale lo stesso Eliot dichiara le sue perplessità in *CE*, pp. 78-79.

<sup>8</sup> Il principio di questa teoria della letteratura è fissato dallo stesso Eliot, quando rivendicando carattere di realtà alle costruzioni dell'immaginario, lapidariamente afferma: "La finzione [*fiction*] è così più di una finzione: è una finzione reale" (*CE*, p. 175). L'esempio del romanzo serve a confermare la critica degli oggetti irreali (*unreal objects*) che Eliot attribuisce a Meinong e Russell; e viceversa, la critica degli oggetti irreali, che nella ricostruzione di Eliot comprendono allucinazioni, prodotti dell'immaginario e oggetti impossibili (come il cerchio quadrato), costituisce il nocciolo per una teoria della *finzione come realtà specifica della creazione letteraria*: "un personaggio che viene 'vissuto', che per noi è reale non soltanto perché suggerisce 'quel genere di persona', ma anche per la sua indipendente forza di persuasione [*cogency*], è, in quanto ha successo, reale (...) La sua irrealtà non sta quindi in se stesso, ma nelle relazioni che si estendono ben al di là di se stesso (...) E, d'altra parte, come oggetto immaginario è reale come qualsiasi altra cosa; è come oggetto reale che esso è immaginario" (ivi, p. 176).

critica della concezione psicologista delle idee come “eventi mentali”. Se infatti le idee non sono entità che fluttuano liberamente nello spazio dell’immaginario, ma esprimono sempre la qualificazione di un qualche aspetto della realtà, ciò significa che all’idea non si può attribuire alcun tipo di esistenza “mentale”. Ma togliendo all’ambito del “mentale” gli enti presunti che lo dovrebbero popolare, noi siamo costretti a dissolvere il “mentale” nella sua interezza, e a togliere dunque alla psicologia l’ambito in rapporto al quale essa pretende di istituirsi come scienza.<sup>9</sup> L’idealità delle idee non consiste nel fatto di appartenere all’ambito del “mentale”, ma consiste nel fatto di rappresentare dei significati. L’idealità delle idee è il loro significato, e il significato non è né più né meno mentale di una qualunque altra realtà.<sup>10</sup>

*Dalla critica delle “floating ideas” alla critica delle idee come enti “mentali”, alla critica del “mentale” come ambito di una realtà “interna” riservata alla psicologia come scienza:* questi sono fin qui i passaggi che abbiamo cercato di ricostruire nell’argomentazione di Eliot. Ma da qui, è necessario procedere oltre, verso la concretizzazione della sua proposta teorica. Abbiamo visto che la metafisica monista consente a Eliot di rifiutare i dilemmi della teoria della conoscenza e la metafisica implicita nella psicologia come scienza, ma non abbiamo ancora determinato il modo in cui questo avviene. La critica delle *floating ideas* comportava il rifiuto di un mondo di idee separato in base a caratteristiche proprie dal mondo “reale”: c’è un unico mondo, ed è

<sup>9</sup> “Per la psicofisica e per lo studio del comportamento esiste certamente un campo importante (...) Ma insisto sul fatto che questa conoscenza è la conoscenza della fisiologia, della biologia oppure del mondo esterno, e implica sia un mondo esterno conosciuto e reale sia un sistema nervoso reale: perché non dobbiamo dire che c’è un contenuto mentale che sia mentale. In questo senso non c’è niente di mentale, e certamente non c’è una cosa come la coscienza, se la coscienza deve essere un oggetto o qualcosa di indipendente dagli oggetti che ha” (CE, p. 128).

<sup>10</sup> Un’idea “non è più mentale della realtà alla quale è connessa; la sua idealità consiste nel suo significato e non può venire considerata come qualità o marchio mediante il quale possa venire distinta dal reale (...) l’idea è l’intera realtà significata” (CE, pp. 80-81).

all'interno di quest'unico mondo che ha luogo la distinzione – a sua volta “ideale” – tra ideale e reale.<sup>11</sup> Il monismo metafisico è così l'unica teoria che consente di rendere giustizia alla *idealità dei significati*, proprio perché non li colloca da nessuna parte – come ad esempio nella “mente”.

Ma proprio a quest'altezza, Eliot individua alcuni punti critici all'interno del pensiero di Bradley, che non sempre risulta coerente con la sua posizione di fondo. La prima critica riguarda la nozione di idea come “simbolo”. È la nozione che Bradley impiega all'inizio dei *Principles of Logic*, e che egli stesso critica nel saggio del 1908 sulle idee “fluttuanti” e l'immaginario, oltreché nelle note alla seconda edizione dei *Principles* (1922). Bradley ritiene che si tratti non tanto di una teoria diversa da quella sostenuta nel corso del libro, e successivamente a partire da *Apparenza e realtà*, quanto di formulazioni infelici perché suscettibili di fraintendimento. Eliot sembra pensarla in modo differente, e la direzione della sua critica, se non è divergente rispetto all'autocritica di Bradley, pone l'accento su una questione diversa.

Bradley sostiene che il fraintendimento cui può dar luogo una teoria dell'idea come “simbolo” è costituito dall'isolamento del significato dal segno che lo rappresenta. Se adottiamo una terminologia saussuriana, potremmo dire che ciò che Bradley mette in discussione, nell'equiparazione tra simbolo e idea, è il fatto che viene infranta l'unità del segno come intreccio tra significante e significato. Nell'idea noi abbiamo l'inseparabilità di questi due momenti, che solo astrattamente possono essere concepiti in modo separato. Se dico che l'idea è simbolo, invece, sembra presupporre la possibilità di un significato che esiste a prescindere dalla sua simbolizzazione, e viceversa di un segno che continui a fungere da indicatore di senso pur essendo sprovvisto di significato. Se non forziamo l'interpretazione, sembra di capire che l'autocritica di Bradley sia diretta alla

<sup>11</sup> “L'idea è quella realtà che io intendo, e l'identità è soltanto l'assunzione di un unico mondo: non è la caratteristica di esso come idea, ma come mondo” (ivi, p. 83).

salvaguardia dell'unità dell'idea come unità di significato e di espressione.

Al contrario, pur muovendosi all'interno della stessa cornice metafisica, la critica di Eliot è rivolta contro la possibilità, interna al simbolo, di *separare l'idea come significato simbolicamente espresso dalla realtà come riferimento intenzionale dell'idea*. In altri termini, non si tratta di salvaguardare l'unità dell'idea, bensì al contrario di mostrare che l'idea sussiste solo come *movimento tendente al proprio trascendimento*. Non potendo isolare il *significato* dal reale cui esso è intenzionalmente rivolto, Eliot conclude che l'unica possibilità d'intendere l'idea come significato è costituita dalla nozione di idea come struttura paradossale di *autoriferimento*, nella misura in cui essa "punta verso" il reale di cui costituisce la qualificazione e nel quale tende a trascendersi realizzandosi, nel senso letterale di: rendersi in esso reale.<sup>12</sup>

A questo punto però, se l'idea è significato nel senso che il suo "intendere se stessa" coincide col suo protendersi al di là di sé, verso il reale di cui esprime il senso e da cui ottiene ontologico compimento, si tratta di capire in che modo questo riferimento funzioni. Come si realizza l'autotrascendimento dell'idea verso il reale? In che senso l'idea consiste solo in questo riferimento al di là di sé? La risposta a queste domande è contenuta, per Eliot, nella teoria del giudizio di Bradley.

Come sappiamo, per Bradley il giudizio non è l'attribuzione di un predicato ad un soggetto, non è l'espressione di un rapporto d'inerenza, bensì è innanzitutto la qualificazione della realtà da parte di un'idea. Il giudizio è l'articolazione di un'idea, che impiega la struttura grammaticale di soggetto e predicato per arricchire di senso il reale dell'esperienza, ma proprio per questo non dev'essere intesa come racchiusa nella figura grammaticale del predicato, così come il reale non dev'essere inteso come racchiuso nella figura grammaticale del soggetto proposizionale. L'articolazione grammaticale tra soggetto e predicato costituisce la forma espressiva di un'unica idea, e il reale che

<sup>12</sup> Cfr. *CE*, pp. 97-98.

viene qualificato attraverso la struttura proposizionale è sempre il tutto dell'esperienza, immanente a ciascuna esperienza e al tempo stesso ulteriore ad ognuna di esse. *Il giudizio è insomma la forma concreta di realizzazione del riferimento dell'idea*, è predicazione di un'idea riguardo alla realtà, e va inteso come espressione di un unico intero. È un intero di tipo "ideale", nel senso che va concepito non come rapporto tra entità autosufficienti e precostituite (il soggetto e il predicato), bensì come espressione unitaria di un'unica idea. Ma non è un "intero" solo in questo senso: è intero anche perché l'idea è essa stessa espressione di "tutta" la realtà, però appunto alla luce della qualificazione determinata espressa nel significato. L'idea è reale perché in essa il reale si raccoglie nella totalità determinata di un significato particolare, cosicché come abbiamo visto Eliot può definire l'idea come l'"intera realtà significata".<sup>13</sup>

Ma questo non è ancora sufficiente per determinare una posizione originale. Già Bradley aveva inteso il giudizio come espressione di un'unica idea, respingendo la "superstizione" grammaticale e mostrando che la determinazione logico-metafisica del giudizio non era affatto da intendere assumendo a propria guida la grammatica del linguaggio. In che cosa consiste, allora, lo specifico della posizione di Eliot? Per dirla con una risposta secca, nel fatto che Eliot tenta di recuperare all'ambito della teoria monista il concetto di "obiettivo" formulato da Meinong.<sup>14</sup> Per essere predicazione di un'idea, il giudizio deve esprimere il riferimento dell'idea stessa a una porzione di realtà, che l'idea esprime nel suo significato, ritagliando dalla totalità del reale tale porzione come suo referente immediato.

<sup>13</sup> *Loc. cit. supra*, nota 10.

<sup>14</sup> Sulla nozione di "obiettivo" in Meinong, cfr. M. Lenoci, *La teoria della conoscenza in Alexius Meinong*, Vita e Pensiero, Milano 1972, in part. il cap. III: *Obiettivo e giudizio*, pp. 125-214; il recente F. Modenato, *La conoscenza e l'oggetto in Alexius Meinong*, Il Poligrafo, Padova 2006, in part. il cap. V: *Il giudizio, l'obiettivo e la percezione esteriore*, pp. 167-193; e l'edizione di scritti di A. Meinong, *Teoria dell'oggetto*, a cura di V. Raspa, Parnaso, Trieste 2002 (sulle valutazioni critiche del giovane Eliot, cfr. la *Introduzione* del curatore, pp. 22-23).

Nel suo riferirsi alla realtà, l'idea determina come un "fatto" la porzione di realtà che essa esprime quando conferisce ad essa un significato. Possiamo invertire queste formulazioni, dicendo che il "fatto" è la realtà costituita attraverso la determinazione del significato da parte dell'idea. Abbiamo visto infatti che non esiste propriamente alcuna relazione tra l'idea e il reale, e che il riferimento dell'idea alla realtà va inteso come l'espressione dell'intero della realtà nell'aspetto determinato esposto dall'idea. Il riferimento dell'idea alla realtà coincide dunque non solo col movimento di autotrascendimento dell'idea verso la sua realizzazione nel concreto del reale, ma anche con la tendenza delle porzioni "astratte", dei momenti determinati e particolari della realtà, a espandersi procedendo oltre se stessi, sino all'assorbimento e all'autocompletamento nell'esperienza intesa come tutto.

L'importante è che, per Eliot, il riferimento dell'idea comporta la selezione di aspetti determinati, che appaiono come "fatti" solo alla luce dell'attribuzione ad essi di un significato. In termini forse più appropriati, potremmo dire che il "fatto" si costituisce solo simultaneamente al "punto di vista" a partire dal quale viene identificato come tale. L'attribuzione del significato è al tempo stesso l'istituzione del "fatto" espresso nell'idea, e l'idea può essere determinata, ma senza alcun riferimento ad un soggetto presupposto, come "atto"<sup>15</sup> solo se astrattamente contrapposta a ciò che essa istituisce come "fatto". In realtà, si tratta di concepire questi concetti come momenti di un unico intero, la cui "realtà" è solo quella di una scomposizione "ideale" o analitica, e non quella di elementi ontologicamente sussistenti in indipendenza l'uno dall'altro.

L'"obiettivo" (*objective*) è il "fatto", nella misura in cui il contenuto di un giudizio viene reso "oggetto" di un'asserzione. Non si può dire che Eliot si premuri di approfondire eccessivamente gli aspetti tecnici della questione, ma non è questo, in fondo, ciò che lo interessa. Ciò che egli vuole rimarcare è che non è possibile presupporre un reale indipendente dall'idea

<sup>15</sup> CE, p. 98.

che lo qualifica, né è possibile presupporre un'idea indipendente dall'“obiettivo” che ne costituisce il riferimento. Il fatto è l'“obiettivo” dell'idea, quando il contenuto di un determinato giudizio (nell'esempio di Eliot, “Velazquez ha dipinto il ritratto di Filippo II”)<sup>16</sup> è preceduto da clausole del tipo: “è un fatto che”, “è vero che”, “so che”. Nella misura in cui esplicito il momento dell'asserzione, separandolo dal giudizio espresso, io trasformo il giudizio nell'affermazione di un “fatto”, e in quanto ciò che asserisco è immediatamente un giudizio, e non un “oggetto” indipendente da esso, il “fatto” si mostra come “un obiettivo asserito” (*an objective asserted*). L'obiettivo è insomma il fatto espresso da un giudizio riconosciuto come vero, e come tale asserito.

Innestando la nozione di “obiettivo” sulla teoria del giudizio di Bradley, Eliot cerca di mostrare come funziona in concreto il riferimento dell'idea alla realtà, restando all'interno di una metafisica monista e scongiurando quindi le dicotomie, tipiche della teoria della conoscenza, che a suo avviso gravano sulla posizione di Meinong e Russell. La distinzione tra giudizio ed asserzione, tra idea come riferimento e fatto come “obiettivo dell'asserzione”, consente a Eliot di mostrare ancora una volta che l'esistenza dell'idea si riduce al suo riferimento, e che dunque anche da questo lato non è possibile attribuire all'idea nessuna esistenza indipendente rispetto al “fatto” a cui si riferisce. L'idea non è il “fatto”, ma ciò che attraverso il suo riferimento (esplicitato nelle clausole dell'asserzione: “è un fatto che”, “è vero che”, “so che”) istituisce il fatto in quanto tale, cioè come “obiettivo” determinato.

Il fatto risulta quindi come frutto di una selezione operata dal lato del significato, e quest'ultimo emerge come il “punto di vista” (*point of view*) a partire da cui il reale viene interpretato alla luce di un senso necessariamente multiplo e plurale. Ogni significato ritaglia dal più ampio sistema della realtà sezioni determinate, racchiuse nel senso espresso dall'idea, e al tempo stesso il reale si qualifica di tutte le attribuzioni di senso

<sup>16</sup> CE, p. 103: probabile lapsus per Filippo IV.



operate su di esso mediante la suddivisione in una pluralità di “prospettive” (*viewpoints*) che stratificano l’esperienza in unità multiforme.

È da questo lato che non sempre le formulazioni di Bradley appaiono, al giovane Eliot, all’altezza della posizione metafisica da lui rappresentata. Qui si colloca la seconda delle critiche principali che Eliot muove al filosofo inglese. Egli menziona alcuni saggi di carattere psicologico, in cui a suo avviso Bradley commetterebbe in alcuni passaggi una confusione inammissibile tra psicologia e metafisica. Egli cita in particolare un brano, in cui Bradley sostiene che una verità non potrebbe essere tale senza accadere in un’anima e diventare un evento che appare nel tempo; e arriva a definire l’idea ed il giudizio come eventi psichici.<sup>17</sup> È questo che Eliot intende quando parla di una sovrapposizione illegittima tra piano della psicologia e piano della metafisica. E tale critica può essere scomposta su due livelli. Il primo, che abbiamo già visto, è legato alla problematicità nell’individuazione di un ambito proprio alla psicologia come scienza; il secondo, che va sottolineato adesso, verte sulla differenza di principio tra problema della verità e problema dell’evento – se per evento s’intende appunto un “accadimento” che ha luogo in un’anima, collocandosi in uno spazio “mentale o “psichico”. Eliot sostiene, coerentemente con quanto abbiamo visto riguardo alla sua concezione del rapporto tra idea e senso, tra giudizio e riferimento, che *nella misura in cui è evento, la verità non è affatto una verità*.<sup>18</sup> Il giudizio come espressione di verità non è affatto un accadimento psichico, così come l’idea, in quanto

<sup>17</sup> Il brano è citato in *CE*, p. 122, e corrisponde a *Coll. Essays*, vol. II, p. 370.

<sup>18</sup> “Questo mi sembra comportare una confusione del punto di vista psicologico con quello metafisico (...) Una verità come verità deve naturalmente apparire indipendente dall’anima come viene sperimentata nella percezione di quella verità, e la sua unicità con l’anima (in quanto verità) è una questione di unità metafisica e non è relativa al suo accadere ‘in’ un’anima. Una verità come tale è del tutto indipendente da un’anima finita (...) Quindi in quanto è un evento, non è affatto una verità o un giudizio. E in quanto noi siamo consci di essa come evento, non è, in un certo senso, della ‘verità’ che siamo consci” (*CE*, pp. 122-123).

significato, è da intendersi come “contenuto” (*matter of fact*) in senso del tutto extra-mentale, e non può essere situata in uno spazio “interno” che a sua volta, secondo Eliot, è soltanto l’illusione di una cattiva metafisica. Il giudizio è qualificazione della realtà e perciò è indipendente da ciò che dovrebbe accadere all’interno di un’“anima”. In quanto qualifica il reale, esso appartiene al piano del senso, e non a quello di una presunta interiorità della psiche. La verità è articolazione del senso, e l’articolazione del senso è costituzione di un mondo comune, per ciò stesso extra-psichico ed extra-mentale. Ma in fondo, anche queste espressioni risultano superflue, nella misura in cui – come del resto abbiamo già visto in rapporto a Bradley – alla cosiddetta “anima” viene negata ogni sostanzialità di tipo metafisico. Impiegando un linguaggio diverso da quello di Eliot, potremmo dire che la verità è *l’evento di produzione del senso*, e siffatta produzione, in quanto è indipendente da qualunque imputazione di tipo psicologico, è per definizione pubblica, mondana e impersonale.

Eliot dunque separa il problema della verità da quello dell’evento, ma solo nella misura in cui per “evento” s’intenda qualcosa che accade nella riposta interiorità di un’anima. Al contrario, egli riconosce come di esclusiva pertinenza della metafisica il problema di esaminare il significato *dell’unità che s’istituisce tra verità e soggetto*, che invece Bradley avrebbe impropriamente collocato all’altezza della psicologia. Perché è evidente che la verità appartiene anch’essa al piano dell’esperienza, e pensare la realtà come esperienza è appunto il compito eminente della metafisica. Ma allora, in che modo è ancora appropriato porre il rapporto tra verità ed esperienza come un rapporto tra la verità e l’anima? Posto che l’anima sia una costruzione intellettuale, e che la verità non sia affatto qualcosa che accade all’interno della mente, come sarà possibile pensare la compenetrazione tra verità ed esperienza?

È all’interno di tali questioni che Eliot recupera la teoria dei “centri finiti” di Bradley, arrivando a sostenere che proprio la teoria dei centri di finiti determina il terreno peculiare della metafisica. *È solo la metafisica che ha a che fare propriamente col*

*soggetto*, perché la scienza tratta di oggetti, mentre la psicologia si ritaglia un ambito di semi-oggetti.<sup>19</sup> Ma qual è la nozione di soggetto metafisicamente valida? Per Eliot, *il soggetto in senso metafisico è il centro finito nell'accezione di Bradley*. Si tratterà quindi di capire in che modo Eliot interpreti la teoria dei centri finiti: ma qui, anche attraverso l'influsso di Russell, l'interpretazione eliotiana si complica, perché chiama in causa la filosofia di Leibniz.

## 6.2 Centri finiti e monadologia

Per intendere adeguatamente il rapporto che Eliot instaura tra la teoria di Bradley sui centri finiti e la teoria delle monadi in Leibniz, risulta opportuno indicare brevemente in che modo Eliot interpreta la concezione leibniziana della monade.<sup>20</sup> Secondo lui, la concezione della monade risulta dall'assimilazione e trasformazione della dottrina della sostanza individuale, filtrata sino a Leibniz non tanto dallo studio diretto dei testi di Aristotele, quanto dalla tradizione scolastica che aveva tentato di mediare le autentiche dottrine aristoteliche con le esigenze della teologia.<sup>21</sup> In questo senso, la straordinaria importanza che giustamente Eliot riconosce all'interpretazione di Russell non viene inficiata dal rilievo critico secondo cui, dal lato stori-

<sup>19</sup> “Esistono semplicemente ‘punti di vista’, oggetti e semi-oggetti. La scienza si occupa soltanto di oggetti; la psicologia (...) di semi-oggetti; e solo la metafisica può trattare del soggetto, o punto di vista” (CE, p. 128).

<sup>20</sup> Ci riferiamo qui al primo dei due saggi su Leibniz pubblicati come appendici alla dissertazione, *The Development of Leibniz' Monadism*, trad. it. *Lo sviluppo del monadismo in Leibniz*, in CE, pp. 230-253. Il saggio venne pubblicato originariamente sulla rivista “The Monist”, XXVI, ottobre 1916, pp. 534-556.

<sup>21</sup> “In questo primo periodo, e in realtà per tutta la vita, vi sono poche prove di adattamenti diretti da Aristotele, ma qui come sempre si trova l'accettazione del problema della sostanza trasmesso da Aristotele attraverso la forma che gli ha dato la scuola. In un certo senso diametralmente opposta a quella di Aristotele, questa concezione scolastica della sostanza che Leibniz sostenne è tuttavia un'eredità aristotelica. Questo punto riveste un'importanza capitale” (CE, pp. 233-234).

co-filosofico, non è sufficiente ricondurre tutto l'impianto del pensiero leibniziano al tentativo di risolvere il problema logico della relazione tra soggetto e oggetto.<sup>22</sup> Eliot mostra come la vastità d'interessi di Leibniz converga sulla teoria della monade, combinando la questione logica del soggetto con la questione teologica sulla natura dell'anima individuale e il suo destino ultraterreno, senza trascurare gli studi scientifici, dall'entusiasmo per i progressi della biologia<sup>23</sup> alla passione per i problemi della fisica e in particolare della dinamica, culminante quest'ultima nella teoria che vede nella *forza* la "sostanzialità della materia" (CE, p. 243). Ma a questo punto, tutti i nodi vengono al pettine: non soltanto dalla concezione della forza non è possibile trarre alcuna conclusione che porti alla dottrina monadologica dell'anima,<sup>24</sup> ma il conflitto tra istanze fisiche, teologiche e metafisiche si riproduce nella concezione del rapporto tra monade dominante e monadi subordinate all'interno di un organismo.

<sup>22</sup> "Leibniz pone i suoi problemi in forma logica e spesso li trasforma astutamente in problemi logici, ma i suoi pregiudizi non sono sempre pregiudizi di logica (...) La concezione della sostanza da cui egli parte è dovuta a un problema logico, ma non vi è nessuna derivazione logica dal pluralismo alla concezione che l'io è sostanza" (CE, p. 236). Quindi Eliot ribadisce il giudizio già espresso in precedenza, secondo cui: "La concezione di Leibniz sulla sostanza è derivata da Aristotele, ma la sua *teoria* della sostanza è diversa: è la teoria di Aristotele filtrata attraverso la scolastica e permeata di atomismo e di teologia" (*ibid.*). Secondo Eliot, Leibniz partecipa in questo modo alla riduzione della problematicità del pensiero aristotelico operata dal pensiero moderno, che lasciando da parte la varietà e stratificazione di senso che la questione della sostanza mantiene in Aristotele, si limiterebbe a privilegiare "la proposizione secondo cui 'la sostanza è ciò che non è predicato di un soggetto, ma di cui tutto il resto è predicato'" (ivi, p. 237).

<sup>23</sup> Eliot fa i nomi di Swammerdam, Leuwenhoeck e Malpighi, ma ritiene che le loro teorie sull'organismo vivente abbiano funzionato più da conferma che non da stimolo all'elaborazione da parte di Leibniz della teoria delle monadi (cfr. CE, p. 235).

<sup>24</sup> "Leibniz è stato (...) gradualmente condotto a una concezione metafisica, ma in realtà non esiste nessuna inferenza legittima da questa spiegazione metafisica della natura dell'universo fisico alla sua dottrina delle anime. La teoria delle forze come sostanze i cui cambiamenti materiali sono degli stati non è la teoria delle anime che deriva dai suoi interessi teologici" (CE, pp. 243-244).

In quest'ultimo caso, Leibniz oscillerebbe tra una soluzione puramente naturalistica, che riduce la monade dominante a essere semplicemente "una cellula più grande o più potente" delle altre (CE, p. 245), e una soluzione spiritualistica, che viene maggiormente incontro alle preoccupazioni di carattere teologico, ma mal si concilia con la dottrina fisica e biologica. Ci avviciniamo così alla concezione dell'universo come costituito da una pluralità di "centri di forza" (CE, p. 246). Il logico svolgimento di questa dottrina dovrebbe portare a una concezione dell'anima come nient'altro che una di queste forze: ma ciò assimilerebbe il comportamento umano a quello della natura materiale, compromettendo la differenza ontologica tra spirito e materia, ancora una volta necessaria per salvaguardare l'ortodossia della dottrina.

Così, da una forma materialistica di atomismo, Leibniz si sposterebbe verso una sua declinazione d'impronta spiritualistica, incorporando nella sua concezione finale un aspetto portante della metafisica cartesiana, da cui mostrerebbe di non potersi distaccare.<sup>25</sup> Leibniz è posto in tal modo alle origini dell'idealismo moderno, in un'accezione che però curiosamente sembra smentire alcuni dei risultati più convincenti che l'interpretazione di Eliot aveva saputo ricavare dal pensiero di Bradley. Qui infatti egli sembra assimilare la nozione di idealismo a quella di psicologismo,<sup>26</sup> mentre abbiamo visto come il nocciolo della sua

<sup>25</sup> "Quello che otteniamo è (...) una metafisica idealistica, ampiamente influenzata da Cartesio, basata sull'autocoscienza" (CE, p. 241).

<sup>26</sup> "In Leibniz troviamo la genesi di un punto di vista psicologico; le idee tendono a diventare fatti mentali particolari, attributi di sostanze particolari" (CE, p. 240). Il giudizio è ripreso in sede di conclusione, ancora una volta a partire da un raffronto per differenza con Aristotele: "La monade è una reincarnazione della forma che è la causa formale di Aristotele, ma è anche di più e di meno. La differenza principale è che egli parte da un'indagine sulla forza *fisica*, e le sue monadi tendono a divenire centri atomici di forza, esistenze particolari. Di qui la tendenza allo psicologismo per sostenere che le idee trovano sempre posto in menti particolari, che esse hanno un'esistenza psicologica oltre che logica. Da questo lato, Leibniz ha aperto la strada all'idealismo moderno" (ivi, p. 253).

interpretazione di Bradley consistesse proprio nella capacità di distinguere tra il principio metafisico di fondo, che egli mostrava di sostenere, e alcune formulazioni che venivano criticate proprio sulla base di una sua più conseguente accettazione.

Ancora più aspra diventa la critica nel saggio pubblicato come seconda appendice a *Knowledge and Experience*, intitolato *Leibniz' Monads and Bradley's Finite Centres*.<sup>27</sup> Qui Eliot afferma che la differenza fondamentale tra la monade di Leibniz e quella di Bruno consiste nel fatto che la prima è senza finestre, ed è proprio il suo essere senza finestre che a suo avviso consente il confronto con la dottrina dei centri finiti di Bradley. Abbiamo visto che questa affermazione non è del tutto esatta: in Bradley, proprio la percezione immediata del “questo” rappresenta uno spiraglio di comunicazione tra il centro finito e il mondo, che assieme alla critica delle nozioni di “anima” e di “io”, rende impossibile sostenere coerentemente una posizione di tipo solipsista. Nel penultimo capitolo della sua dissertazione, dedicato alla discussione del solipsismo,<sup>28</sup> lo stesso Eliot riconosceva che il fatto di ricondurre l'esperienza del mondo alla “mia” esperienza non comporta affatto la necessità di dedurre che il mondo sia soltanto la “mia” esperienza. A sua volta, la consapevolezza che il mondo, pur appearing sempre come esperienza di un centro finito, travalichi l'orizzonte dell'esperienza di ciascun centro, rende possibile perlomeno indicare la direzione di un possibile dissolvimento del dilemma solipsistico, attraverso quello che lungo tutto il suo libro Eliot ha determinato come identità di riferimento e comunanza di significato.<sup>29</sup> Il confronto con Leibniz avviene dunque, nella dissertazione, alla luce di una interpretazione radicalmente anti-solipsistica di entrambi i pensatori, e la dottrina dei centri finiti di Bradley è impiegata per mostrare la differenza tra l'affermazione che le

<sup>27</sup> Trad. it. *Le monadi di Leibniz e i centri finiti di Bradley*, in *CE*, pp. 254-265. Anche questo lavoro venne pubblicato la prima volta sulla rivista “The Monist”, XXVI, ottobre 1916, pp. 566-576.

<sup>28</sup> Cfr. *CE*, cap. VI: *Solipsismo*, pp. 196-209.

<sup>29</sup> “Finora ho insistito sul fatto che il mondo reale consiste nel significato comune e nel ‘riferimento identico’ di vari centri finiti” (*CE*, pp. 194-195).

monadi non hanno finestre e la tesi che attribuisce a ciascuna di esse un mondo a parte.<sup>30</sup> Non solo: ma la piena consapevolezza, da parte di Eliot, della differenza tra il concetto di centro finito, da una parte, e le nozioni di anima e io, dall'altra, gli permette di mostrare il carattere fittizio e logicamente *insensato* della posizione solipsista: perché il solipsista sostiene che il mondo può essere sempre e soltanto il mondo della “sua” esperienza, mentre l'esperienza presuppone l'esistenza di qualcosa di differente e di indipendente da essa, e comporta una pluralità di centri finiti già all'interno di ciascun singolo “io”. Essa implica dunque l'impossibilità in via di principio di chiudersi all'interno di una sfera di pura autoreferenzialità soggettiva. Inoltre, poiché l'anima e l'io sono essi stessi costruzioni intellettuali che trascendono l'esperienza immediata, non è possibile sostenere di avere una conoscenza diretta di noi stessi, a differenza di quanto avverrebbe invece rispetto al mondo ed agli altri centri finiti. La dissoluzione della sostanzialità del soggetto va di pari passo con la contestazione della pretesa di una conoscenza immediata di sé da parte dell'autocoscienza: la vita cosiddetta

<sup>30</sup> “Ma l'asserzione che ‘le monadi non hanno finestre’ non lo impiglia in nessun modo nel solipsismo, perché essa significa (...) quello che Bradley intende affermando che la nostra conoscenza di altri centri finiti avviene solo attraverso l'apparenza fisica entro il nostro mondo. Quando nel mio mondo ha luogo un evento esso accade a me, ma io non sarei io a prescindere dall'evento; fin dall'inizio esso è ‘colorato’ dalla mia personalità, come la mia personalità è ‘colorata’ da esso” (*CE*, pp. 202-203). E più avanti: “Possiamo dire che non potrebbe esistere una cosa come un unico centro finito perché ogni esperienza implica l'esistenza di qualcosa di indipendente dall'esperienza, qualcosa perciò in grado di venire sperimentato in modo differente, e il riconoscimento di questo fatto è già la transizione verso un altro punto di vista (...) Fin dove arrivano le esperienze, possiamo dire che in un certo senso viviamo ognuno in un mondo diverso. Ma in questo senso il ‘mondo’ non è il mondo di cui si occupa il solipsismo; ogni centro di esperienza è unico, ma è unico solo con riferimento a un significato comune. Conseguentemente si può affermare che due punti di vista differiscono solo in quanto intendono lo stesso oggetto anche se l'oggetto, abbiamo visto, è tale solo con riferimento a un punto di vista” (*CE*, p. 205). Per l'equiparazione esplicita tra “punto di vista” e “centro finito”, cfr. ancora *ivi*, pp. 203-204: “Ora per Bradley il centro finito (o ciò che io chiamo il punto di vista) non è identico all'anima”.

interiore è permeata di idealità e costruzioni di tipo riflessivo altrettanto, e addirittura più di quanto non valga per l'esperienza degli oggetti esterni, che io considero altri e diversi da me. Così Eliot può concludere:

E una dottrina del solipsismo dovrebbe dimostrare che io stesso e i miei stati sarebbero dati immediatamente [*immediately given*], e gli altri io inferiti. Ma proprio perché ciò che è dato non è il mio io ma il mio mondo, la questione è insensata [*meaningless*] (CE, p. 207).<sup>31</sup>

(...) se scegliamo d'impiegare questo linguaggio, possiamo dire che ciò di cui abbiamo conoscenza immediata è il mondo esterno, perché senza esternalità non c'è conoscenza. La base del conoscere, di fatto, è l'asserzione di qualcosa da conoscere, qualcosa di indipendente da me relativamente a quel conoscere (CE, p. 209).

Così Eliot radicalizza la posizione di Bradley, depurandola dalle scorie di un linguaggio a volte psicologista, e assestandola sul terreno ad essa metafisicamente proprio. Il rapporto tra centri finiti è un rapporto innestato alla superficie del senso. Il senso è prodotto dalla correlazione tra centri finiti, che si collocano sia "all'interno" sia "all'esterno" di ciò che comunemente viene inteso con le parole di "anima" e "io". Bradley ha mostrato che si trattava di costruzioni intellettuali, il che non significa che si tratti di pure e semplici illusioni, bensì di strutture ideali che compaiono esse stesse all'interno dell'esperienza, la cui realtà coincide con la loro idealità, e in quanto idealità sono esse stesse componenti strutturali dell'esperienza. Esse diventano illusioni quando pretendono di rivestire uno statuto sostanziale o naturalistico, che Bradley ha contribuito a smantellare. Eliot dunque procede sulla base della metafisica

<sup>31</sup> Posizione ribadita più avanti: "Non è vero che neghiamo l'esistenza di un mondo esterno, perché chiunque seguirà questo percorso d'indagine giungerà alla conclusione che questa questione è, in ultima analisi, insensata [*meaningless*]" (CE, p. 215).



bradleyana dell'esperienza, e dissolve il "dogma dello Spettro nella Macchina" prima ancora che ciò diventasse un cavallo di battaglia nella filosofia analitica della seconda metà del '900.<sup>32</sup> Non solo. Ma egli dissolve questo dogma recuperando in pieno le critiche che ad esso aveva rivolto Bradley, ovvero attraverso un'impostazione di tipo metafisico basata sulla considerazione della realtà come esperienza.

In tal senso, nelle conclusioni al suo lavoro, Eliot ribadisce il suo rifiuto della coscienza o di una presupposta attività della mente come principi esplicativi dell'universo. Ma se questo è "idealismo", Eliot stesso ha contribuito a mostrare che la metafisica di Bradley non è affatto "idealismo" in questo senso. Di contro, egli afferma di accettare della posizione di Bradley quelle che considera le sue dottrine più importanti, ovvero la teoria dei gradi di realtà e quella delle relazioni interne.<sup>33</sup> Abbiamo cercato di spiegare perché, dal nostro punto di vista, la prima è una dottrina non pienamente difendibile, mentre la seconda non coglie il nocciolo della critica di Bradley alle relazioni. Ma ora non sono questi i punti sui quali insistere. Ciò che è da sottolineare è invece il modo in cui il giovane Eliot impiega la metafisica di Bradley per *identificare falsi problemi, e operare una soluzione per dissoluzione*. Lo abbiamo appena visto nel caso del solipsismo. Lo abbiamo visto in precedenza per quanto riguarda l'interiorità "psichica" come presunto ambito di una psicologia come scienza. Da questo lato, Eliot ribadisce la dissoluzione del "mentale" come mondo in cui avrebbero luogo eventi di tipo diverso da quelli fisicamente osservabili.<sup>34</sup> Di pari passo con la dissoluzione del "mentale", va la dissoluzione del-

<sup>32</sup> A partire dal libro di G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London 1949, trad. it *Lo spirito come comportamento*, a cura di F. Rossi-Landi, Laterza, Roma-Bari 1977 (qui l'espressione è a p. 9). Per una panoramica sulle tendenze contemporanee, cfr. A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>33</sup> Cfr. *CE*, p. 210.

<sup>34</sup> "(...) per quanto concerne l'attività mentale, concludo che troviamo solo l'attività fisiologica o quella logica, entrambe indipendenti da e più fondamentali di ciò che chiamiamo l'attività della mente" (*ibid.*).

l'oggetto "interno", sperimentato nello spazio assolutamente "privato" dell'interiorità soggettiva.<sup>35</sup>

Ora, lo stesso procedimento di soluzione per dissoluzione avviene nel caso della conoscenza, che – lo ricordiamo – era l'argomento principale della dissertazione di Eliot. Non è che non esista la conoscenza: ciò che non esiste, è il suo *problema*.<sup>36</sup> Esso sorge solo per opera della teoria della conoscenza,<sup>37</sup> che scompone l'esperienza in termini e relazioni, assolutizza i termini l'uno indipendentemente dall'altro, e poi si trova nella necessità di chiedersi: com'è possibile instaurare la conoscenza intesa come relazione tra i due termini (mente e oggetto, io e mondo, e così via)? Nella misura in cui dissolviamo il concetto di mente, noi dissolviamo la questione che c'impone di ricercare in che modo l'oggetto sia riferito a una mente in modo tale da poter essere conosciuto da essa;<sup>38</sup> e viceversa, nel mostrare il caratte-

<sup>35</sup> "Per quanto riguarda gli oggetti, ho raggiunto la conclusione che tutti gli oggetti sono non-mentali" (*ibid.*). Cfr. *Appendice II*: "da una parte le nostre esperienze sono simili perché hanno gli stessi oggetti, e dall'altra gli oggetti sono solo 'costruzioni intellettuali' derivate da esperienze varie e del tutto indipendenti. Così, da un lato la mia esperienza è in linea di massima essenzialmente pubblica. Gli altri possono capire meglio di me le mie emozioni, come il mio oculista conosce i miei occhi. E, dall'altro, per me stesso ogni cosa, il mondo intero, sono privati. Così interno ed esterno non sono attributi applicati a contenuti diversi all'interno dello stesso mondo; essi sono punti di vista differenti" (*CE*, p. 261).

<sup>36</sup> "Per quanto riguarda il problema della conoscenza, abbiamo visto che esso non esiste. La conoscenza, cioè, non è una relazione e non può venire spiegata da nessuna analisi" (*ivi*, p. 211).

<sup>37</sup> "Come è stata la metafisica che ha prodotto l'io, così possiamo affermare che è stata l'epistemologia a produrre la conoscenza" (*ivi*, p. 213).

<sup>38</sup> "Non affermiamo tuttavia che nella conoscenza la 'mente' viene a contatto con l'oggetto, perché troviamo che questa asserzione non riveste grande significato, dato che non esiste nessuna 'mente' con la quale mettere in contatto l'oggetto" (*ivi*, p. 211). Il riferimento polemico è alla teoria russelliana dell'*acquaintance* esposta in B. Russell, *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description* [1910-11], ora in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 6 cit., pp. 147-161 (trad. it. di L. Pavolini, in *Misticismo e logica e altri saggi*, Longanesi, Milano 1980, pp. 197-218). Sulla vicenda del termine in Russell, cfr. quanto scrive Hylton *cit.*, a proposito della teoria della conoscenza di Russell tra il 1898 (anno in cui Moore presenta la sua dissertazione al Trinity

re relativo della nozione di oggetto,<sup>39</sup> non abbiamo più nulla che possa fungere da presupposto indipendente a cui la mente dovrebbe “conformarsi” o “corrispondere”.<sup>40</sup> Ciò che risulta

College di Cambridge) e il 1905 (anno che vede la pubblicazione di *On Denoting*): “Secondo questa concezione, noi abbiamo una relazione diretta con vari oggetti; siamo, per così dire, in contatto diretto con essi. Russell a volte parla di questo tipo di conoscenza come *acquaintance*. Sulla *acquaintance* c'è da dire poco più del fatto che essa è una relazione immediata tra una mente e un oggetto” (ivi, p. 111). Secondo l'autore, il significato del termine resta sostanzialmente invariato sino al periodo successivo (ivi, nota 4). In rapporto al saggio del 1910-11, dopo avere riportato le parole di Russell, secondo le quali “la verità di questo principio dev'essere evidente non appena il principio sia compreso”, Hylton si chiede: “Perché il principio dell'*acquaintance* sembra così ovvio a Russell? Un elemento cruciale nella risposta è che per lui l'*acquaintance* è l'unica relazione epistemologica fondamentale. Ogni conoscenza, se dev'essere degna di questo nome, deve basarsi su un contatto diretto e immediato tra la mente e l'oggetto che è conosciuto” (ivi, p. 364). Ma il problema del “contatto” è cruciale anche per Meinong, su cui cfr. ancora Modenato *cit.*, cap. VII: *L'intendere e il “contatto” con le cose*, pp. 221-255.

<sup>39</sup> “(...) l'oggetto, come tale, è solo il punto di *attenzione*; ciò che un elettrone, una lega dei Balcani, il mio tavolo, la bianchezza, hanno in comune come oggetti, è proprio il *momento dell'oggettività* [*objectivity*]. L'oggettualità [*objecthood*] di un oggetto (...) è il fatto che noi lo intendiamo come oggetto: è il fare attenzione che costituisce l'oggetto (...) e la sua realtà è dovuta alle esperienze che si raggruppano intorno ad esso: un oggetto è reale, potremmo dire, in proporzione alle sue relazioni al di fuori della sua oggettività” (CE, p. 216).

<sup>40</sup> “(...) in quanto conosciuto, l'oggetto è semplicemente là, e non ha assolutamente nessuna relazione con il conoscente, e il conoscente, in quanto conoscente, non è una parte del mondo che egli conosce: egli non esiste” (ivi, p. 211). Cfr. più avanti: “Così il fallimento minaccia la nostra teoria, sia essa una teoria della coerenza o della corrispondenza. Se è una teoria della corrispondenza, dove si può dire che esista il mondo a cui corrispondere? Perché tale mondo sarebbe soggetto a tutte le critiche che abbiamo rivolto contro gli oggetti all'interno del mondo. E se è una teoria della coerenza, per noi non va meglio: perché cos'è che è coerente? Idee, ci verrà detto, e non realtà; e tutta la struttura diventa lo spettacolo da un penny di un fachiro” (ivi, p. 228). Su quest'ultimo punto, la critica di Eliot ricorda quella mossa da Russell alla teoria della coerenza di Joachim. E sicuramente, Eliot sapeva di cosa stava parlando, visto che nella *Preface* già menzionata, così riferisce del suo periodo a Oxford tra il 1914 e il 1915: “ho soggiornato al Merton College come allievo di Harold Joachim, il discepolo di Bradley che era più vicino al maestro” (ivi, p. 9).

dissolto, è il concetto stesso di conoscenza come relazione: e con la dissoluzione di questa concezione, noi dissolviamo d'un sol colpo i "crampi mentali" che le astrazioni della teoria della conoscenza hanno provocato a noi e all'intera teoria filosofica, mostrando al tempo stesso la possibilità di districarci dalle aporie che provengono da un'eccessiva fiducia nei confronti del linguaggio.<sup>41</sup>

Questo è il beneficio che Eliot attribuisce a quella che egli chiama "analisi metafisica";<sup>42</sup> ma questo è anche il punto in cui si pone la questione sullo statuto della metafisica stessa in quanto costruzione teorica. Poiché la metafisica non ha a che fare con "oggetti", che sono riservati alle scienze, né con quei semi-oggetti che sono gli "eventi" psichici costruiti dalla psicologia, bensì col problema del soggetto in quanto centro finito e "punto di vista", ecco che siamo ricondotti al problema dei rapporti tra Leibniz e Bradley, tra metafisica dell'esperienza e monadologia. Ora, nel saggio pubblicato come *Appendice II a CE*, Eliot identifica quattro punti principali di somiglianza tra le teorie dei due filosofi: il primo è costituito dal fatto che le monadi sono isolate le une dalle altre; il secondo da una teoria della conoscenza di tipo scettico; il terzo dall'indistruttibilità delle monadi; il quarto e ultimo dalla dottrina dell'espressione.<sup>43</sup>

Come si vede, il confronto è condotto dal lato di Leibniz, e presenta più di un problema. Sull'isolamento delle monadi, abbiamo già detto che i centri finiti hanno nel "questo" dell'esperienza immediata la finestra che apre uno spiraglio sul mondo, e dunque non possono essere considerati del tutto impermeabili e

<sup>41</sup> "Possiamo facilmente venire intimiditi dal linguaggio e attribuirgli più prestigio filosofico di quello che merita realmente. La parola 'oggetto' significa un certo tipo di esperienza e le teorie implicite in quell'esperienza: teorie che oltre un certo punto perdono il loro significato" (*CE*, p. 217).

<sup>42</sup> "La virtù dell'analisi metafisica [*metaphysical analysis*] sta nel dimostrare la distruggibilità di ogni cosa (...) Analizzando la conoscenza, non facciamo altro che portare alla luce il fatto che essa è composta da ingredienti che non sono essi stessi né conosciuti né cognitivi, ma che si fondono in quel tutto che noi chiamiamo 'esperienza'" (*CE*, p. 215).

<sup>43</sup> Cfr. *CE*, p. 257.

“isolati”. Eliot riporta una serie di brani che sembrerebbero indicare nel solipsismo la prospettiva privilegiata dallo stesso Bradley,<sup>44</sup> ma oltre a contraddire le risultanze del capitolo XXIV di *Apparenza e realtà*, che mostra l’insostenibilità di una posizione solipsista in quanto basata su di una concezione sostanzialistica dell’anima e dell’io, ciò contraddice il portato della stessa interpretazione sostenuta da Eliot nella sua dissertazione, quando egli, sulla scorta di Bradley, faceva leva proprio sulla distinzione tra centro finito o “punto di vista”, da un lato, e concetti dell’anima e dell’io, dall’altro, per mostrare l’insensatezza di una posizione solipsista. D’altra parte, nella stessa *Appendice II* Eliot precisa che i brani che sostengono l’impenetrabilità reciproca tra i centri finiti sono riequilibrati da altri, che sottolineano il carattere *self-transcendent* dei centri finiti stessi, e dunque sembra ricondurre la questione a un problema di enfasi relativa sull’uno o l’altro aspetto.<sup>45</sup> Egli stesso però aveva fornito la soluzione del problema, quando aveva mostrato come “interno” ed “esterno” siano semplicemente questione di prospettiva, e dunque d’interpretazione: ciò che non è possibile in un’ottica solipsista, dove il centro finito sarebbe prigioniero di un unico punto di vista – ipostatizzato come “il” proprio – e dunque impossibilitato, ancor prima che ad entrare in comunicazione con altri centri e col mondo dell’esperienza, a divenir altro da sé. Ad essere negata sarebbe la struttura dell’esperienza, costituita dall’intreccio in divenire tra reale e ideale, immediatezza e mediazione, a cui il solipsista dichiara solo a parole di attenersi.

Quanto al secondo punto, la teoria della conoscenza in Bradley può essere considerata “scettica” solo nella misura in cui egli ne critica i presupposti, mostrando l’inanità non della conoscenza, quanto della teoria che pretende d’isolarla dall’insieme delle esperienze e delle procedure specifiche dei diversi saperi scientifici, per farne una dottrina di tipo filosofico. Tenuo conto che lo stesso Eliot aveva usato come esergo del cap. IV della dissertazione l’affermazione di Bradley, secondo cui “non

<sup>44</sup> Ivi, pp. 260-261.

<sup>45</sup> Ivi, p. 261.

può esserci una scienza come la teoria del conoscere”,<sup>46</sup> lo scetticismo di Bradley è quello stesso del suo giovane critico, e si converte in positivo nella possibilità di giustificare tutte quelle procedure d’interpretazione del reale che si mostrino produttive in ordine alla capacità di organizzare in forma economica e coerente l’esperienza umana del mondo.

Il terzo punto, sull’indistruttibilità delle monadi, è quello che possiamo trattare più rapidamente, vista l’impossibilità di stabilire in modo univoco quale fosse l’opinione di Bradley al riguardo.<sup>47</sup> Il punto più delicato è invece il quarto, perché investe la struttura metafisica dei due sistemi a confronto. Nostro compito qui non è di valutare l’interpretazione eliotiana di Leibniz, quanto l’incidenza che l’interpretazione di Leibniz assume nella lettura di Bradley. Ora, Eliot riprende la tesi di Russell, relativa alla difficoltà in cui Leibniz si sarebbe trovato nel determinare in forma logicamente convincente la distinzione tra il nocciolo sostanziale e i predicati accidentali delle sue monadi, e dunque al fatto che il monadismo rappresenta una soluzione instabile e insoddisfacente fra una concezione conseguentemente monista e una concezione apertamente pluralista.<sup>48</sup> Eliot trae la seguente conclusione:

Se con l’indagine non riusciamo a scoprire un segno ovvio e indubitabile di differenza tra il sostanziale e l’accidentale, alla fine troveremo la sostanzialità solo nella realtà; o, il che è la stessa cosa, troveremo dappertutto dei gradi di sostanzialità” (CE, p. 258)

(...) la teoria dei gradi di perfezione tra le monadi di Leibniz si avvicina a una teoria dei gradi di realtà (ivi, p. 257).

<sup>46</sup> Ivi, p. 129.

<sup>47</sup> Cfr. P. Basile, *Why did Bradley matter to Whitehead? Some Questions Concerning Bradley’s Doctrine of Finite Centres*, “Bradley Studies”, vol. 10, n. 1-2 (2004), pp. 15-32 (in part. pp. 19-22).

<sup>48</sup> “Russell ha segnalato quanto sarebbe stato facile per Leibniz compiere il passo che lo avrebbe portato a fare della realtà il soggetto di tutti i predicati” (CE, p. 257).

Ma, come emerge dal contesto argomentativo, la teoria dei gradi di perfezione è l'espressione della difficoltà leibniziana a strutturare il suo pluralismo monadologico in modo conseguente. La paura d'infrangere l'ordine dell'universo introduce un pluralismo gerarchicamente attenuato, in cui l'armonia prestabilita diventa il vincolo tra sostanze reciprocamente isolate, e viceversa queste ultime, non riuscendo Leibniz a stabilire un criterio convincente d'identità separatamente dalla somma dei loro accidenti, rischiano continuamente di risolversi negli attributi di un'unica "sostanza", di un'unica realtà metafisica. In ultima analisi, quindi, la tenuta complessiva della metafisica di Leibniz non può essere fondata logicamente ma si sostiene su "un atto di fede". La consequenzialità logica del sistema avrebbe dovuto condurre ad un monismo senza riserve, ma l'impossibilità di aderire ad una versione modificata di spinozismo costringe Leibniz a sostenere una dottrina logicamente spuria di pluralismo.<sup>49</sup>

Ora, qual è l'impatto di questa lettura di Leibniz sull'interpretazione di Bradley? Sembra che Eliot si faccia affascinare dalla possibilità d'instaurare una sorta di corrispondenza rovesciata tra i due pensatori: come infatti Leibniz rinuncia a sviluppare conseguentemente la prospettiva monista implicita nelle premesse della sua dottrina, e reintroduce il pluralismo concettualmente incompatibile con essa mediante un "atto di fede"; allo stesso modo, ma inversamente, Bradley è costretto a introdurre un Assoluto indimostrabile concettualmente per salvaguardare la coesione e l'unitarietà del mondo. Infatti, nella prospettiva di *Appendice II*, e in accordo con la sottolineatura della presenza, in Bradley, di una posizione solipsista, Eliot ri-

<sup>49</sup> "Leibniz non è riuscito a stabilire la realtà di diverse sostanze" (*CE*, p. 259); "la questione che egli non riuscì mai a risolvere in modo soddisfacente era che cosa costituisce un soggetto reale, che cos'è il principio d'individuazione" (*ivi*, p. 257); "Poiché Leibniz (...) rifiuta di riconoscere che l'indipendenza e l'isolamento delle monadi sono solo un aspetto relativo e parziale, si lascia coinvolgere nel più superfluo dei suoi misteri – l'armonia prestabilita" (*ivi*, p. 264).

tiene necessaria l'introduzione dell'Assoluto, inteso come integrazione e trasfigurazione di tutte le esperienze dei centri finiti in un'unica esperienza integrale, per impedire la disgregazione del mondo in tanti mondi, quanti sono i "punti di vista" incorporati nei diversi centri. Poiché il mondo è sempre il mondo di un singolo centro finito, posto che esista una indefinita pluralità di siffatti centri, l'unico modo per continuare a sostenere l'unicità del mondo consiste nel sostenere mediante un "atto di fede", ovvero contro la tendenza concettualmente operante nel sistema, un Assoluto caratterizzato dai criteri della coerenza e della completezza, come nel caso inverso avveniva per Leibniz:

proprio come il pluralismo di Leibniz è in definitiva basato sulla fede, così l'universo di Bradley, attuale solo nei centri finiti, viene unificato solo da un atto di fede (*CE*, p. 259).<sup>50</sup>

In questo modo, sia Leibniz sia Bradley si trovano ad affrontare analoghe difficoltà, da prospettive uguali ma in direzioni opposte. Mentre per Leibniz il problema era quello di salvaguardare la sostanzialità delle monadi dal rischio di precipitare nel ruolo di semplici attributi di un'unica sostanza, così Bradley ha la difficoltà opposta di unificare in un unico mondo la molteplicità in via di principio irrelata dei singoli e frammentati punti di vista. Il valore dimostrativo della sua soluzione è però totalmente nullo: nell'Assoluto come esperienza integrale, che realizza finalmente i criteri della completezza e della coerenza, assorbendo e trasfigurando in se stesso tutte le esperienze dei singoli centri, Eliot legge semplicemente l'esigenza dettata da un sentimento, una volontà di coesione che travalica le possibilità del pensiero argomentativo, e contraddice soprattutto il movimento del concetto, qualora quest'ultimo fosse lasciato a se stesso.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Su questi passaggi, relativi alla necessità di un "atto di fede", si fa sentire notevolmente l'influenza di James (cfr. *supra*, cap. 4, p. 188 e nota 56).

<sup>51</sup> "L'Assoluto risponde solo a una richiesta immaginaria del pensiero e soddisfa unicamente una richiesta immaginaria del sentire. Con la pretesa di essere qualcosa che garantisce l'unità dei centri finiti, esso risulta essere semplice-



Così, sembra che tra Leibniz e Bradley si compia l'intera parabola di una vicenda filosofica, che si potrebbe caratterizzare come quella dell'idealismo moderno. Tuttavia, resta da chiedersi se questa valutazione renda giustizia da un lato a Bradley, dall'altro all'interpretazione che Eliot ne aveva dato nel suo lavoro di tesi.

Riserve sulla nozione bradleyana di Assoluto emergono fin dall'inizio della dissertazione dottorale, con formulazioni che appaiono perfettamente coerenti con quelle contenute in *Appendice II*.<sup>52</sup> Ma la concisione ammirevole dello stile non può mettere a tacere alcune perplessità. Intanto, è evidente che se l'Assoluto viene inteso come "zero assoluto", fin troppo facile diventa contrapporre ad esso, come suo polo correlativo, la presenza pura e semplice di una pluralità irrelata di centri, che in quanto irrelati o restano tali, oppure si annullano in una sorta di schellinghiana "notte" in cui tutte le vacche sono nere. Se invece prendiamo sul serio la nozione di Assoluto come esperienza integrale, in cui unità e varietà sono intrecciate senza distruggersi e senza scadere nuovamente a termini di relazioni, la prospettiva cambia, perché viene meno la necessità dell'aporia (pluralismo *versus* annullamento, molteplicità di mondi *versus* nessun mondo, e così via).

Ma il problema più serio riguarda, a nostro avviso, la consistenza interna dell'interpretazione di Eliot. Egli stesso aveva mostrato come nella teoria del giudizio di Bradley fosse contenuta la possibilità di dissolvere l'intera problematica del solip-

mente l'affermazione che è così. E questa affermazione è vera solamente in quanto noi troviamo che è così qui e ora" (*CE*, p. 259).

<sup>52</sup> Benché precisi che la nozione di Assoluto non rientra nel campo d'indagine del suo lavoro, Eliot scrive a conclusione del capitolo I: "se qualcuno afferma che l'esperienza immediata, sia all'inizio sia alla fine del nostro viaggio, è annientamento e notte assoluta, sono cordialmente d'accordo", anche se aggiunge: "Non è presumibile che Bradley stesso accetterebbe questa interpretazione" (*CE*, p. 68). In *Appendice II*, troviamo scritto: "Io suggerisco che dal 'pluralismo' di Leibniz vi è solo un passo per arrivare allo 'zero assoluto' di Bradley, e che l'Assoluto di Bradley si dissolve al minimo tocco nei suoi costituenti" (*CE*, p. 257). Sin troppo evidente il gusto per la simmetria che traspare da queste espressioni.

sismo come *insensata*. Nella misura in cui il “mondo” emerge come piano di convergenza e di divergenza tra “punti di vista” costitutivi del senso, nel momento in cui dunque vi è la necessità di porre il rapporto tra centri finiti all’altezza di questa produzione di senso multilaterale, ma unitariamente stratificata nella totalità in divenire dell’esperienza, il “solipsismo” viene dissolto come problema ancor prima di potersi stabilizzare in una posizione filosoficamente consistente. E ciò restando all’interno della posizione di Bradley, anzi proprio in virtù della sua impostazione di fondo (“monismo”) e della critica dei concetti di “anima” e “io”.

Il senso, l’idea come significato e il giudizio come modalità concreta di riferimento dell’idea al reale, o meglio di espressione della totalità del reale attraverso il significato di volta in volta condensato nell’idea, implica necessariamente l’assunzione e la produzione di un punto di vista, la messa in forma del mondo all’interno di una prospettiva che si configura simultaneamente al mondo che essa mette in forma. Ma se il senso implica il punto di vista, il punto di vista implica già per questo una molteplicità di prospettive, e questo, sia “all’interno” sia “all’esterno” di ciò che viene “costruito” come soggetto unitario in termini di “anima” e di “io”. Proprio perché la nozione di centro finito non è identica ma strutturalmente diversa da quella di io, è possibile mostrare il carattere insensato della posizione solipsista. Ma allora, com’è possibile rinchiudere Bradley in una prospettiva di cui egli stesso permette di scorgere l’assenza di significato?

Del resto, lo stesso Eliot aveva valorizzato la posizione di Bradley per mostrare il carattere insensato della domanda sull’esistenza di un mondo esterno,<sup>53</sup> dal momento in cui vengono dissolte le nozioni di mente e di mondo “interno”. Correlativamente, le idee non sono più elementi intermedi di mediazione tra soggetto e oggetto, bensì stadi nel “processo di realizzazione di un mondo”.<sup>54</sup> Il piano del mondo non è separabile dal piano

<sup>53</sup> Cfr. *supra*, p. 320 e nota 31.

<sup>54</sup> *CE*, p. 193.

del senso; ma proprio perché si dispone sul piano del senso, il mondo è di per sé collocato in una dimensione pubblica e “comune”.<sup>55</sup> Non è un caso che lo stesso Eliot definisca il mondo come il fuoco ideale di una convergenza tra identità di riferimento e comunanza di significati da parte di una molteplicità di centri finiti. La produzione di significati implica una teoria del punto di vista, il punto di vista implica una pluralità interrelata di centri finiti e la costituzione intimamente mondana del senso.

In quest’ottica, viene da chiedersi se l’Assoluto non svolga in Bradley una funzione diversa da quella che gli attribuisce Eliot, quando sostiene che esso è chiamato a svolgere lo stesso ruolo di succedaneo concettuale che in Leibniz era assegnato all’armonia prestabilita.<sup>56</sup> Proprio alla luce dell’interpretazione eliotiana, è possibile invece sostenere che l’Assoluto costituisce l’orizzonte molteplice e pluristratificato di una varietà interrelata di esperienze e di significati, in cui l’aspetto armonicistico, che prevale nella teoria dei gradi di realtà, appare subordinato rispetto a un’idea di simultaneità perennemente in atto di tutto ciò che costituisce produzione di senso. È l’idea di un’infinità di prospettive colte nella loro composibilità, che il concetto non è in grado di determinare e di esprimere coi propri mezzi, ma di cui è invece in grado di stabilire la necessità. L’esperienza integrale, l’idea di un’esperienza di tutte le esperienze, non è il parto di una fantasia che surroga il concetto per soddisfare il sentimento, bensì è ciò che nel mondo dell’apparenza è sempre in atto, benché sempre in atto nella forma dell’incompletezza e perciò stesso della contraddizione. Ma la contraddizione non sarebbe, se non fosse il modo attraverso cui l’esperienza integrale si determina nella realtà del finito. Ed è appunto questa l’immanenza dell’Assoluto nel mondo del senso.

<sup>55</sup> Cfr. ancora *supra*, note 29 e 35.

<sup>56</sup> Cfr. *CE*, p. 264 e *supra*, nota 49.



## Bibliografia delle opere citate

### a) Opere di Francis Herbert Bradley (1846-1924)

*The Principles of Logic* [1883]. *Second Edition. Revised, with Commentary and Terminal Essays*, Clarendon Press, Oxford 1922; *Corrected impression*, Oxford University Press, London 1928 [= PL].

*Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, Clarendon Press, Oxford 1930 [rist. 2002; prima edizione, 1893; seconda edizione con Appendice, 1897], trad. it. *Apparenza e realtà. Saggio di metafisica*, con Introduzione e note di D. Sacchi, Rusconi, Milano 1984 [= AR: il primo numero è riferito all'originale inglese, il secondo all'edizione italiana, modificata ove ritenuto opportuno].

*Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1914 [rist. 1968 = ETR].

*Collected Essays*, Clarendon Press, Oxford 1935, rist. Greenwood Press, Westport, Conn., 1970.

Ricordiamo che le opere di Bradley sono state di recente ristampate, assieme a una selezione della corrispondenza e a buona parte degli scritti inediti, nella edizione in 12 volumi *The Collected Works of F. H. Bradley*, pubblicata a cura di Carol A. Keene e W. J. Mander presso la Thoemmes Press, Bristol 1999.

### b) Opere di altri autori

N. Abbagnano, *Il nuovo idealismo inglese ed americano*, Perrella, Napoli 1927.

A. Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza* [1912], rist. Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1970.

J. W. Allard, *Bradley's Principle of Sufficient Reason*, in Manser-Stock 1984, pp. 173-189 [ripreso in Allard 2005, cap. 4].

Id., *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics. Judgement, Inference, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

T. Baldwin, *The Identity Theory of Truth*, "Mind", N.S., vol. 100, n. 1 (genn. 1991), pp. 35-52.

- Id., *Thought's Happy Suicide*, in Stock 1998, pp. 73-91.
- P. Basile, *Experience and Relations. An Examination of F.H. Bradley's Conception of Reality*, Haupt, Bern 1999.
- Id., *Russell e il problema delle relazioni nella filosofia di Bradley*, "Rivista di filosofia", vol. XC, n. 3 (dic. 1999), pp. 391-416.
- Id., *German Realism and British Idealism. Herbart and Bradley*, "Internationale Zeitschrift für Philosophie", n. 1/2004, pp. 161-177.
- Id., *Why did Bradley matter to Whitehead? Some Questions Concerning Bradley's Doctrine of Finite Centres*, "Bradley Studies", vol. 10, n. 1-2 (2004).
- D. L. M. Baxter, *Bradley on Substantive and Adjective: the Complexity Problem*, in Mander 1996, pp. 1-24.
- F. Berto, *Teorie dell'assurdo. I rivali del Principio di Non-Contraddizione*, Carocci, Firenze 2006.
- B. Blanshard, *Bradley on Relations*, in Manser-Stock 1984, pp. 211-226.
- J. Bradley, *F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in the History of Philosophy*, in Manser-Stock 1984, pp. 227-242.
- Id., *The Transcendental Turn in Bradley's Metaphysics*, in Mander 1996, pp. 39-59.
- Id., (a cura di), *Philosophy after F. H. Bradley*, Thoemmes, Bristol 1996.
- R. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, Carocci, Roma 2003.
- C. Camporesi, *L'uno e i molti: l'idealismo britannico dal 1830 al 1920*, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- S. Candlish, *The Truth about F. H. Bradley*, "Mind", N.S., vol. 98, n. 391 (luglio 1989), pp. 331-348.
- Id., *Resurrecting the Identity Theory of Truth*, "Bradley Studies", vol. 1, n. 2 (1995), pp. 116-121.
- Id., *The Wrong Side of History: Relations, the Decline of British Idealism, and the Origins of Analytic Philosophy*, in Stock 1998, pp. 111-151.
- Id., *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2006 [solo segnalato].

- J. A. Coffa, *The semantic tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*, a cura di L. Wessels, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- J. Connelly, P. Rabin, *The Correspondence between Bertrand Russell and Harold Joachim*, "Bradley Studies", vol. 2, n. 2 (1996), pp. 131-160.
- D. Crossley, *The Multiple Contents of Immediacy*, in Stock 1998, pp. 181-192.
- Id., *Justification and the Foundations of Empirical Knowledge*, in Bradley 1996, pp. 307-329.
- Id., *Senses of Immediacy in Bradley's Epistemology*, "Bradley Studies", vol. 9, n. 2 (2003), pp. 58-92.
- J. Dewey, *Reality and the Criterion for the Truth of Ideas*, "Mind", N.S., vol. 16, n. 63 (luglio 1907), pp. 317-342.
- Id., *What Does Pragmatism Mean by Practical?*, "Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", vol. 5, n. 4 (13 febr. 1908), pp. 85-99.
- Id., *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, Holt, New York 1910.
- J. Dodd, *Resurrecting the Identity Theory of Truth: A Reply to Candlish*, "Bradley Studies", vol. 2, n. 1 (1996), pp. 42-50.
- T. S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, Farrar, Straus and Co., New York 1964, trad. it. di L. Schenoni, *Conoscenza ed esperienza nella filosofia di F. H. Bradley*, in T. S. Eliot, *Opere 1904-1939*, a cura di R. Sanesi, Bompiani, Milano 1992, pp. 47-265 [= CE].
- Id., *The Development of Leibniz' Monadism*, "The Monist", XXVI (ottobre 1916), pp. 534-556, trad. it. *Lo sviluppo del monadismo in Leibniz*, in CE, pp. 230-253.
- Id., *Leibniz' Monads and Bradley's Finite Centres*, "The Monist", XXVI (ottobre 1916), pp. 566-576, trad. it. *Le monadi di Leibniz e i centri finiti di Bradley*, in CE, pp. 254-265.
- Id., *Francis Herbert Bradley*, trad. it. in Eliot 1992, pp. 733-744.
- P. Ferreira, *Bradley and the Structure of Knowledge*, State University of New York Press, Albany 1999.
- S. Furlani, *La critica hegeliana a Fichte nella "Scienza della logica"*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006.

- S. Gandon, "To bring Dedekind's research into its proper relation to general metaphysical enquiry": *Royce et Russell, critiques de Bradley*, intervento al Colloquio internazionale *Comment être idéaliste? Bradley, Collingwood* (Clermont-Ferrand, 8-9 giugno 2006), di prossima pubblicazione sulla rivista "Philosophiques".
- N. Griffin, *Russell's Idealist Apprenticeship*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Id., *Did Russell's Criticisms of Bradley's Theory of Relations Miss their Mark?*, in Stock 1998, pp. 153-162.
- Id., *Bertrand Russell and Harold Joachim*, intervento al Colloquio internazionale *Comment être idéaliste? Bradley, Collingwood* (Clermont-Ferrand, 8-9 giugno 2006), di prossima pubblicazione sulla rivista "Philosophiques".
- D. Holdcroft, *Bradley and Floating Ideas*, in Stock 1998, pp. 163-179.
- R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Athenäum-Hain, Königstein/Ts. 1984.
- P. Hylton, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- M. Jain, *T. S. Eliot and American Philosophy. The Harvard Years*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- W. James, *Recensione a Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford* [1902], "Mind", N.S., vol. 12, n. 45 (genn. 1903), pp. 93-97.
- Id., *Humanism and Truth* [= HT], "Mind", N.S., vol. 13, n. 52 (ott. 1904), pp. 457-475.
- Id., *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* [1907], in *The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975, trad. it. di S. Franzese, *Pragmatismo. Un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, il Saggiatore, Milano 1994.
- Id., *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*, Longmans, Green & Co., New York 1909.
- Id., *A Pluralistic Universe*, in *The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977, trad. it. a cura di G. Riconda, *Un universo pluralistico: conferenze Hibbert al Manchester College sulla situazione filosofica attuale*, Oxford 1909, Marietti, Torino 1973.



- Id., *Bradley or Bergson?*, "Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", vol. 7, n. 2 (20 genn. 1910), pp. 29-33.
- Id., *Essays on Radical Empiricism* [1912], in *The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976 [= ERE], trad. it. *Saggi sull'empirismo radicale*, a cura di E. Rivero, RADAR, Padova 1970; e con lo stesso titolo, a cura di N. Dazzi, Laterza, Roma-Bari 1971.
- H. H. Joachim, *The Nature of Truth*, Clarendon Press, Oxford 1906, trad. it a cura di V. Mathieu, Fabbri Editori, Milano 1967 [= J].
- M. Lenoci, *La teoria della conoscenza in Alexius Meinong*, Vita e Pensiero, Milano 1972.
- J. Mallinson, *T. S. Eliot's Interpretation of F. H. Bradley*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2002.
- W. J. Mander, *An Introduction to Bradley's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- Id. (a cura di), *Perspectives on the Logic and Metaphysics of F. H. Bradley*, Thoemmes, Bristol 1996.
- Id., *Royce's Argument for the Absolute*, "Journal of the History of Philosophy", n. 36 (1998).
- Id. (a cura di), *Anglo-American Idealism, 1865-1927*, Greenwood Press, Westport-London 2000.
- A. Manser, *Bradley's Logic*, Basil Blackwell, Oxford 1983.
- Id., G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F.H. Bradley*, Clarendon Press, Oxford 1984 (con la *Introduction* dei curatori, pp. 1-32).
- G. Marcel, *La Métaphysique de Royce*, Aubier, Paris 1945.
- V. Mathieu, *Il concetto idealistico di verità*, in J, pp. 3-37.
- A. Meinong, *Teoria dell'oggetto*, a cura di V. Raspa, Parnaso, Trieste 2002.
- F. Modenato, *La conoscenza e l'oggetto in Alexius Meinong*, Il Poligrafo, Padova 2006.
- A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- C. S. Peirce-W. James, *Che cos'è il pragmatismo*, a cura di F. Vimercati, Jaca Book, Milano 2000.
- F. Perelda, *Hegel e Russell. Logica e ontologia tra moderno e contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2003.

- A. Quinton, T. H. Green's "Metaphysics of Knowledge", in Mander 2000, pp. 21-31.
- G. Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e "Darstellung" speculativa nel pensiero di Hegel*, Angeli, Milano 1989.
- Id., *Filosofia come "sistema della scienza". Introduzione alla lettura della "Prefazione" alla "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Tamoni, Schio 1992.
- Id., *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995.
- J. H. Randall, *Josiah Royce and American Idealism*, "The Journal of Philosophy", n. 63 (1966), pp. 57-83.
- A. Ridley, *F.H. Bradley: Relations and Regresses*, "Bradley Studies", vol. 1, n. 2 (1995), pp. 107-115.
- T. Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, Yale University Press, New Haven-London 2005.
- R. Rorty, *La metafisica di Dewey*, in *Conseguenze del pragmatismo*, trad. it. di F. Elefante, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 93-106.
- Id., *Dewey fra Hegel e Darwin*, in *Verità e progresso. Scritti filosofici*, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 269-283.
- J. Royce, *The World and the Individual. First Series. The Four Historical Conceptions of Being* [1899], Peter Smith, Gloucester, Mass., 1976; trad. it. di G. Rensi, *Il mondo e l'individuo. Parte prima. Le quattro concezioni storiche dell'essere*, vol. I: *Realismo, Misticismo e Razionalismo critico*, Laterza, Bari 1913 [= R]; vol. II: *La Quarta Concezione*, Laterza, Bari 1914 [= R II].
- B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* [1900], Allen & Unwin, London 1937<sup>2</sup> (trad. it. di E. Bona Cucco, *Esposizione critica della filosofia di Leibniz*, Longanesi, Milano 1971).
- Id., *The Principles of Mathematics* [1903], Allen & Unwin, London 1937<sup>2</sup>, trad. it. di L. Geymonat, *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1951.
- Id., *The Nature of Truth*, "Mind", N.S., vol. 15, n. 60 (ott. 1906), pp. 528-533, trad. it. *La natura della verità*, in J, pp. 187-194.
- Id., *On the Nature of Truth*, "Proceedings of the Aristotelian Society", n. 7 (1906/07), pp. 28-49.
- Id., *The Monistic Theory of Truth*, in *Philosophical Essays*, Green and Co., London-New York 1910, rist. Routledge, London-New

- York 1994, pp. 131-146, trad. it. *La teoria monistica della verità*, in *Filosofia e scienza*, a cura di B. Widmar, Roma 1981, pp. 163-182 [rist. delle prime due sezioni di Russell 1906/07].
- Id., *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 6: *Logical and Philosophical Papers, 1909-13*, a cura di J.G. Slater, Routledge, London-New York 1992.
- Id., *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description* [1910-11], in Russell 1992, pp. 147-161, trad. it. di L. Pavolini, in *Misticismo e logica e altri saggi*, Longanesi, Milano 1980, pp. 197-218.
- Id., *Pragmatism*, in Russell 1910, pp. 79-111, trad. it. in Russell 1981, pp. 103-140.
- Id., *William James's Conception of Truth*, in Russell 1910, pp. 112-130, trad. it. in Russell 1981, pp. 141-162.
- G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London 1949, trad. it. *Lo spirito come comportamento*, a cura di F. Rossi-Landi, Laterza, Roma-Bari 1977.
- D. Sacchi, *Unità e relazione. Studi sul pensiero di F. H. Bradley*, Vita e Pensiero, Milano 1981.
- Id., *Introduzione a Bradley* 1984, pp. 5-120.
- F. C. S. Schiller, *On Preserving Appearances*, "Mind", N.S., vol. 12, n. 47 (luglio 1903), pp. 341-354.
- Id., *In Defence of Humanism*, "Mind", N.S., vol. 13, n. 52 (ott. 1904), pp. 525-542.
- K. H. Sievers, *F. H. Bradley and the Correspondence Theory of Truth*, "Bradley Studies", vol. 2, n. 2 (1996), pp. 82-103.
- Id., *F. H. Bradley and the Doctrine of Immediate Experience*, "Bradley Studies", vol. 8, n. 1 (2002), pp. 41-82.
- T. L. S. Sprigge, *Russell and Bradley on Relations*, in G. W. Roberts (a cura di), *The Bertrand Russell Memorial Volume*, Allen & Unwin, London 1979, pp. 150-170.
- Id., *James and Bradley. American Truth and British Reality*, Open Court, Chicago and La Salle 1993.
- Id., *The Absolute Idealism of Josiah Royce*, in Mander 2000, pp. 154-157.
- G. Stock (a cura di), *Appearance versus Reality. New Essays on the Philosophy of F. H. Bradley*, Clarendon Press, Oxford 1998 (rist. 2004).

- G. F. Stout, *Immediacy, Mediacy and Coherence*, "Mind", N.S., vol. 17, n. 65 (genn. 1908), pp. 20-47; trad. it. *Immediatezza, mediatezza e coerenza*, in *J*, pp. 231-256.
- P. Taroni, *Assoluto. Frammenti di misticismo nella filosofia di Francis Herbert Bradley*, Edizioni Cooperativa Libreria e di Informazione, Parma 1996.
- W. F. Vallicella, *Relations, Monism, and the Vindication of Bradley's Regress*, "Dialectica", vol. 56, n. 1 (2002), pp. 3-35.
- R. Walker, *Bradley's Theory of Truth*, in Stock 1998, pp. 93-109.
- Id., *Joachim on the Nature of Truth*, in Mander 2000, pp. 183-197.
- R. Wollheim, *F. H. Bradley*, Penguin, Harmondsworth 1959 (1969<sup>2</sup>).
- Id., *Eliot and F. H. Bradley*, in *On Art and the Mind: Essays and Lectures*, Allen Lane, London 1973, pp. 220-249.
- Per ulteriori indicazioni bibliografiche su Bradley, cfr. Sacchi 1984, pp. 103-120, e Taroni 1996, pp. 149-201. Aggiornamenti bibliografici più recenti sono stati forniti periodicamente dalla rivista "Bradley Studies", pubblicata dalla "Bradley Society" nel periodo 1995-2004, e confluita dal 2005 nei "Collingwood and British Idealism Studies".

# Indice dei nomi

## A

Abbagnano, N., 82, 333  
Aliotta, A., 82, 101, 122, 333  
Allard, J.W., 16, 30, 57, 86, 264,  
274, 277, 293, 333  
Aristotele, 40, 268, 272,  
315, 316, 317

## B

Badiou, A., 122  
Baldwin, T., 48, 167, 333  
Basile, P., 13, 16, 20, 27,  
92, 266, 326, 334  
Baxter, D.L.M., 19  
Benjamin, W., 164  
Bergson, H., 147, 198, 337  
Berkeley, G., 137, 157  
Berto, F., 154, 334

Blanshard, B., 81, 334  
Bolgan, A., 299  
Bona Cucco, E., 269, 338  
Bosanquet, B., 236  
Bradley, J., 50, 51, 334  
Bruno, G., 318

## C

Calcaterra, R., 146, 334  
Camporesi, C., 16, 334  
Candlish, S., 27, 167, 334  
Cantor, G., 99, 100, 114  
Cartesio, 317  
Coffa, J.A., 232  
Collingwood, R.G., 116, 336,  
340  
Connelly, J., 232, 335  
Crossley, D., 50, 51, 335

**D**

- Dazzi, N., 192-194, 337  
 Dedekind, R., 114-122, 124, 336  
 Dewey, J., 6, 182, 183, 185,  
 187, 188, 212, 214,  
 216-229, 335, 338  
 Dodd, J., 167, 335

**E**

- Elefante, F., 212, 338  
 Eliot, T.S., 7, 65, 95, 253, 268,  
 299-331, 335-337, 340  
 Eliot, V., 229  
 Eraclito, 83, 164

**F**

- Ferriera, P., 51, 57, 274, 335  
 Fiche, J.G., 39, 120, 121, 123,  
 124, 126, 189,  
 291, 335, 338  
 Francese, S., 182, 336  
 Furlani, S., 189, 335

**G**

- Gandon, S., 116, 336  
 Geymonat, L., 32, 338  
 Green, T.H., 15, 16, 30, 179,  
 212, 213, 220, 232,  
 241, 336, 338  
 Griffin, N., 27, 232, 235,  
 236, 336

**H**

- Hegel, G.W.F., 9, 20, 27, 30,  
 32, 38, 39, 43, 45, 61,  
 81-83, 85, 109, 111-113,  
 120, 123, 124, 126, 144,  
 154, 163-165, 168, 169,  
 189, 194, 197, 198, 205,  
 207, 212, 235, 236,  
 242-246, 266, 269,  
 272-274, 336-338  
 Heidegger, M., 137  
 Herbart, V.F., 91, 92, 194, 334  
 Hertz, H.R., 147  
 Holdcroft, D., 303, 336  
 Horstmann, R.-P., 20, 83, 336  
 Hume, D., 179  
 Hylton, P., 27, 82, 235, 262,  
 322, 323, 336

**J**

- Jain, M., 300, 302, 336  
 James, W., 6, 14, 50, 52, 89,  
 105-108, 129, 130, 136,  
 139, 144-163, 165, 166,  
 174, 176, 177, 182-184,  
 186-202, 205, 206, 208,  
 209, 216, 222-226, 252,  
 258, 266, 276, 328, 334,  
 336, 337, 339  
 Joachim, H.H., 166, 167, 231,  
 232, 238, 239, 246, 248,  
 249, 250, 253, 268, 277,  
 278, 281, 282, 293, 294,  
 323, 335, 336, 337, 340

**K**

Kant, I., 15, 16, 39, 103, 107,  
137, 189, 232, 236, 335

**L**

Leibniz, G.W., 65, 76, 262,  
268, 269, 315-318, 324,  
326-329, 331, 335, 338

Lenoci, M., 310, 337

Leuwenhoeck, A., 316

Locke, J., 179

Lotze, H., 30, 136, 144

Lukàcs, G., 59, 169

**M**

Mach, E., 147

Mallinson, J., 300, 337

Malpighi, M., 316

Mander, W.J., 14, 16, 19, 50,  
101, 105, 250, 333, 337

Manser, A., 50, 81, 86, 264,  
293, 333, 334, 337

Marcel, G., 116, 337

Mathieu, V., 166, 250, 337

Meinong, A., 300, 306, 310,  
312, 323, 337

Mill, J.S., 30, 157

Modenato, F., 310, 323, 337

Moore, G.E., 322

**O**

Ostwald, W., 147

**P**

Parmenide, 83

Paternoster, A., 321, 337

Pavolini, L., 322, 339

Peirce, C.S., 90, 91, 97, 117,  
146, 153, 186, 334, 337

Perelda, F., 27, 32, 266, 337

Poincaré, H., 147

**Q**

Quine, W.V.O., 293

Quinton, A., 16, 338

**R**

Rabin, P., 232, 335

Rametta, G., 39, 61, 121, 338

Randall, J.H., 119

Raspa, V., 310, 337

Rensi, G., 89, 338

Riconda, G., 144, 336

Ridley, A., 32, 338

Rigamonti, G., 212, 338

Riverso, E., 192-194, 337

Roberts, G.W., 27

Rockmore, T., 235, 338

Rorty, R., 212, 338

Rossi-Landi, F., 321, 339

Royce, J., 6, 21, 27, 32, 49,  
78, 89-109, 111,

113-126, 144, 159,

163, 245, 302, 336-339

- Russell, B., 7, 13, 20, 21, 26,  
27, 32, 83, 116, 126, 204,  
211, 231-243, 245-272,  
274, 276-278, 282, 283,  
285, 287, 288, 293, 294,  
296-298, 300, 306, 312,  
315, 322, 323, 326, 334-339
- Ryle, G., 321, 339
- S**
- Sacchi, D., 13, 20, 333, 339
- Sacchi, G., 13, 20, 27, 32, 79,  
212, 333, 339, 340
- Sanesi, R., 300, 335
- Santayana, G., 119
- Schelling, F.W.J., 245
- Schenoni, L., 300, 335
- Schiller, F.C.S., 129, 139,  
145-147, 174, 186, 191, 339
- Schopenhauer, A., 164
- Sellars, W., 179
- Sievers, K.H., 51, 168
- Sigwart, C., 236
- Simmel, G., 147
- Slater, J.G., 277, 339
- Spinoza, B., 83
- Sprigge, T.L.S., 27, 105, 146,  
193, 266, 339
- Stock, G., 27, 48, 50, 81,  
167, 264, 293, 303,  
333-337, 339, 340
- Stout, G.F., 7, 204, 211, 231,  
252, 254, 261, 277-285,  
287, 288, 290, 291, 297, 340
- Swammerdamm, J., 316
- T**
- Taroni, P., 81, 82, 340
- Tolstoj, L., 253, 297
- V**
- Vallicella, W.F., 32, 340
- Vimercati, F., 146, 337
- W**
- Walker, R., 167, 250, 340
- Ward, J., 236
- Wessels, L., 232, 335
- Whitehead, A.N., 326, 334
- Widmar, B., 232, 264, 339
- Wollheim, R., 32, 300, 340



## LA FILOSOFIA E IL SUO PASSATO

1. GIUSEPPE MICHELI, *Matematica e metafisica in Kant*
2. CARLO SCILIRONI, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*. Volume I
3. GREGORIO PIAIA, *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*
4. MASSIMILIANO CARRARA, *Impegno ontologico e criteri d'identità. Un'analisi*
5. CARLO SCILIRONI, *Nichilismo, sacro e mistero*
6. CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *L'oggettività in filosofia e nella scienza* (a cura di Gian Luigi Brena)
7. ALESSANDRA ORGANTE, *Sul concetto kantiano di nulla*
8. CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Ragioni del mistero* (a cura di Gian Luigi Brena)
9. BRUNA GIACOMINI (a cura di), *Il problema responsabilità*
10. CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Corpo e anima oggi* (a cura di Anna Vittoria Fabriziani)
11. CARLO SCILIRONI (a cura di), *San Paolo e la filosofia del Novecento*
12. GIUSEPPE MICHELI, CARLO SCILIRONI (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*
13. SILVIA MOCELLIN, *Ripartire dalla "vita buona". La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen*
14. CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Libertà, identità, relazione* (a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo)
15. PREDRAG ŠUSTAR, *Il problema delle leggi biologiche. Una soluzione di tipo kantiano*
16. CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Identità europea e libertà*, (a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo)
17. ILARIO TOLOMIO, *Dimenticare l'antimodernismo. Filosofia e cultura censoria nell'età di Pio X*
18. GAETANO RAMETTA, *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*

Volumi di prossima pubblicazione:

CARLO SCILIRONI, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*. Volume II  
GREGORIO PIAIA, *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici* (II edizione, rivista e ampliata)

---

Stampato nel mese di dicembre 2006  
presso la C.L.E.U.P. "Coop. Libreria Editrice Università di Padova"  
Via G. Belzoni, 118/3 - Padova (Tel. 049 650261)  
[www.cleup.it](http://www.cleup.it)