

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Anno XI – Numero 1 – 2018

A Philosophy of Nature Today? Ethics and Ontology

Edited by Emilio Carlo Corriero



trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel *Philosopher's Index*,
nel *Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP)*, nel *Philosophy Research Index*
e nell'*European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)*

Direttore responsabile

GIANNI VATTIMO

Direttore

GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Roberto Salizzoni (segretario)

Emanuele Antonelli, Alessandro Bertinetto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Paolo Furia,
Saša Hrnjez, Jean-Claude Lévêque, Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana,
Luca Savarino, Søren Tinning, Roberto Zanetti

Comitato scientifico

Luca Baggio (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca
D'Agostini (Politecnico di Torino) – Jean Grondin (Università di Montréal) – Zdravko Kobe
(Università di Lubiana) – Federico Luisetti (Università del North Carolina) – Jeff Malpas
(Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED, Madrid) – James Risser (University of Seattle)
– Alexander Schnell (Università di Wuppertal) – Richard Schusterman (Florida Atlantic University)
– Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert Valgenti (Lebanon Valley College) – Laurent
van Eynde (Université Saint Louis – Bruxelles) – Federico Vercellone (Università di Torino) –
Santiago Zabala (Universitat Pompeu Fabra)

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo
tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di
almeno due referees. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università degli Studi di Torino
via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino (Italia)
tropos.filosofia@unito.it – <http://troposonline.org/>

Editore

Gioacchino Onorati editore S.r.l.

via Vittorio Veneto, 20 – 00020 Canterano (RM)
www.aracneeditrice.it/aracnewweb/index.php/riviste.html?col=tropos

Stampa

«System Graphic S.r.l.»

00134 Roma – via di Torre Sant'Anastasia, 61

Finito di stampare nel mese di giugno del 2018

ISBN 978-88-255-1945-7

ISSN 2036-542X

Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
dell'Università degli Studi di Torino.*

Indice

- 5 Ethics and Ontology

Emilio Carlo Corriero

A Philosophy of Nature Today

- 11 On the Possibility of a Realist Ontological Commitment in Quantum Mechanics

Andrea Oldofredi, Michael A. Esfeld

- 35 Ontogeny and Ontology in Schelling's Naturphilosophie

Iain Hamilton Grant

- 47 Acting the Absolute

Emilio Carlo Corriero

- 61 Una via noetica per la filosofia della natura

Andrea Dezi

- 85 La "fisica del tutto"

Eugenio Buriano Aimonetto

- 115 Between Nature and Ethics

Claudio Tarditi

- 135 Metafisica e pensiero complesso

Massimo Mariani

Saggi

- 177 Psicopolitica. Caratteristiche e strategia

Francesco Braguti

195 Realismo ermeneutico

Anton Friedrich Koch

211 I processi a catalogo

Giacomo Pezzano, Gabriele Vissio

241 Gli autori

Ethics and Ontology

A View From a Contemporary Philosophy of Nature

EMILIO CARLO CORRIERO*

From the 1970s onwards within the analytical ambit, as Michael Esfeld rightly observes, there has been a renewed interest in metaphysics understood as a philosophical project that aims to pull all our knowledge together into a coherent and comprehensive vision of the world (Esfeld 2008). In this sense, we are witnessing the birth of a new philosophy of nature, that is a renewed philosophical interest in nature, which we can also define as a ‘metaphysics of nature’ in that it aims to “propose a philosophical vision of the whole of nature, based on the knowledge brought by science” (Esfeld 2018:13), rather than reflect on the logical analysis of scientific theories (a task belonging to epistemology) or on the conditions of the knowability of nature in general (a wonderful example is the work of Rescher 2000). By Esfeld’s own admission, such a conception of the philosophy of nature depends exclusively on the natural sciences and in any case falls within the branch of the philosophy of science.

Of course, the philosophy of nature can only be linked to scientific knowledge and its most recent results, but, as it is primarily philosophy, it requires further reflection on its theoretical foundations, on the particular status of the discipline as well as on the particular character of its object, nature. Such an articulated reflection can contribute to restoring the philosophy of nature’s centrality with respect to other philosophical disciplines and to facilitating a philosophical vision of nature, whose examples are still rare.

In the preface to the Italian edition of his *Philosophies of Nature After Schelling*, Iain Hamilton Grant observes that a philosophy of nature becomes contemporarily viable “once lazy readings of it as pro or ant science are dismissed, and more nuanced and philosophical accounts of the materials nature–philosophy draws on and the conclusions it reaches are provided” (Grant 2017:19), and when nature is considered as the *grounding* of the entire philosophy, as Schelling himself observes in his *Einleitung in die Philosophie*.

* Università degli Studi di Torino; emilio.corriero@unito.it.

These days such a claim brings with it many questions about the legitimacy of such a programme of philosophy of nature: how should it be different from a philosophy of science, and what is its relation to epistemology and the widespread philosophical “naturalism”? What is the meaning of nature in this context and what is the very *nature* of nature? And, finally, what is meant by the idea that nature should ground philosophy?

An initial answer to these questions can come from direct consideration of Schelling’s *Naturphilosophie*, an author whose philosophy in recent years — and I believe this is no coincidence — is experiencing a rebirth of interest, especially in the English-speaking world (cf. Corriero, 2017). Compared to the historical context of reference, Schelling’s Nature–Philosophy is certainly a unique example, as it is not limited to the unifying temptation of knowledge in a determined and functional *Weltanschauung*, but also reflects on transcendental ontology (to use one of Gabriel’s expressions, 2013), on the auto-epistemic character of nature (Hogrebe 1989) and on the un-objectifiability of nature (Schelling 1799). Reflecting on the theoretical premises of Schelling’s *Naturphilosophie* can, in my opinion, also contribute to the theoretical positioning of contemporary philosophy of nature, and this probably constitutes the greatest theoretical legacy left by the philosopher from Leonberg, together with his reflections on the system of identity.

The particular notion of nature that Schelling began to articulate from 1790s, which combines the Kantian concept of the “totality of all beings” with the Greek one that sees the *Phýsis* as birth, origin that preserves the beings in their becoming and as permanent productivity (Hadot 2004), helps to determine a *Naturphilosophie* which presents itself as a *dynamic philosophy* that, in order to think and ‘say’ nature in its progress, cannot be separated from an identity concept of mind and nature. Without it, the improper and apparently unavoidable objectification of nature could not be circumvented. In fact, hiding is characteristic of nature (as *Phýsis*) (Heraclitus). Not in the sense that it escapes from objectification, but rather in the sense that that objectification, necessary for reflective and determining knowledge, does not restore nature as the infinitely potential *arché* — that is, as that which constantly produces and accompanies its products — but only the beings (apparently) isolated from the original and permanent becoming, which also commands and determines them, captured in the *Begriff*, which describes and delimits them. But as Schelling observes, “the concept of being as something original must simply be eliminated from the philosophy of nature” (Schelling 1799). There cannot be a concept of this becoming and all-pervasive origin that is nature itself: it cannot result from a reflective knowledge of *arché*, it rather requires a new rationality and indeed a philosophy (*Naturphilosophie*) that takes the subjective perspective of what

it intends to investigate by recognizing that nature includes everything, even the elusive Past “presupposed” to the “subject”, which participates in the Subjectivity of nature, wanting to “express” it and therefore to continue its becoming.

From here one can comprehend how a philosophy of nature, which accepts these premises, cannot be understood as a second philosophy, but must be understood properly as meta-physics, as a *first philosophy*. However, *Naturphilosophie* is not simply a “first philosophy” as it has being itself or the existent in general as “object”, since it would thus present itself as a form of *Wissen* (knowledge) that in knowing “determines” the object. It is, for Schelling, the only form of philosophical reflection capable of recognizing the subjectivity of nature (its *Urständlichkeit*, its full autonomy) and of assuming it as a way of expression—explication of what exists and becomes. There can be no determining knowledge (*Wissen*) of nature just as there cannot be a knowledge of freedom: clearly we have, or grasp, full and determined knowledge of nature as a free subject of the being in general that includes everything (including the subject that would like to ‘philosophically’ talk about it). If this may seem at first to simply fall within the sphere of the romantic *Schwärmerei*, a pathetic attempt to confuse the waters that is sometimes typical of some continental philosophy, one cannot help but consider how contemporary science itself has in fact radically questioned the classical structure of rationality (Gargani 1979) and the subject–object relationship, demanding new forms and new models.

A philosophy of nature that presents itself at the same time as a meta-physics of nature (bringing together the complexity of scientific knowledge) and as a ‘transcendental’ reflection on the grounding of being in general is capable of establishing a systematic vision of knowledge that presents solutions in the ethical field too, in continuity, however, with the oldest models of the philosophy of nature.

A contemporary philosophy of nature intertwines with several philosophical disciplines such as metaphysics, ontology, philosophy of mind, and, of course, ethics, assuming that the crucial issue of any moral theory is combining “the perspective of a particular person inside the world with an objective view of that same world, the person and his viewpoint included” (Nagel 1986: 3). In what way can a philosophy of nature provide an answer to the fundamental questions of ethics without risking any form of reductionism? Is there room for freedom within a contemporary philosophy of nature? And what would it entail?

References

- CORRIERO E.C., 2017, *Ripensare Schelling*, in I.H. Grant, *Filosofie della natura dopo Schelling*, it. ed. edited by E.C. Corriero, Turin, Rosenberg & Sellier.
- ESFELD M., 2008, *Naturphilosophie als Metaphysik der Natur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- , 2018, *Filosofia della natura. Fisica e ontologia*, it. trans. by Tiziano Ferrando, Andrea Oldofredi and Olga Sarno.
- GABRIEL M., 2013, *Transcendental Ontology: essays in German Idealism*, London, Bloomsbury.
- GARGANI A.G., 1979, (edited by), *La crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Turin, Einaudi.
- GRANT I.H., 2017, *Premessa to the Italian edition*, in I.H. Grant, *Filosofie della natura dopo Schelling*, it. ed. edited by E.C. Corriero, Turin, Rosenberg & Sellier.
- HADOT P., 2004, *Le voile d'Isis. Essai sur l'Histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard.
- HOGREBE W., 1989, *Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Weltalter"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- NAGEL T., *A View From Nowhere*, New York — Oxford, Oxford University Press.
- RESCHER N., 2000, *Nature and Understanding: The Metaphysics and Method of Science*, New York–Oxford, Oxford University Press.
- SCHELLING F.W.J., 1799, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in Schelling F.W.J., *Sämtliche Werke*, Hrsg. K.F.A. Schelling, Stuttgart–Augsburg, Cotta, 1856–1861.

A Philosophy of Nature Today?

On the Possibility of a Realist Ontological Commitment in Quantum Mechanics

ANDREA OLDOFREDI, MICHAEL A. ESFELD*

ABSTRACT: This paper reviews the structure of standard quantum mechanics, introducing the basics of the von Neumann–Dirac axiomatic formulation as well as the well-known Copenhagen interpretation. We review also the major conceptual difficulties arising from this theory, first and foremost, the well-known measurement problem. The main aim of this essay is to show the possibility to solve the conundrums affecting quantum mechanics via the methodology provided by the primitive ontology approach. Using Bohmian mechanics as an example, the paper argues for a realist attitude towards quantum theory. In the second place, it discusses the Quinean criterion for ontology and its limits when it comes to quantum physics, arguing that the primitive ontology programme should be considered as an improvement on Quine’s method in determining the ontological commitments of a theory.

KEYWORDS: Quantum Mechanics; Copenhagen Interpretation; Ontological Commitment; Primitive Ontology; Bohmian Mechanics.

1. Introduction

In the context of naturalized metaphysics we are typically guided by the best scientific theories available to inform our ontology; for instance, one may be ontologically committed to the existence of genes, molecules and elementary particles, accepting the content of biological, chemical and physical theories.

Notoriously, this received view on ontological commitment in analytic philosophy was proposed by (Quine 1948). In this seminal essay the author claimed that ontological questions must be answered by looking at the

* Université de Lausanne; Michael-Andreas.Esfeld@unil.ch; Andrea.Oldofredi@unil.ch.

content of the most advanced scientific theories at our disposal, proposing the following method:

- 1) Select a set of statements considered true from the best scientific theories available;
- 2) Express these statements in the language of first-order predicate logic (regimentation procedure);
- 3) Be ontologically committed to all and only the bound variables appearing in existentially quantified sentences which make them true.

With Quine's words: «A theory is committed to those and only those entities to which the bound variables of the theory must be capable of referring in order that the affirmations made in the theory be true» (Quine 1948: 33).

To take an elementary example, endorsing what our most advanced physical theories claim, we accept the existence of electrons and hence, we consider true the quantified sentence "Electrons exist". Its translation into the language of first-order logic $\exists xE(x)$ is useful to make clear what entities we are ontologically committed to: in order for this sentence to be true, there must be in the world a physical entity to which the bound variable x refers which satisfies the predicate $E(x)$, thus accepting this sentence we are committed to the existence of (at least) one electron.

Interestingly, the first step requires that, relatively to a specific domain, there is a decisional element to establish which is the best theory among possible competitors in order to choose the sentences to regiment. Alternatively stated, before the regimentation procedure we need to select a theory which we endorse as (approximately) true among a set of possible rival frameworks. Although the application of this method to classical physical theories¹ is quite unproblematic, since these frameworks are ontologically well-defined theories, in the quantum context, as we will explain, one needs to do some work not only in order to choose what is the best framework to apply it, but also to spell out its limits.

Analyzing the structures of classical theories, though remarkably different from one another, it is possible to state that (i) these theories provide a clear ontology, specifying the fundamental entities describing matter in space — typical examples are the particle ontology instantiated by Newtonian mechanics or the field ontology proposed in Maxwell's

1. The expression "classical physical theories" refers to a set of theories covering an extensive spectrum of scales, from descriptions of microscopic gases provided by classical statistical mechanics, to cosmological effects treated by Einstein's theory of gravitation. Broadly speaking, they apply up to the length/energy scales where quantum interferences cannot be neglected.

electromagnetic theory — and that (ii) physical objects can be described individually by the maximal set of properties they instantiate, whose values are independent of the performance of observations and always well-defined.

Against this background, the physics concerned with molecules, atoms and sub-atomic particles described by Quantum Mechanics (QM) calls into question a classical world-view. Contrary to the classical case, in quantum theory physical objects cannot be specified in terms of a maximal set of properties, since their values are not determinate until a measurement of a particular magnitude is performed: isolated systems in QM are objects with indeterminate properties. For instance, reconsidering the previous example, the sentence $\exists x E(x)$ commits us to the existence of quantum objects without well defined position and momentum in space, since Heisenberg's uncertainty relations forbid the possibility to simultaneously measure with arbitrary precision the values of these magnitudes, concluding that electrons (and all quantum particles) do not have both a well defined position and a definite momentum. Thus, given the truth conditions imposed by QM, the application of Quine's method would imply a commitment to a quite peculiar ontology. However, one may object that it is not necessary to expect the retention of a classical world-view in quantum contexts. This objection, although fair, cannot resist that the peculiarities of QM are derived from conceptual and technical difficulties affecting its mathematical structure, like the measurement problem or the presence of mathematically ambiguous notions appearing within its axioms. Hence, these conundrums prevent us from considering it as a coherent description of the physical phenomena existing at the quantum length-scales.

These facts suggest that one should look for a quantum theory that is immune to the conceptual difficulties affecting its standard formulation. To overcome the problematic aspects of QM a significant number of interpretations and alternative formulations have been presented.²

In this paper we will consider the Primitive Ontology (PO) approach, a philosophical perspective which tries to solve the quantum puzzles by providing a precise methodology to construct physical theories with a well-defined ontology — that is, theories which specify the theoretical entities representing matter in space and how they behave. These frameworks recover by construction the explanatory scheme of classical physical theories providing descriptions and explanations of quantum phenomena and processes in terms of well-defined entities moving and interacting in space and time, therefore avoiding obscure ontological state-

2. (JAEGER 2009) and (LEWIS 2016) discuss several proposals in detail.

ments about the indefiniteness of quantum objects. Notable examples, among others, are the Ghirardi–Rimini–Weber spontaneous collapse theories, in particular the variants GRWm and GRWf implementing a matter density field or flash ontology respectively, Nelsonian mechanics or Bohmian Mechanics (BM). In this essay we will concentrate on the latter proposal to show a possible way to recover a clear ontological commitment in the quantum realm. We will argue that since BM provides better explanations and descriptions of physical objects and processes at the quantum length scales, there are arguments to prefer BM over QM, and thus to consider the former a better candidate to apply Quine’s method in the quantum context. Nevertheless, we will also discuss the general validity of this method and its limitations in the context of quantum physics, arguing that the PO perspective improves on this method to establish one’s ontological commitments.

2. Ontological Commitments in Standard Quantum Mechanics

Although the appearance of the quantum hypothesis dates back to the first decade of the XX century, with Planck’s heuristic solution to the black–body radiation and Einstein’s subsequent application to explain observational data concerning the photoelectric effect, the first coherent formulations of QM were proposed only in the mid–Twenties. On the one hand, Heisenberg, Born and Jordan developed matrix mechanics in their *Drei–Männer–Arbeit*, an algebraic formulation of quantum theory where physical magnitudes are expressed by means of matrices evolving in time, on the other, starting from de Broglie’s relation, Schrödinger developed his wave mechanics, where physical states are represented by wave functions evolving in space and time according to a diffusion equation.³

Although the mathematical structures and the starting assumptions of these representations are profoundly different, their physical equivalence has been proved soon after. However, for a rigorous and systematic presentation of QM one should have waited until the textbooks of Dirac (*The Principles of Quantum Mechanics*, 1930) and von Neumann (*Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik*, 1932). Remarkably, the von Neumann–Dirac formulation of quantum theory is, with minimal modifications, currently referred to as the “standard” or “textbook” formulation

3. For a detailed account of historical developments of QM the reader should refer to (JAMMER 1974) and (SETH 2013).

of QM.⁴ In this paper we stick to this interpretation to introduce the basic principles of the theory.

2.1. *The von Neumann–Dirac Principles of Quantum Mechanics*

According to this formulation of QM, also known as Princeton interpretation (see Jaeger 2009:117), a quantum system is described by a state vector $|\psi\rangle$, element of a complex vector space called Hilbert space H , providing a complete specification of its properties. In QM only operationally accessible properties are considered magnitudes of quantum systems; they are represented by positive, linear Hermitian operators A acting on H . Given a measurable quantity, its possible values are the eigenvalues (real numbers) of the associated operator A , whereas possible states in which a system may be found after a measurement of A are represented by the eigenvectors of A . Implicitly we have defined the eigenvalue–eigenstate link, a core tenet of the von Neumann–Dirac formulation. With Dirac’s words:

The expression that an observable ‘has a particular value’ for a particular state is permissible in quantum mechanics in the special case when a measurement of the observable is certain to lead to the particular value, so that the state is in an eigenstate of the observable [...]. In the general case we cannot speak of an observable having a value for a particular state, but we can speak of its having an average value for the state. We can go further and speak of the probability of its having any specified value for the state, meaning the probability of this specified value being obtained when one makes a measurement of the observable (Dirac 1947:253).

As correctly pointed out by Jaeger, this quote eloquently characterizes the idea that quantum systems in isolation do not instantiate properties with definite values; consequently, quantum mechanical objects possess indefinite properties prior experimental observation, a significant ontological difference w.r.t. classical objects. Unlike the classical case, (i) properties of quantum systems are not independent of observations, which become central in the microphysical context, and (ii) the theory provides only *probabilities* for the possible measurement outcomes, as clearly expressed by the next postulate, the Born’s rule. This axiom is crucial to connect the abstract Hilbert space formulation of QM with experimental results, and states that if the vectors $|\psi\rangle, |\varphi\rangle$ represent two different physical states of a given system, there exists a probability $p(|\psi\rangle, |\varphi\rangle)$ to find $|\psi\rangle$ in

4. (BUB 1997) labeled this interpretation the “basic approach” to QM. (LANDSMAN 2017:2), provides a concise discussion of the differences between Dirac’s and von Neumann’s approach.

the state $|\varphi\rangle$, given by the squared modulus of their scalar product on H $p(|\psi\rangle, |\varphi\rangle) = |\langle\psi|\varphi\rangle|^2$.

The last two axioms of QM concern the dynamical evolution of physical systems. In the first place, the evolution in space and time of quantum systems is governed by a deterministic partial differential equation, the Schrödinger Equation⁵ (SE):

$$i\hbar\frac{\partial}{\partial t}|\psi\rangle = \hat{H}|\psi\rangle. \quad (1)$$

SE has several properties among which linearity. It implies that if two state vectors $|\psi_1\rangle, |\psi_2\rangle$ are both possible solutions of the same SE, then their linear combination (*superposition*) $|\psi\rangle_s = \alpha|\psi_1\rangle + \beta|\psi_2\rangle$ is still a solution of the same SE.⁶ Thus, the new superposed state $|\psi\rangle_s$ is also a consistent representation of the system.

This fact is the peculiarity of quantum mechanics, since in classical context $|\psi\rangle_s$ would represent a different state w.r.t. its superposed components. To better understand the effect of this shift, suppose to measure the z -spin of a quantum particle: the eigenstates in which it is possible to find it are only “ z -spin-up” and “ z -spin-down”, but from linearity follows that also the superposition “ z -spin-up and z -spin-down” is a consistent description of the state in which the particle may be. This entails that prior to a spin measurement the particle has indefinite spin, being neither in the z -spin-up state nor in the z -spin-down state⁷.

However, since in experimental observations such superpositions are never revealed, von Neumann and Dirac introduced the notion of projection of the state vector, which is distinctive of this formulation of QM. Suppose we measure a certain quantity represented by the operator A with eigenvalues a_i and eigenvectors $|j\rangle$: if the system is described by $|\psi\rangle$, the Born’s rule gives the probability to obtain a specific a_j as measurement outcome, $p(a_j) = |\langle j|\psi\rangle|^2$. After the measurement’s performance the system is projected into one of the possible eigenstates. Considering our previous example, the observation of the particle’s z -spin (the interaction between the quantum particle and the experimental apparatus) causes a suppression of the SE and of the superposition with the consequent stochastic jump of the system in one of the possible spin eigenstates. These stochastic “jumps”

5. In SE i is the imaginary unit, $\hbar = h/2\pi$ is the reduced Planck constant and \hat{H} is the Hamiltonian operator representing the sum of kinetic and potential energy of the system.

6. Here $|\alpha|^2, |\beta|^2 \in \mathbb{C}$ represent the probabilities to find the system in $|\psi_1\rangle, |\psi_2\rangle$ respectively. The normalization $|\alpha|^2 + |\beta|^2 = 1$ means that with certainty we will find the system in one of the possible eigenstates.

7. (HOOKER 1975) contains famous no-go theorems which prove the contextual nature of quantum theory.

make QM inherently probabilistic; Dirac viewed them as “unavoidable disturbance” of quantum systems in measurement situations:

When we measure a real dynamical variable ξ , belonging to the eigenvalue ξ' , the disturbance involved in the act of measurement causes a jump in the state of the dynamical system. From physical continuity, if we make a second measurement of the same dynamical variable immediately after the first, the result of the second measurement must be the same as the first. Thus after the first measurement has been made, there is no indeterminacy in the result of the second. Hence after the first measurement is made, the system is in an eigenstate of the dynamical variable ξ , [...]. In this way, we see that a measurement always causes the system to jump into an eigenstate of the dynamical variable that is being measured, the eigenvalue this eigenstate belongs to being equal to the result of the first measurement (Dirac 1947:36, reported in (Jaeger 2009:120).

Again, before the first measurement, the system’s state is inherently indeterminate, since its properties depend strictly upon the act of observation. It is worth saying that the projection postulate has been introduced to reconcile the postulates of quantum theory with experimental evidence: assuming (i) that state vectors provide a complete description of quantum systems and (ii) that their motion would have been entirely described by the SE alone, the superposed states would have been amplified to the macroscopic scale. Thus, also macroscopic objects could have been in a superposition, contradicting the uniqueness and definiteness of measurement outcomes. This is the essence of the famous Measurement Problem (MP) of quantum theory, which can be stated more clearly as follows:⁸

- 1) State vectors provide a complete description of quantum systems;
- 2) State vectors evolve according to a linear dynamical equation (SE);
- 3) Measurements have a unique determinate outcome.

Any pair of these statements is consistent and entails the falsity of the third one, but their conjunction generates inconsistencies with experimental evidence. Reconsidering the z -spin example, the device we use must have a ready state pointing in a neutral direction before the measurement, and two different pointers indicating different directions, let’s say left (L) and right (R), representing the possible eigenstates in which we may find the system after the observation, z -spin up and z -spin down respectively. Feeding a particle into the classical device one obtains the following superposition in virtue of the SE:

8. For a detailed discussion of the MP one may refer to (MAUDLIN 1995) and (LEWIS 2016). For a historical presentation of the quantum theory of measurement (JAMMER 1974) is still unsurpassed.

$$\frac{1}{\sqrt{2}}(|z_{up}, L\rangle + |z_{down}, R\rangle);$$

Thus, a microscopic superposition is amplified to macroscopic scale until a measurement is performed. However, since we never observe macroscopic superpositions, SE cannot provide a complete dynamical story for quantum objects. Experimental practice suggests that quantum systems are also subjected to stochastic jumps when they interact with measurement devices causing the instantaneous suppression of the unitary evolution. These interactions clearly have a macroscopic effect, namely the state of the experimental apparatus will be correlated with the eigenstate (and relative eigenvalue) in which the quantum system will be found, so that we can actually observe a definite measurement result. This is the content of the projection postulate.⁹

Nonetheless, although the projection postulate makes the quantum formalism consistent with experimental evidence, it does not provide a good solution to the MP. In the first place it implies an indispensable, arbitrary and not precisely defined division between the observed system, which could also include the experimental apparatus, and the observer, who concludes every act of observation:¹⁰ not only nothing in the formalism refers to the notion of observer, though it plays a fundamental role in the theory, but also the axioms of QM do not provide any description or explanation of the processes responsible for the suppression of the deterministic evolution provided by the SE. Thus, the notion of measurement, albeit pivotal within these axioms and taken as an unexplained primitive concept, is neither mathematically, nor physically well-defined.

9. It should also be clear why quantum probabilities naturally emerge from the theory's formalism: if observations suppress SE leading to stochastic jumps, and if the state vectors provide complete descriptions of the quantum system, then the measurements' results must be inherently probabilistic, since they do not reveal pre-existing values of some property instantiated by quantum systems. Then, indeterminacy must be interpreted as an intrinsic feature of the quantum realm and should not be interpreted as "lack of knowledge" about initial conditions of quantum systems.

10. However, von Neumann explicitly denied the active role of the observer's consciousness in measurement situations: «no matter how far we calculate [...] at some time we must say: and this is perceived by the observer. That is, we must always divide the world into two parts, the one being the observed system, the other the observer. In the former, we can follow up all physical processes (in principle at least) arbitrarily precisely. In the latter it is meaningless» (VON NEUMANN 1955:419). It is sufficient, then, to say that the observer's experience must be consistent with registered events in experimental situations. Indeed, even though observers play a crucial role in von Neumann's view, (WHITEMAN 1971:71) notes that this interpretation is fully consistent with metaphysical realism: «the classical tradition of simply located objects characterized independently of experiment, was presupposed by Born and von Neumann and imposed on the data with the help of an informal language of 'particles' and 'states'». Thus, although conceptually problematic, von Neumann's theory does not attribute to observers any creative role. Be that as it may, despite the heterogeneous personal beliefs on ontological matters there was no consensus among the fathers of the theory about its ontological content; see (GUICCIARDINI and INTROZZI 2007) for historical details.

In sum, the projection postulates introduces an inconsistency between the dynamical laws governing the temporal evolution of quantum states, since it is not clear why and how measurement interactions cause the interruption of the continuous motion provided by the SE; in other words, the reasons which make “being observed” and “not-being observed” a relevant physical distinction for quantum systems remain entirely obscure. In addition to this, there is no explanation of what distinguishes a measurement interaction from a non-measurement interaction:

[w]hat the traditional theory did not do is state, in clear physical terms, the conditions under which the non-linear evolution takes place. There were, of course, theorems that if one puts in collapses somewhere between the microscopic and the macroscopic, then, for all practical purposes, it doesn't much matter where they are put in. But if the linear evolution which governs the development of the fundamental object in one's physical theory occasionally breaks down or suspends itself in favor of a radically different evolution, then it is a physical question of the first order exactly under what circumstances, and in what way, the breakdown occurs. The traditional theory papered over this defect by describing the collapses in terms of imprecise notions such as “observation” or “measurement” (Maudlin 1995:9).

Hence, having underlined these problematic aspects of QM, to apply Quine's method will lead to be ontologically committed to a peculiar world, where the nature of molecular, atomic and subatomic objects is not only inherently indeterminate, but this indeterminateness is moreover due to the problems related with the notion of measurement and observer. One should therefore look for a better theory to regiment.

2.2. *Princeton and Copenhagen*

Under many respects the von-Neumann-Dirac formulation of QM differs remarkably from the Copenhagen interpretation, which was mainly developed by Bohr and Heisenberg.¹¹ In the first place, Bohr never introduced explicitly the projection postulate, nor did he apply the quantum formalism to experimental devices being strongly convinced that one should describe them classically, in virtue of the limited knowledge available of quantum systems expressed by the uncertainty relations; thus, quantum descriptions must be supplemented by classical concepts. Furthermore, not only the results of quantum measurements are necessarily expressed in terms of arrangements of macroscopic objects, but also the experimental procedure

11. Interestingly, it is also controversial whether one may properly individuate a unitary set of accepted theses, given the significant divergences between the supporters of this ‘interpretation’. In this regard the reader may refer to (HOWARD 2004) and (BELLER 1996). For lack of space, here we concentrate only on a few aspects concerning the theory of measurement.

must be controllable and communicable in order to provide an objective description of quantum phenomena:¹² «it is decisive to recognize that, however far the phenomena transcend the scope of classical physical explanation, the account of all evidence must be expressed in classical terms» (Bohr 1958:39).

Hence, measurement is a central notion in QM also according to Bohr's view, since properties of quantum objects strictly depend on the devices used in measurement situations: the changing experimental set-up will necessarily affect the nature of quantum systems. With Bohr's words:

The unambiguous account of proper quantum phenomena must, in principle, include a description of all relevant features of the experimental arrangement [...]. In the case of quantum phenomena, the unlimited divisibility of events implied in such an account is, in principle, excluded by the requirement to specify the experimental conditions. Indeed, the feature of wholeness typical of proper quantum phenomena finds its logical expression in the circumstance that any attempt at a well-defined subdivision would demand a change in the experimental arrangement incompatible with the definition of the phenomena under investigation (Bohr 1963:3).

Following this interpretation of QM, in agreement with the Princeton school, quantum objects have indeterminate properties in isolation. However, a central tenet of Bohr's view absent in the previous formulation of quantum theory is the complementarity principle. In QM information concerning quantum systems is obtainable only through measurements, however, there are pieces of information that cannot be obtained simultaneously given the incompatibility of experimental protocols, so that they cannot be represented by a unique quantum state of the examined system. Thus, the information obtainable by incompatible experiments is complementary. For instance, quantum objects have been claimed to have both corpuscular and wave descriptions, although it is not possible to show both these traits in a single observation, given the incompatibility of experimental procedures. To this regard, (STAPP 2009:113) claims that «any preparation protocol that is maximally complete, in the sense that all the procedures are mutually compatible and are such that no further procedure can add any more information, can be represented by a quantum state, and that state represents in a mathematical form all the conceivable knowledge about the object that experiments can reveal to us». Since quantum states represent the complete description of physical systems, it is clear that the nature of quantum objects essentially depends on experimental protocols and measuring devices and that observations do not reveal any pre-existing values of properties attributed to quantum systems. Interestingly, pairs of properties

12. (LANDAU and LIFSHITZ 1981) in their monumental textbook on QM ironically recognized that classical mechanics should emerge as a limit of QM, but the latter needs the former for its foundations.

measurable with incompatible experimental protocols, such as momentum and position, cannot be revealed simultaneously, in agreement with Heisenberg's uncertainty relations. Instead the Princeton interpretation provides a different account of experimental situations: on the one hand, experimental protocols do not play a role in determining the properties of a quantum object, on the other, non-commuting observables cannot be measured simultaneously not having a set of common eigenstates. Thus, clearly, the von Neumann–Dirac interpretation provides a remarkably different explanation for the indeterminateness of quantum objects. Be that as it may, the theory remains silent about the ontological status of quantum objects in isolation:¹³

The quantum postulate implies that any observation of atomic phenomena will involve an interaction with an agency of observation not to be neglected. Accordingly, an independent reality in the ordinary physical sense can neither be ascribed to the phenomena nor to the agencies of observation. After all, the concept of observation is in so far arbitrary as it depends on which objects are included in the system to be observed (Bohr 1934: 3).

As clearly expressed, also in this interpretation the division between classical and quantum regimes is as vague as the definition of the physical processes taking place during the interaction between quantum systems and classical devices. Furthermore, also in this case, the stochastic interruption of the SE in measurement situations does not find any precise description, nor explanation, so that it does not provide any satisfactory solution to the MP. Thus, also this interpretation of QM being based on the notion of measurement, inherits every conceptual problem presented in the previous paragraph.

Taking into account a different Copenhagenist understanding of the quantum state, it is interesting to consider Heisenberg's subjective interpretation, which was mainly advanced in the Fifties.¹⁴ According to this account, the quantum state is a representation of the experimenter's knowledge of a particular quantum system. The later Heisenberg said that:

When we are observing objects of our daily experience, the physical process transmitting the observation of course plays only a secondary role. However, for the smallest building blocks of matter every process of observation causes a major disturbance; it turns out that we can no longer talk of the behavior of the

13. (JAEGER 2009) and references therein provide a careful reconstruction of Bohr's philosophy.

14. The young Heisenberg was committed to a much more objective view of QM, being closer to Bohr ideas. In the Twenties he relegated the subjective element of quantum theory to the ignorance expressed by the probability function, which provides only a description of an ensemble of possible events, or potentialities, borrowing the Aristotelian terminology. These potentialities disappear in measurement situations. However, the subjective element in Heisenberg's view does not refer to the consciousness of the observer which is inactive in observational processes.

particle apart from the process of observation. In consequence, we are finally led to believe that the laws of nature which we formulate mathematically in quantum theory deal no longer with the particles themselves but with our knowledge of the elementary particles. The question whether these particles exist in space and time “in themselves” can thus no longer be posed in this form. We can only talk about the processes that occur when, through the interaction of the particle with some other physical system such as a measuring instrument, the behavior of the particle is to be disclosed (Heisenberg 1958:99–100).

This reading of the quantum state was also shared by other notable supporters of the Copenhagen interpretation, like Pauli or Peierls, who explicitly claimed that the statements of QM express fundamentally our knowledge of quantum systems.¹⁵

Accepting this interpretation of QM implies not only that a description of isolated quantum objects is unobtainable, but also that quantum mechanics is no longer a mechanical theory, i.e. a framework providing descriptions and explanations of quantum phenomena in terms of objects moving and interacting in space and time. QM becomes an epistemological theory concerned the notion of knowledge of human observers implying a shift from an object-oriented ontology to a framework which describes the evolution (the updating) of agents’ knowledge of some physical system. Therefore, the ontological commitment provided by a subjective reading of the wave function concerns agents’ beliefs and remains silent on the ontological status of the physical systems these beliefs are about.

In sum, if one applies Quine’s method to these interpretations of QM either one is committed to the existence of objects with indefinite properties, or one is led to a subjective interpretation of QM that does not specify what kind of objects populate the quantum realm.

3. A Realist View in QM: the Theory of Local Beables

In order to solve the conundrums afflicting the standard formulation of QM, (Bell (1987), Chapert 7) proposed to focus the attention of physicists and philosophers working on the foundations of QM on the ontological problems deriving from its axioms. To formulate a set of principles not containing ill-defined notions, Bell’s proposal was to spell out clearly, also in the quantum context, the ontology of a given physical theory *T* via the specification of the set of theoretical entities with a reference to physical objects localized in space–time. Thus, he introduced the

15. This view contributed also to the development of Quantum Bayesianism, the most prominent contemporary subjective interpretation of QM.

neologism *beable*, from the English verb *to be*, indicating what elements of a given physical theory T refer to or represent real objects in the world and their properties, in opposition to what is only observable, which plays a dominant role in the standard formulation of QM. To state it concisely, Bell's theory provides a specification of the primitive ontology of a given theoretical framework.¹⁶

Considering a physical theory T , its primitive ontology¹⁷ is a metaphysical assumption defining the entities which cannot be further analyzed and in terms of more elementary notions.¹⁸ These entities are the variables appearing in T 's equations with a direct physical meaning, i.e. referring to (what according to T are considered) real objects precisely localized and moving in 3-dimensional physical space (or in 4-dimensional space-time). Furthermore, every physical phenomenon included in T 's domain is ontologically reduced and explained via the dynamical evolution in space of these fundamental objects according to the particular laws of motion governing the behaviour of the PO, recovering in the quantum context the satisfactory and efficient explanatory scheme of classical physical theories. In this respect, we may also claim with Bell's words that

[t]he beables must include the settings of switches and knobs on experimental equipment, the currents in coils, and the reading of instruments. "Observables" must be made, somehow, out of beables. The theory of local beables should contain, and give precise physical meaning to, the algebra of local observables (Bell 1987: 52).

This is to say that the primitive variables must connect T to our macroscopic ontology. It is worth noting that the theory of local beables follows the Bohrian idea for which "the account of all evidence must be expressed in classical terms": via the specification of the PO the vague expression "classical terms" acquires a precise meaning, since also the classical devices used to measure quantum properties are constituted by the beables of the theory, and are therefore treated in a mathematically and physically rigorous way as clearly stated in the above quotation.

The central tenet of the PO approach to quantum physics is that every well-defined physical theory must satisfy the following requirements:

16. Here we consider the expressions "primitive ontology" and "local beables" synonyms since a precise assessment of their differences goes beyond the scope of the present paper.

17. The reader may refer to (ALLORI 2013) and (ESFELD 2014a) for a more detailed explanation of this notion.

18. The PO contextually depends on the theoretical framework in which it is assumed. To this regard, (ALLORI 2013: 65) explicitly claims that «there is no rule to determine the primitive ontology of a theory. Rather, it is just a matter of understanding how the theory was introduced, it has developed, and how its explanatory scheme works».

- 1) A physical theory T aims to provide a careful description of a specific domain of our world and to explain a specific set of phenomena;
- 2) To provide this description, T must implement a specific primitive ontology of objects moving in physical space (3-dimensional or 4-dimensional). These objects are fundamental in two senses: (i) they are not reducible to more elementary notions, (ii) the macroscopic objects of our ordinary experience must be reduced to the motion in space of the primitive variables;
- 3) T must provide a set of dynamical laws governing the motion of the PO;
- 4) The mathematical structure of a given theory is naturally divided in two sub-structures: on the one hand, there are objects with a direct physical meaning, i.e. those entities referring to real objects in physical space, and on the other there are mathematical structures without a direct reference to physical objects.

These features constitute what (Allori 2013) defines as the common structure shared by the PO theories. Bohmian mechanics is an explicit example of such a theory. We will employ it to illustrate how the theory of local beables allows to solve the problems affecting the standard formulation of QM.

3.1. *An explicit Example: Bohmian Mechanics*

Bohmian mechanics is an alternative formulation of QM fully developed by the physicist David Bohm in two fundamental papers Bohm (1952a) and Bohm (1952b) and nowadays used by several theoretical physicists and quantum chemists.¹⁹

BM is a deterministic quantum theory of particles which move in three-dimensional physical space and follow continuous trajectories. Albeit this theory is statistically equivalent to the standard QM, their physical content is remarkably different since the former makes a precise metaphysical hypothesis concerning the intrinsic corpuscular nature of matter. In BM every physical fact is reduced to the motion of the Bohmian particles, which always have definite positions independently of any observation.

According to this theory, physical systems are described by a couple (ψ, Q) , where the first element is the usual wave function and the second represents a specific N -particle configuration with positions (Q_1, \dots, Q_N) ; these positions constitute the additional variables introduced by BM. The

19. The reader may refer to (BACCIAGALUPPI and VALENTINI 2009) for a historical reconstruction of the theory and to (FREIRE 2015) for a sociological analysis of the elements involved in the abandonment of the Bohmian ideas. (DÜRR and TEUFEL 2009) is an excellent mathematical exposition of BM, whereas (ORIOIS and MOMPART 2012) is concerned with some specific applications.

dynamics is composed by two laws of motion: on the one hand, the wave function evolves according to the usual SE (1), on the other, the motion of Bohmian particles is governed by the so-called guiding equation:

$$\frac{dQ}{dt} = v_t^\psi(Q). \quad (2)$$

The vector velocity field on the right-hand-side in (2) explicitly depends on the wave function, whose role is to guide the motion of the particles. The solutions of the guiding equation are integral curves corresponding to particles' trajectories.

From (2) it is easy to note that BM is a non-local theory, in perfect agreement with Bell's theorem. However, it is important to stress that there is no inconsistency with special relativity since Bohmian particles do not travel faster than light, thus, these non-local effects cannot be used to send signals at superluminal speed. Therefore, *no operational contradiction* with relativity arises.

The last step we have to make in order to complete our brief presentation of BM is to guarantee the empirical, or statistical, equivalence w.r.t. the predictions of QM. The empirical equivalence is achieved via equivariance: if at any arbitrary initial time the particle configuration is distributed according to $|\psi_0|^2$, then it will be so distributed for any later time t , preserving the Born's distribution (see Dürr *et al.* (2013), Chapter 2 for the mathematical justification of this statement).

The motivations to consider BM as a serious alternative to the standard quantum theory are very well known: not only the notorious measurement problem vanishes, but also BM does not rely on physically ill-defined notions such as measurement and observer, present instead in the axioms of standard QM. It is important to state that BM restores on the one hand an ontology of particles, and on the other an epistemic interpretation of the quantum probabilities. The stochastic nature of the theory is a manifestation of our ignorance concerning the exact positions of the particles: according to BM, the maximal information at our disposal is always given by $|\psi|^2$, and randomness must be interpreted as a lack of knowledge absolutely detached from whatever sort of ontological indeterminacy of the quantum particles.²⁰

Having qualitatively introduced the bare bones of the theory, let us now discuss how it solves the MP. Consider a wave function which is in a superposition of two possible eigenstates of a two-valued operator (for instance the spin of a particle in one of the three possible directions):

20. For details (DÜRR *et al.* (2013), Chapter 2, sec. 4–7. For a recent review of the literature on quantum probabilities in BM see (OLDOFREDI *et al.* 2016).

$$\psi = \alpha_1 \psi_1 + \alpha_2 \psi_2$$

with $|\alpha_1|^2 + |\alpha_2|^2 = 1$. Before the measurement we assume that the pointer of the experimental device is in the ready state Φ_0 , where the possible pointer positions will be Φ_1, Φ_2 , indicating the possible eigenstates in which we may find the system after the observation. We label them position 1 and 2 for simplicity.

According to quantum theory we know that, given the deterministic evolution provided by the SE, from the initial state in which the system under consideration and the apparatus are independent (and described by a product wave function), we obtain a macroscopic superposition:

$$\sum_{i=1,2} \alpha_i \psi_i \Phi_0 \xrightarrow{\text{Schrodinger}} \sum_{i=1,2} \alpha_i \psi_i \Phi_i.$$

The great merit of Bohmian mechanics comes from a simple idea: to describe quantum mechanically even the experimental apparatus, so that also macroscopic objects as the measurement devices are composed of Bohmian particles. This is in perfect agreement with Bell's theory of local beables introduced a few lines above.

In BM this experimental situation is described by a couple (X_0, Y_0) where the former variable refers to the initial configuration of the particles of the system and the latter to the configuration of the particles that compose the apparatus at the initial time t_0 . Then, given (1) and (2), the total configuration of particles (X_0, Y_0) evolves into another configuration (X_t, Y_t) at time $t > t_0$ which is one of the possible eigenstates of the measured operator: the pointer will point to position 1 with probability $|\alpha_1|^2$ and to position 2 with $|\alpha_2|^2$. (For a detailed exposition see (Dürr and Teufel 2009), Chapter 9)

Considering the theory of measurement in BM, it would be immediately clear how measurement results of whatever observable depend strictly upon (i) the initial particle configuration of the system, which comprehends the observed system and the experimental apparatus (which receives a quantum mechanical treatment in this context), and (ii) the dynamical equations of the theory, so that the final outcome is completely determined by the evolution in space and time of the total configuration of the particles involved (for details see Chap. 9 of Dürr and Teufel (2009) and Bohm (1952b) sections 2, 3). Furthermore, contrary to the case of standard QM, in BM there is no collapse of the wave function: the dynamics of the system depends on the laws of motion governing the beables of the theory which prescribe a continuous spatiotemporal evolution. Once one looks at the final configuration of particles, then one finds the pointer in one of the possible (macroscopic) positions corresponding to one of the possible outcomes. This means that

within this theoretical framework nothing induces or causes stochastically the result of a given measurement. Thus, Bohmian mechanics avoids by construction any reference to ill-defined notions: measurement outcomes receive an explanation in terms of the motion of the beables in space, becoming functions of the primitive ontology. An explicit example in the context of BM is contained in Dürr *et al.* (2004), where the authors offer a carefully analysis of the reduction of spin measurements to position measurements, and consequently to the dynamical evolution of particles (for details see especially sec. 9).

The case of BM is generalizable to every theory implementing a clear PO, since these frameworks provide a detailed theory of measurement to supply a rigorous description of the physical processes taking place in measurements situations, and therefore a detailed explanation of the obtained outcomes. This particular feature of the PO theories is crucial, since measurement constitutes the only connection between a given theoretical framework and experience: «its analysis is therefore one of the most sensitive parts of any interpretation [of QM]» (Jammer 1974: 471).

Ultimately, the macroscopic ontology of ordinary experience, to which experimental outcomes belong, is grounded in the primitive variables of a given theory and their motion in space and time, so that every physical fact within the theory's domain is reduced to them. In sum, we can agree with Bell in claiming that notions such as measurement, apparatus, observable and so on should be derived from the primitive ontology. Observation is always theory-laden and a specific theory of measurement should be inferred from the fundamental structure of a theory, after all «[d]oes not any analysis of measurement require concepts more fundamental than the measurement? And should not the fundamental theory be about these more fundamental concepts?» (Bell 1987: 118).

3.2. *The status of the Wave Function in BM*

In contrast to the Copenhagen and the Princeton interpretations, BM offers an unambiguous formulation of quantum mechanics in which neither vague notions appear, nor the MP arises. Nonetheless, there is an open debate about its ontology (see e.g. (Esfeld *et al.* 2014)): if we apply the Quinean programme, the result is that we are committed to the existence of the particles *and* the wave function, since the theory, if put in first order logic, quantifies over both of them. Indeed, according to Bohm himself and some contemporary supporters of his pilot-wave theory, like A. Valentini and P. Holland among others, the wave function is conceived as a field in physical space.²¹ Hence, the sentence “there exists an electron”, $\exists x E(x)$,

21. See (HUBERT and ROMANO 2018) for a recent defense of such a view about the wave function.

in this formulation of BM indicates that there exists a particle with well-defined values for position, mass and charge in physical space guided by a relative wave field, the wave function of the electron in question.

However, for most interpreters this result is puzzling: the wave function is defined not on three-dimensional space, but on configuration space — the mathematical space each point of which represents a possible configuration of particles in physical space (for N particles, configuration space accordingly has $3N$ dimensions). The puzzle then is how an object that exists in configuration space could influence the behaviour of objects in physical space.

Since the debate about the status of the wave function is far from being solved, one may conclude that, once again, answering this ontological question requires genuine philosophical work instead of simply bringing these theories in the form of first order logic: before the regimentation of the sentences of BM, therefore, we need a precise answer to the metaphysical issue concerning the nature of the wave function. In this respect, the primitive ontology programme can be conceived as an improvement on the Quinean criterion for ontology.

The PO, defined by the four criteria listed at the beginning of this section, is primitive also in the sense that the entities that it poses enter a physical theory T as ultimate referents of T , which are not defined by their function for something else. In brief, the primitive ontology of a given theoretical framework is constituted by the set of those entities that, according to T , exist simply in the world. According to this definition of primitiveness, the PO stands in contrast to the mathematical structures of a theory without a direct reference to physical objects; these latter ones are labeled *non-primitive* variables in Allori *et al.* (2008), where the authors claim that the PO does not exhaust the entire ontology of a physical theory, since it comprehends also the structures in the T 's formalism whose function is to govern the behavior of the beables. Here, we follow a more recent literature so that we call these variables the *dynamical structure* of T , which is made up by all those parameters that are introduced through their functional role for the evolution of those entities that constitute the primitive ontology. The wave function is the central element of the dynamical structure of BM, because it is introduced in terms of its functional or causal role for the evolution of the particle configuration.

The dynamical structure is *nomological* in the sense that it represents the behaviour of the elements of the primitive ontology, containing the parameters that are needed to formulate laws for the evolution of the beables. The distinction between primitive ontology and dynamical structure makes evident why the ontological commitment points towards the PO in the first place and why the ontological commitment to the dynamical structure is an open issue, as stressed a few lines above.

In order to answer the question regarding the ontological status of the wave function and the other non-primitive variables, it is certainly possible to apply any one of the philosophical stances w.r.t. the natural laws to the dynamical structure as a whole: primitivism, according to which the dynamical structure is a further primitive over and above the primitive ontology (see e.g. (Maudlin 2007) for that attitude with respect to the wave function); dispositionalism, a view in which the dynamical structure refers to dispositional properties of the physical objects in which the laws are anchored, think e.g. of gravitational mass in classical mechanics (dispositionalism with respect to the wave function in BM is set out in (Belot 2012) and in (Esfeld *et al.* 2014)); Humeanism, where the dynamical structure is part of the best system — that is, the system that achieves the best balance between simplicity and informational content in representing the evolution of the elements of the primitive ontology — and hence does not call for an additional ontological commitment (that attitude is developed with respect to the wave function in (Miller 2014), (Esfeld 2014b), (Callender 2015), (Bhogal and Perry 2017)).

In a further step, one may then move on from the primitive ontology of a given theory to primitive ontology tout court, that is, seek to work out a proposal about what the entities are that simply exist in the world, given our best physical theories. The rationale for doing so is that naturalistic metaphysics strives for an ontology of the natural world that is not relative to particular physical theories. One may even go as far as claiming that it is inappropriate to speak of the ontology of this or that theory. Ontology is about what there is. It goes without saying that our access to what there is comes through the representations that we conceive in terms of physical theories. But this does not necessarily imply that ontology is relative to particular theories. In other words, the idea for a fundamental ontology is to search for an answer to the following question: What is a minimal set of entities that form an ontology of the natural world, given our well-established physical theories? An accredited candidate for an answer to that question, both in classical and in quantum physics, is an ontology composed by point particles that are characterized only by their relative positions (that is, by their distances to each other) and the change in position (see (Esfeld and Deckert 2017) for making the case for that answer).

4. Conclusion

In this paper we have argued that the PO approach provides a sound methodology to construct theories avoiding the difficulties affecting the standard formulation of QM: according to this framework, the structure of a physical

theory is well-defined if and only if its basic entities are specified and their equations of motion are given. In this manner, one is able to obtain an explanation of physical phenomena in terms of the evolution of the primitive ontology in space.

From our discussion it emerged that Quine's method is not rich enough to distinguish between the mathematical structures provided with a direct physical meaning and those which are not; therefore, it cannot be alone a secure guide to one's ontological commitment in microphysical contexts, not only given the pitfalls inherent to the quantum formalism, but also since the ontological status of the wave function is not definitively established, so that it still depends contextually on one's interpretation of ψ . It is clear, then, that one's ontological commitment depends on the answer given to this question. To this regard, however, the major methodological contribution conveyed by the PO is that the mathematical, physical and philosophical aspects of a particular theoretical framework should be clearly separated, so that it is always possible to interpret its elements (primitive and non-primitive) unambiguously. The main message of this paper, therefore, is to consider the PO programme as a useful guide in search for an ontology in the quantum realm to be added to Quine's method.

Furthermore, this perspective has been recently extended also to the realm of Quantum Field Theory (see (Struyve 2010) and references therein for an overview as well as, most recently, (Deckert *et al.* 2017)) where, once again, Bohmian theories show the concrete possibility to consistently apply the PO methodology to recover QFT's phenomenology via the definition of ontologically clear alternative formulations. Although these theories may be still speculative or involve a partial reformulation of quantum field theory, they have the merit to show possible solutions to the conceptual issues present in the standard formulation, indicating a way to find a clear ontology also in the quantum theory of fields.

ACKNOWLEDGEMENTS: A. Oldofredi is grateful to the Swiss National Science Foundation for financial support (Grant No. 105212-175971).

References

- ALLORI V., 2013: *Primitive ontology and the structure of fundamental physical theories*. In Albert, D.Z. and Ney, A., editors, *The Wave Function: Essays on the metaphysics of quantum mechanics*. Oxford, Oxford University Press.
- ALLORI V., GOLDSTEIN S., TUMULKA R., and ZANGHÌ N., 2008: *On the common structure of Bohmian mechanics and the Ghirardi–Rimini–Weber theory*. *British Journal for the Philosophy of Science*, 59(3):353–389.
- BACCIAGALUPPI G. and VALENTINI A., 2009: *Quantum Theory at the Crossroads: Reconsidering the 1927 Solvay Conference*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BELL J.S., 1987: *Speakable and unspeakable in quantum mechanics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BELLER M., 1996: *The rhetoric of antirealism and the copenhagen spirit*. *Philosophy of Science*, 63(183).
- BELOT G., 2012: *Quantum states for primitive ontologists: a case study*. *European Journal for Philosophy of Science*, 2(1):67–83.
- BHOGAL H. and PERRY Z.R., 2017: *What the Humean should say about entanglement*. *Noûs*, 51:74–94.
- BOHM D., 1952a: *A suggested interpretation of the quantum theory in terms of “hidden” variables. i*. *Physical Review*, 85(2):166–179.
- , 1952b: *A suggested interpretation of the quantum theory in terms of “hidden” variables. ii*. *Physical Review*, 85(2):180–193.
- BOHR N., 1934: *Atomic theory and the description of nature*. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1958: *Essays 1932–1957 on atomic physics and human knowledge*. New York, Wiley.
- , 1963: *Essays 1958–1962 on atomic physics and human knowledge*. New York, Wiley.
- BUB J., 1997: *Interpreting the Quantum World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CALLENDER C., 2015: *One world, one beable*. *Synthese*, 192:3153–3177.
- DECKERT D.–A., ESFELD M., and OLDOPREDI, A., 2017: *A persistent particle ontology for QFT in terms of the Dirac sea*. *British Journal for the Philosophy of Science*, DOI 10.1093/bjps/axx018.
- DIRAC P.A. M., 1947: *The principles of quantum mechanics*. Oxford, Oxford University Press, 3rd edition.
- DÜRR D., GOLDSTEIN S., and ZANGHÌ N. 2004: *Quantum equilibrium and the role of operators as observables in quantum theory*. *Journal of Statistical Physics*, 116:959–1055.

- DÜRR D., GOLDSTEIN S., and ZANGHÌ N., 2013: *Quantum physics without quantum philosophy*. Berlin, Springer.
- DÜRR D. and TEUFEL S., 2009: *Bohmian mechanics: the physics and mathematics of quantum theory*. Berlin, Springer.
- ESFELD M., 2014a: *The primitive ontology of quantum physics: guidelines for an assessment of the proposals*. *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 47:99–106.
- , 2014b: *Quantum Humeanism, or: physicalism without properties*. *The Philosophical Quarterly*, 64(256):453–470.
- ESFELD M. and DECKERT D.–A., 2017: *A minimalist ontology of the natural world*. New York, Routledge.
- ESFELD M., LAZAROVICI D., HUBERT M., and DÜRR D., 2014: *The ontology of Bohmian mechanics*. *British Journal for the Philosophy of Science*, 65(4):773–796.
- FREIRE O.J., 2015: *The Quantum Dissidents. Rebuilding the Foundation of Quantum Mechanics (1950–1990)*. Berlin Heidelberg, Springer–Verlag.
- GUICCIARDINI N. and INTROZZI G., 2007: *Fisica quantistica*. Roma, Carocci.
- HEISENBERG W., 1958: *The representation of nature in contemporary physics*. *Daedalus*, 87(3):95–108.
- HOOVER C.A. (editor), 1975: *The Logico–algebraic approach to quantum mechanics. Volume I: Historical Evolution*. Reidel Publishing Company.
- HOWARD D. (2004). *Who invented the ‘Copenhagen interpretation’? A study in mythology*. *Philosophy of Science*, 71(669).
- HUBERT M. and ROMANO D., 2018: *The wave–function is a multi–field*. *European Journal for Philosophy of Science*, Forthcoming.
- JAEGER G., 2009: *Entanglement, Information and the Interpretation of Quantum Mechanics*. Berlin Heidelberg, Springer–Verlag.
- JAMMER M. (1974). *The philosophy of Quantum Mechanics. The interpretation of QM in historical perspective*. New York, John Wiley and Sons.
- LANDAU L.D. and LIFSHITZ L. M., 1981: *Quantum Mechanics. Non–relativistic theory*. Butterworth–Heinemann.
- LANDSMAN K., 2017: *Foundations of quantum theory. From classical concepts to operator algebras*. Berlin, Springer Nature.
- LEWIS P., 2016: *Quantum Ontology. A guide to the metaphysics of quantum mechanics*. Oxford, Oxford University Press.
- MAUDLIN T., 1995: *Three measurement problems*. *Topoi*, 14:7–15.
- , 2007: *The metaphysics within physics*. New York, Oxford University Press.
- MILLER E., 2014: *Quantum entanglement, Bohmian mechanics, and Humean supervenience*. *Australasian Journal of Philosophy*, 92:567–583.

- OLDOFREDI A., LAZAROVICI D., DECKERT D.-A., and ESFELD, M., 2016: *From the universe to subsystems: Why quantum mechanics appears more stochastic than classical mechanics*. *Fluctuations and Noise Letters*, 15(3):1–16.
- ORIOIS, X. and MOMPART, J., (editors), 2012: *Applied Bohmian Mechanics. From Nanoscale Systems to Cosmology*. Pan Stanford Publishing.
- QUINE W.V. O., 1948: *On what there is*. *The Review of Metaphysics*, 2(1):21 — 38.
- SETH S., 2013: *Quantum physics*. In Buchwald J.Z. and Fox R., editors, *The Oxford Handbook of the History of Physics*. Oxford, Oxford University Press.
- STAPP H., 2009: *Complementarity principle*. In Greenberger D., Hentschel K., and Wienert F., editors, *Compendium of Quantum Physics. Concepts, Experiments, History and Philosophy*, pages 111 — 113. Berlin, Springer.
- STRUYVE W., 2010: *Pilot-wave approaches to quantum field theory*. *Journal of Physics: Conference Series*, 306:012047.
- VON NEUMANN J., 1955: *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*. Princeton, Princeton University Press.
- WHITEMAN J.H.M., 1971: *The phenomenology of observation and explanation in quantum theory*. In Bastin, T., editor, *Quantum theory and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.

Ontogeny and Ontology in Schelling's *Naturphilosophie**

IAIN HAMILTON GRANT**

ABSTRACT: *Philosophies of Nature after Schelling* has two objectives. First, to argue that a philosophy of nature becomes contemporarily viable once lazy readings of it as pro or anti science are dismissed, and more nuanced and philosophical accounts of the materials nature–philosophy draws on and the conclusions it reaches are provided. Second, to reject a view of Schelling's philosophical *oeuvre* that does not make the *Naturphilosophie*, in Schelling's own terms, *grounding*. Should both succeed, Schelling's overall philosophical strategy is a contemporary one.

KEYWORDS: Schelling, Philosophy of nature, Ontology, Ontogeny, Nature

Full of wonder at Rodin's fast sketches of the Cambodian dancers the sculptor witnessed at Marseille's 1906 *Exposition Coloniale*, Rilke conceived a series, echoing interminably backwards, yet forming an art that is "of" its subject not because it represents, but because it is sourced in and driven by it to reconstitute the movement at its source into new forms in turn. These sketches embody, writes Rilke,

... a rare grasp of the most ungraspable: dance. Rodin had yearned to find a means to apprehend the dance–moves, which were the very essence of ancient cultures of rhythm, in their nuances, in the decisive nothing that conjoins two turns... (Rilke 2017: 37)

* A first version was published as the Preface to the Italian translation of my *Philosophies of Nature After Schelling* (*Filosofie della natura dopo Schelling*, Turin, Rosenberg & Seiler, 2017). Publishing the essay separately means that the gratitude I express to its translator is no longer appropriately placed at the essay's head. Since neither would it be appropriate to omit it altogether, I place it here. I am honoured by the thoughtful labour Emilio Carlo Corriero has so generously put into rendering this book into Italian. In addition to the long discussions concerning Schelling and contemporary philosophy while he was a visiting scholar at my university in the UK, we enjoyed several clarifying discussions of the present work during the translation process, out of which discussions the idea for this preface arose. It is in gratitude to him, then, that I write this.

** University of the West of England, Bristol; Iain.Grant@uwe.ac.uk.

The grasp is rare not because it grasps the ungraspable, but because the ungraspable is the source of the grasping. The movement is not arrested in the dance, just as its apprehension through Rodin's brush does not prevent its comprehension through Rilke's pen. Quite apart from the 'any domain whatever' that may furnish arts with impetus, Rilke seeks not to arrest the movements that drive him to arrest them, but only to be driven by them. The result is never therefore a representation, but always a creation that creates in its turn. Even when, although admittedly rarely, this is grasped, the grasping is not the drive's terminus but rather impetus to metamorphoses in turn. These Protean figures almost naturally evoke Schelling's name, so often did Hegel scold or ridicule him for the mutability of his thinking. Yet what was at stake for Rodin, Rilke and the Dancers, just as for Schelling, is the formation of organisations or structures that have as their particular nature necessarily various modes of apprehending or comprehending the fact of their sourcedness in what those sources produce as their partial, and therefore serial, expressions. Here, we will pursue this movement just as Rilke remarked Rodin did those of the dancers.

That nature should ground philosophy looks *prima facie* unobjectionable when, as now, philosophy self-describes as "naturalist", by which is meant either (a) ontology's content will consist in the issuances of the natural sciences; or (b) in no field is an inquiry epistemically valid that does not operate by scientific method (Putnam 2012: 39–50).¹ This is neither what Schelling nor I mean by 'nature-philosophy', nor is it what that term proposes. Nor yet do we mean to take "philosophy" as entailing the equally prevalent *ethicism* that is naturalism's twin.² Where naturalism makes ontology a scientific issuance, ethicism renders it an ethical one; if naturalism proposes the elimination of the supernatural,³ ethicism proposes that of nature.

Both positions share poor division. If nature is what there is, then anything that is, is nature. The *first* consequence of this is that nothing that is can be *not*-nature, which means that naturalism and ethicism share straw targets owing to their attachment to or rejection of the natural sciences. While we might expect the resultant difference of opinion to hinge around the attachment to or rejection of science as an epistemic arbiter, confusion is introduced when an epistemic arbiter is raised to the status of an onto-

1. On contemporary philosophical naturalism, see *The content and appeal of naturalism* in Hilary Putnam 2012: 39–50. See also the essays collected in de Caro and Macarthur, eds., *Naturalism in Question*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

2. See my discussion of the ethical process in 'Being and Slime: the mathematics of protoplasm in Oken's *Physio-Philosophy*', in *Collapse IV* (2008), pp. 286–322. For an example of this ethicism in contemporary Schelling studies, see Keith R. Peterson's 'Introduction' to *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. New York, SUNY, 2004.

3. This is Putnam's conclusion in . . . loc. cit.

logical one. Indeed, this confusion is evident in Quine's naturalization of epistemology, which proposes that we abandon the ambition for a 'first philosophy' that would be in a position to arbitrate knowledge claims by the sciences: since knowledge and its acquisition is goal of all branches of genuine natural science, knowledge claims concerning knowledge should only issue from those sciences. Naturalism, in consequence, is the ethos adopted by a philosophy that, as a naturalistic artefact, is second in respect to the sciences, and so ought to be derived from them.

The confusion begins not with the slide into normativity in epistemic questions, but with the equation of epistemology with first philosophy, when according to Aristotle this last concerns the *first to be* and the causes, not of this or that being, but rather of causes themselves. Aristotelian first philosophy thus adds to this metaphysics of causality an 'arche-ontology'. Yet any philosophy that claims, like Aristotle's, to be "first", will be subject to Schelling's insight that a first will not, because it is first, be *prior to* but rather consequent upon a beginning having occurred. Because therefore, when a first is a first, it presupposes a beginning prior (at least) to it, it will be *at the earliest*, so to speak, only relatively or will be the "*most original [ursprünglichste]*".⁴ We may in consequence say that ontogeny precedes ontology (taking the latter as the reason of however open or restrictive an ontic catalogue the reason allows) or that ontology is a "local" state of ontogeny. Is ontogeny then the Schellingian candidate for first philosophy? Not unless ontogeny itself constitutes a 'first' in the sense that its being is "perfected", grammatically speaking, i.e. in the past of any claim made concerning it — hence the opening sentence of *Die Weltalter*: "the past is known".⁵ Perfected ontogeny, additionally, is precisely *not* ontogeny, but rather only a first *once* ontogeny has already 'been'. Yet *general* nature, whether conceived according to the "new era in natural history"⁶ or as contrastive with "particular nature",⁷ remains productivity *and* product rather than either alone.

4. As for example Schelling says in the *Erster Entwurf*, SW, I/3, p. II.

5. Draw attention to Joe Lawrence's comment on this point in his forthcoming translation of *Weltalter*.

6. Joseph Lawrence, in his English translation of the first draft of Schelling's *The Ages of the World* (forthcoming SUNY, 2019), notes the importance to the substance of Schelling's claim of the verb in this sentence being *wird* (will become) rather than *ist* (is). The result: the past "will be known" emphasizes the genetic element in which the future of knowing will conceive a past state. Thus the *Ages* echoes Schelling's 1800 System: "the lamp of the whole system of knowledge... casts its light ahead only, not behind". (SW I/3, 347) My thanks to Joe for allowing me to read an advance copy of his truly beautiful translation.

7. Schelling distinguishes general from particular nature in *Die Weltalter*, SW, I/8, p. 220: "the only place in which a ground of determination can be sought for the precedence of one of them and the succession of the other is the particular nature of each of the principles, which is different from their general nature which consists in each being equally originary and equally independent and each having the same claim to be that which has being".

There are therefore two reasons why ontogeny is not first philosophy: *first*, were it prior to beings i.e. to products, the latter would by definition not be nature but something else, unless nature were to exclude products. Were it to do so, however, in what would its productivity consist? Nature cannot therefore be either alone because, *second*, the hypothesis of products without productivity is as self-eliminating as that of “consequent without consequence”.⁸ if there are products, there is productivity. Neither, though, do products exhaust productivity, i.e. bring nature to an end, since we would again have the problem of conceiving consequents without consequence.

In brief therefore, ontology remains first philosophy, but (1) philosophy is not first in general, because (2) it is local or has a “particular nature”, and (3) the general nature amongst which ontology and other particular natures are consequent is ontogenetic. Philosophy’s every conceiving of beginning is consequent on its own beginning being conceived as local with respect to beginning as such. Therefore, as *Die Weltalter* demonstrates, ontogeny conjointly entails archaeo-ontology and philosophical futurism, because the beginning recedes with each additional claim concerning it contributing to what will become its future. Accordingly, the future will seek to know as past the beginning that a beginning will become, but that beginning will always be the object of future claims.

Regardless — this is worth stating to show the unorthodox ethos of our current orthodoxy — it is clear that first philosophy most certainly is not an epistemology or ‘theory of science’, a *Wissenschaftslehre*, as both Quinean naturalists and Fichtean ethicists such as Levinas contend. To conclude that it is, additionally conflates epistemically normative science (whether we are Levinasian or Quinean about it) with ontology. Thus, whether we account first philosophy a metaphysical or an ontological undertaking, it is clear that neither is reducible to the species of normative epistemology that Quine’s conflation of philosophical with scientific goals recommends. Additionally, its *normative* content renders Quine’s just as much an ethicism, since the latter accepts the evaluation of the sciences’ epistemic superiority as a precondition of rendering ethics as first philosophy. The result is that both Quineans and ethicists abandon “nature” to the sciences. Since, moreover, as book Gamma of Aristotle’s *Metaphysics* reminds us, the sciences address discrete departments of being and so must ignore being prior to the various determinations its divisibility entails, the abandonment of nature paradoxically shared by naturalistic and ethicist first philosophy severs the tie between ontogenetic and ontological questions on which *Naturphilosophie* thrives. Contrastively, the inseparability of ontogeny and ontology — which Schelling early theorised as the asymmetric co-implication of inex-

8. Schelling gives this “law of consequence” in the *Freiheitsschrift* (SW, I/7, p. 345).

haustible productivity and product entailed just if natural production 'takes time' — "unthings", taking 'unbedingt' in its transitive verbal sense, nature in a phase prior to its acquisition of determinacy or, again in Schelling's terms, 'particularity'.

This is precisely why the second consequence of the claim that there is nothing that is that is not nature has bite. For it follows from it that *there is no (one) thing that nature is*. If nature is thus irreducible, under archeo-ontological investigation, to some supposedly primary elements (because nature consists *also* in their consequents, *and* they are themselves, if elements or particulars at all, necessarily consequent on their not-having-been), then it cannot be the case that 'nature' can be equated with *any* entity nor with any group of entities. There is no *ontic* answer, that is, to Novalis's abrupt question: "what is the nature of nature?" (Novalis 1996: 440)⁹ It is because Schelling draws his method from it, that he considers Kiehmeyer's theory of natural history, the beginning of a "new era". It consists not just in what became known as the "Mekkel-Serres Law", nor in attempting to discover a solution to the "genetic problem",¹⁰ but in a theory of *recapitulation all the way down*.

This too has consequences. Firstly, if we construe metaphysics as the study of what it is that beings are, then it follows that, when so defined, *Naturphilosophie* cannot be reduced to such a metaphysics, since it is not reducibly concerned with what it is that is. Secondly, if we consider ontology to be the theory of being, then it is clear that neither is nature a synonym for being nor does it constitute *a* being itself, nor again a domain thereof. When in this context we read Schelling's demand that "the concept of original being is to be "eliminated" from nature-philosophy",¹¹ the outline of ontogeny's role in *Naturphilosophie* above makes clear the reason for this: *being is not original because it is not "first"*. This means either: something else than being is original, or: origination precedes any candidate "first". Since in the first case, there can be no candidate "first" that is *not*, it may be dismissed on the grounds that it is question begging. Not being is prior to being only once being *is* and therefore only if it *was not*. If therefore origination is prior

9. "Where is the primal germ, the *typus* of all nature, to be found? The nature of nature?" Novalis also avers, however, that "Alles ist Samenkorn" (NOVALIS 1996: 440; NOVALIS, 1987: 389). It is Schelling who combines them: "everything is primal germ or nothing is [*Alles ist Urkeim oder nichts ist*]." (SW, I/6, p. 388). See my 'Everything is primal germ or nothing is. The deep field logic of nature', *Symposium* 19.1 (2015): 106-124.

10. See PNS chapter 4 for the contrast between Kiehmeyer's 'natural history of the unthinged' and "the genetic problem". I address 'Recapitulation all the way down' in my contribution to Lydia Azadpour and Daniel Whistler, eds., *Kiehmeyer*. Forthcoming, London, Bloomsbury, 2019.

11. Schelling argues that when "*der Begriff des Seyns als eines Ursprünglichen soll aus der Naturphilosophie (eben sowie aus der Transscendentalphilosophie) schlechthin eliminiert werden*", we have nature "unthinged [*unbedingt*]" (SW, I/3, p. 12).

to any candidate *first*, then being *becomes* such that *ontology is consequent on ontogeny*.

What then is nature–philosophy? Is it then ontogeny, if not *as* first philosophy, then as the philosophy of firstness? Returning to the account of Aristotelian first philosophy as “archo–ontological”, I would like to follow the lead Wolfram Högbe established in attending both to the role played by propositional form in Schelling’s philosophy and to the recapitulation of cosmogony (i.e., of *cosmogogenesis*) in epistemogenesis, which Högbe memorably parses as “the auto–epistemic structure of the world” (Högbe 1989: 52–3).¹² I propose to do this by drawing, as Högbe does, on principles Schelling makes use of in beginning *Die Weltalter* — which, I suggest, along with the *Freedom* essay, forms a pivotal contribution to *Naturphilosophie*. These principles concern Schelling’s experiments in the form of the copula, begun in the essay added to the second and third editions of *On the World Soul* and entitled ‘On the Proportion of the Real and the Ideal in Nature or On the Development of the First Principles of Nature–Philosophy from the Principles of Gravity and Light’.¹³ The title is important insofar as it casts the real and ideal not in the form of an exclusive disjunction (as ‘either naturalism or ethicism’), but as *proportional* one to the other. Moreover, while the object of the essay is to present the first principles of *Naturphilosophie*, these are, the title makes clear, derived from gravity and light, and so are themselves exhibited (*dargestellt*) as consequent upon nature. Nature and philosophy are connected by the copula in judgment, which “doubles” or “recapitulates” the bond between them, which bond is actual whenever there is philosophizing *resulting* in a judgment. That is, following the *Freedom* essay’s recasting of the elements of the proposition from ‘subject’ and ‘predicate’, to ‘antecedent’ and ‘consequent’, “nature–philosophy” states (1) that nature–as–subject is antecedent to the philosophy that is predicated of it in that science’s name; and (2) because “nature–philosophy” is to this extent itself a proposition, its expression is consequent upon the nature antecedent to it. Philosophy will always be in the future of the nature that is its past, just as it is that of other things.

12. Edinburgh University Press will shortly publish an English translation of this groundbreaking work by myself and Jason M. Wirth.

13. In using “proportion” rather than, as Dale Snow renders it in her welcome and helpful translation of Schelling’s “Treatise on the Relationship of the Real and the Ideal in Nature” (*International Philosophical Quarterly* 55(2) 2015: 235–250), I am drawing attention to the commonality between this work, added to the 1806 and 1809 editions of the *Weltseele*, and the so-called ‘Identity Philosophy’ he is sometimes said to be working on to the exclusion of the *Naturphilosophie* in the first decade of the new century. This is not only in keeping with Schelling’s own judgment that all his work prior to the *Freedom* essay was *Naturphilosophie* (SW, I/7, p. 333), but also makes sense of statements such as the following, from the *Presentation of My System* §. 76, “The empirical magnet must be treated as the *indifference point* in the total magnet.” (SW, I/4, p. 156).

That the first three phrases of *The Ages of the World* are contributions to Schelling's ongoing investigations of propositional form, is evident from their abrupt, undeveloped presentation at the outset of that work:

"Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird gehandelt."¹⁴

Schelling's German makes clear his experiments with the elements of the proposition, following those with the subject and predicate performed in the *Freedom* essay. Here the copula is no longer an articulation of *sein* but of *werden*, not of *being* but *becoming*. This suggests that the book thus introduced is a work of *ontogeny*, echoing Högren's auto-epistemologizing cosmos. What then nature "is" is supplanted by the question: "what will it become?" because whatever any *x* "is" will be consequent upon *x*'s genesis. In *Die Weltalter*'s terms, that the past *will be* known closes the gap between science (*Wissenschaft*) and prescience (*Ahnung*), with only this structural change: science is science when it follows or is consequent upon what it knows, or upon its having a past. This is, if you will, Schelling's ontogenetic version of Johann Wilhelm Ritter's definition of *Wissenschaft* as that "*was das Wissen überhaupt schafft*".¹⁵ Accordingly, *Die Weltalter* systematizes the consequent bonding of science to creation that remains individualized in 'the art of physics' for Ritter.

If it is true that the past is what *will be* known, there will never be a science capable of including the proposition in which knowledge of the past is formulated, in the included past. In consequence, every knowledge claim is a contribution to ontogeny, or itself an instance of creation. Prescience or *Ahnung* occurs when this epistemic type *precedes* the object of its claims. It is "pre-science" therefore in two ways: first, because it is the science that upsets the law of antecedence¹⁶ articulated by the first propositional phrase of the book by placing what is its object in the position of consequent with respect to which that science or pre-science is antecedent. Second, because *science* or *knowledge follows* from its object according to the first proposition, what it is that precedes science can never be known because its science will be, if at all, only in its future. A close relative of this claim can be heard in

14. SW, I/8, p. 199. In his excellent forthcoming translation of *Die Weltalter I* into English (SUNY), Joseph Lawrence draws attention to Schelling's use of the verb *werden* rather than *sein* here, as I do below. I am grateful to him for sharing his beautiful, vivid and subtle work on this extraordinary piece with me.

15. The physicist J.W. Ritter presented the talk, 'Die Physik als Kunst' at the Inaugural Celebration of the *Königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften* on March 28, 1806, the same venue as Schelling, on October 31 1807, would present his 'Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur'. See Ritter 1986: 288–321, here 294.

16. As stated in the *Freiheitsschrift*: "... no kind of combination can transform that which is by nature derived into that which is by nature original", SW, I/7, p. 340.

Carl Friedrich Kielmeyer's parsing of the relation of thought to nature:

Thoughts are awakened by the *actus*, the emergence of a thing or the causes of this change (Kielmeyer 1938: 213–4).¹⁷

The *Naturphilosophen* of the turn of the nineteenth century once again offer a notable instance of emergentism all the way down. This has the effect, like the *génésis eis ousían* Schelling cites from Plato's *Philebus* in his *Timaeusschrift*, (Schelling 1994: 63, citing *Philebus* 26d) of making ontogeny prior to ontology, insofar as thought remains consequent upon the actuality, which consists in emergence, according to Kielmeyer. This thesis is in marked contrast to the Middle Platonist account of the *kósmos noetós* with which Robert F. Brown (1977) and Michael Franz (2012), amongst others, characterize Schelling's theory of intelligible creation, as the "ideas in God's mind".¹⁸ Nor yet is it the Neoplatonist account of the intelligible creation as flowing from the One; nor, as for example Birgit Sandkaulen-Bock 1990 argues, is it synonymous with the Kantian understanding as the lawgiver to the world *qua* totality of appearances.¹⁹ According to *Die Weltalter*, creation is intelligible owing to the "*Mit-wissenschaft*" of the human soul with creation (SW, I/8, 200). Again, owing to the operation or actuality of science, creation — or rather the created — is not only *known* in science but equally *instantiated* in it, even though the creation that this science is is not amongst the contents of that science, just as never not having a past ensures that science *qua* created cannot sum the creation of which it is an issuant. This account of what is involved in "co-science" is further reinforced if we add Schelling's claim that "quch in Plato means nothing other than *the original principle of motion*, *arché kíneseos*" (Schelling 1994: 28). Here the echo of archeo-ontology in the soul *as* (and not as containing) "original principle" recapitulates the beginning of beginning that is cosmogony's past, since the principle of motion is not itself motion but soul. Soul thus remains akin to creation because the pasts to which the sciences of each seek access are forever cut from them by the fact of having begun. Moreover, soul is akin to creation in that each obtains as antecedent only consequently upon an antecedent having obtained, i.e., once creation has occurred, or once something that was not has become.

Accordingly, science doubles or recapitulates creation both insofar as (1) the former is an instance of the latter, in which (2) it is grounded and thus upon which it is consequent. Knowing's past is the nature in it, where

17. For further support for this reading of *Die Weltalter*, see Judith Norman and Alasdair Welchman, 'Creating the Past: Schelling's *Ages of the World*', *Journal of the Philosophy of History* 4 (2010): 23–43.

18. See below for my argument as to why the Middle Platonist understanding of *kósmos noetós* is the wrong one, and the evidence to support this claim.

19. KANT, KpV A163.

“nature”, it is now clear, does not mean a being or a domain thereof, but rather becomes the past of whatever is emergent, even including creation itself.

Were all this to result only in the claim: ‘nature *qua* physis is and means growth, life, etc.’,²⁰ nothing philosophically would have been accomplished but the reassertion of vitalism, a crime of which I have, on the basis of my *Philosophies of Nature After Schelling* (2e, 2008), been frequently yet erroneously accused. I do not think it is credible to read the book in this way, however, owing to several key theses there developed:

- 1) Because there is no thing that is nature, no special domain of nature enjoys ontological privilege over any other. To assert that the domain of being to which nature properly applies is the living, is always the pleading of special interests.
- 2) Nor, by extension, are the *natural* sciences (are there *unnatural* sciences, or sciences of “un–nature”?) the exclusive arbiters of nature’s beginnings, ends and means. A successfully operative *Naturphilosophie* has therefore mythology as much as it does metallurgy amongst its object–domain.
- 3) Similarly, the unconditioning of nature is here argued to obtain not when nature is made absolute or the One from which thought about it, for example, emanates. Rather, nature is unconditioned or un–thinged once the search for what it *fundamentally is* — its “primal germ”, “protoplasm”, “intermaxillary bone” or *Urpflanze* — is shown, as here, to be question–begging: no *x* is the original of all, since at least the *x* that so serves does not receive its origin from it. There is, so to speak, no “unit of selection” problem for recapitulation because recapitulation recapitulates (or potentiates) recapitulation.

This leads to a related thesis that, although mentioned in my (2008), was not developed therein. The “inborn and indwelling logic of nature” of which Schelling latterly speaks²¹ is not, if we note how it is here qualified, a logic merely *applied* to nature; nor, insofar as nature is here posited as the field within which it is located, does logic exceed it in scope. Rather, it “fills the world”, as Wittgenstein (1981: 5.61) claimed. It follows, therefore, that no science of logic can invert this relation and make nature its subset unless the resultant nature₂ is not equal to the nature₁ in which the logic that so contains it is embedded. It further follows that, since this logic is “indwelling”, that logics are falsely considered to be abstract as opposed to

20. For a sophisticated development of this theme, see PIERRE HADOT 2004.

21. In the *Grounding of Positive Philosophy*, SW II/3, 103.

concrete when they are considered as not indwelling and thus derived. From this it follows that, since logic consists in formally repeatable patternings, nature exemplifies more than one such patterning at different levels, and that no individual pattern therefore suffices as “the logic of nature” or the logic of the all. In other words, a nature–philosophy of logic denies the latter’s self–sufficiency not on the grounds of its reducibility to initial, non–logical instantiations, but rather because there is no limit in principle to the number or kind of pattern–instantiations of which nature is capable.

Why then a nature philosophy? To supplant the *Aristotelian Orthodoxy* according to which Ideas — and therefore not nature — are the subject of the Platonic philosophical ascent “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”;²² to reject therefore the *Nietzscheanity Orthodoxy*, according to which it is *Platonism* that must be overturned (on the contrary, Eduardo Paolozzi’s stated aim “to erect hollow gods” provides a better idea for their treatment than can be achieved with a hammer alone);²³ to counter the *Scientistic Orthodoxy*, which states that nature has become philosophically intractable (acceptance of which leads equally, as we have seen, to the Ethicist and Naturalist Orthodoxies); to demonstrate the *Scalar Orthodoxy* unfounded, although it founds in turn the functionalist hegemony of “specialisation” — is ontology conceivable as a specialisation? — and the banality of the small point. Contrary to specialisation, which makes the community of scholars larger than the object it studies, philosophy’s universes simultaneously exceed it and impel it. *Naturphilosophie* takes the insuperable localism of the consequent philosophy that its name hypothesizes not as an occasion for again demonstrating the elimination of the position that once it, but now none, may occupy. Rather, it takes its own embeddedness as modelling nature’s ontogenesis of thought, and the resultant morphology as the ground of a philosophical futurism as its unprethinkable offspring.

References

- BROWN R.F., 1977, *The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Boehme on the Works of 1809–1815*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1977.
- COLLINS J., 2014, *Paolozzi*, Farnham, Lund Humphries.
- HADOT P., 2004, *Le voile d’Isis. Essai sur l’Histoire de l’idée de nature*, Paris, Gallimard.

22. Plato, *Rep.* 509b. See Chapter 2.1f, below.

23. See COLLINS 2014: 120, MACDONALD 2000: 196. Again counter to Nietzscheanity, modernity finds in art the anagogic movement his detractors deny Plato. To counter the over simplistic reading of the Platonic divided line and the consequent status of the image, see Plutarch, *Platonic Questions* 1003Fff on the ἀγαιοειδ³ or *boniform*.

- HOGREBE W., 1989, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings 'Die Weltalter'*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- KIELMEYER C.F., 1938, *Natur und Kraft. Carl Friedrich Kielmeyers gesammelte Schriften*, Hrsg. F.H. Holler, Berlin, Kieper.
- MACDONALD M., 2000, *Scottish Art*, London, Thames & Hudson.
- MICHAEL FRANZ M., 2012, *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Tübingen, Narr Francke.
- NOVALIS, 1987, *Werke*, Hrsg. Gerhard Schulz, Munich, Beck, 3^e.
- , 1996, *Die Christenheit oder Europa und andere philosophische Schriften*, Hrsg. Rolf Toman. Köln, Könenmann.
- PUTNAM H., 2012, "The content and appeal of "naturalism"", in M. de Caro and D. Macarthur, eds., *Hilary Putnam. Philosophy in an of Age Science*. Cambridge, Harvard University Press.
- RILKE R.M., 2017, 'Rodins Zeichnungen' (1907) in „Diese vollkommenen Wunderwerke“. *Rodins Aquarelle*, Hrsg. Rainer Stamm, Berlin, Insel.
- RITTER J.W., 1986, *Fragmente aus die Nachlasse eines jungen Physikers*, Hrsg. Birgit und Steffen Dietzsch, Hanau am Main, Müller & Kiepenhäuser.
- SANDKAULEN-BOCK B., 1990, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*. Frankfurt am Main, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHELLING F.W.J., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. I–XIV, Stuttgart–Augsburg, Cotta, 1856–1861 (= SW).
- , 1994, *Timaeus (1794). Schellingiana 4*, Hrsg. Hartmut Buchner, Stuttgart Bad-Canstatt, Frommann–Holzboog.
- WITTGENSTEIN L. 1981, *Tractatus Logico-philosophicus*, tr. C.K. Ogden. London: Routledge and Kegan Paul.

Acting the Absolute

Theoretical premises of Schelling's ethics

EMILIO CARLO CORRIERO*

ABSTRACT: Is it really plausible an *ethics without ontology*? The controversial status of moral philosophy, its lack of foundations and the difficulties connected with its argumentation usually entail within the contemporary philosophical debate an approach which has a bias for a theory of ethics independent from a philosophical *Weltanschauung*. This is in particular due to the fact that the widespread “naturalism” in philosophy, would eliminate the room for freedom as necessary condition of any moral action. Indeed the fundamental question of moral philosophy lies in the possibility to solve Kant's third antinomy, in a way that Kant himself seems to outline in its *Kritik der Urteilkraft*.

This was at the end the main aim Schelling pursued in its philosophy of nature, thinking of it as the *grounding* of the entire philosophy, ethics included. The particular *nature* of the grounding, that Schelling finds in his inquiries, entails freedom as the main character of being in general and of human being in particular. For its particular position in the world, its *Mit(t)wissenschaft* of creation, the human being is able to act according to the law of Identity, and its action — when it is *ethical* — repeats and continues the action of the Absolute.

KEYWORDS: Schelling, Philosophy of nature, Ethics, Freedom, Absolute

Schelling's ethical reflection develops around the notion of freedom that is defined as a consequence of a particular dynamic concept of Nature in his 1809 *Philosophical Inquiries*. This concept is possible for Schelling only within a philosophy of Identity, and it is for this reason that, in order to understand the foundations of Schelling's ethics, it is crucial to consider the theoretical outcomes of the 1804 *System der gesamten Philosophie und der*

* Università degli Studi di Torino; emilio.corriero@unito.it.

Naturphilosophie insbesondere (System of all philosophy and of philosophy of nature in particular) where Schelling attempts to describe in a complete way his philosophy of Identity.

In his *System of transcendental Idealism*, Schelling undoubtedly intended to continue his project of a philosophy of Identity that had already been hinted at in his earliest writings as well as in his 1797 *Ideas for a Philosophy of Nature*, where, in questioning the relationship between the internal world and the external one, he asserts that nature must not only express but also truly realize the laws of our spirit, because «Nature is visible Spirit, Spirit is invisible Nature». In the text from 1800, however, he did not insist enough on the importance that Nature assumed in the *System* as a whole, and despite what he said in the foreword, that the purpose of the *System* was to «extend transcendental idealism to the system of all knowledge», investigating the continuity and parallel between nature and the intelligent principle, he found himself sketching «a progressive history of self-consciousness», inevitably ending up favouring the transcendental moment at the expense of the natural one.

If it is true that understanding of the general development of Schelling's thought, and of the *System of Transcendental Idealism* in particular, requires the recognition of the value of previous works on the philosophy of Nature, it is equally true that, as Jürgen Habermas rightly pointed out in his doctoral thesis, Schelling was not entirely consistent with the theoretical premises that anticipated his own *System*, since although he intended to give autonomy back to the Non-I and therefore not merely raise Nature to a simple position (*Setzung*) but rather to a presupposition (*Voraussetzung*) of the spiritual, he did not follow this theory through to the end. On that path, in fact, he should have described transcendental philosophy simply as a 'relative' beginning, that is as the mere continuation of natural philosophy (or process) and in no instance as an absolute beginning, as was actually the case (Habermas 1954: 160). The fact, then, that in 1800 Schelling published the *General Deduction of Dynamic Process in Zeitschrift für spekulative Physik*, with which he somehow balanced the "transcendental" positions of the *System* by providing a real physical explanation of idealism, further testifies how the *System of Transcendental Idealism* was not able to condense in a coherent way the two sides of Schelling's philosophy, the ideal side and the natural one, into a complete philosophy of Identity.

When, for example, in § 63 of the *System* Schelling presents the relationship between Nature together with its dynamic process and transcendental idealism in terms of parallelism, stating that «in physics dynamism fulfils the function that transcendentalism has in philosophy», he juxtaposes the natural moment and the transcendental one without yet composing them into a single philosophy of (dynamic) Identity. This was already becoming

apparent when the suggested symmetry between the dynamic and the transcendental was further clarified by the assumption that «every dynamic movement has its ultimate foundation in the very subject of nature, that is in the forces of which the visible world is mere structure» (SW, I/4, p. 76).

For Schelling, the composition of the philosophy of Identity based on the full recognition of the unique Subject of Nature began to assume greater freedom and autonomy of its own after his break from Fichte, which was anticipated by the collapse of the project to direct the *Kritisches Journal* together and evident from the hasty and incomplete drafting of the *Presentation of My System of Philosophy*.

Schelling intended that this text should aim at unifying the two sides of his philosophy in an identity vision and it contains very significant ideas for his philosophy in its entirety, as well as the certainly clearer and more linear exposition of the complex and differently expressed “doctrine of powers”. However, it is a rather fragmentary work and certainly cannot be defined as a true System. In spite of this, it was exactly from this brief text onwards that Schelling began to reconsider the two sides of his philosophy from an identity point of view, followed by an attempt once more, in 1804, at a possible welding through the *System of all philosophy and of philosophy of nature in particular*, this time accentuating the natural moment, in accordance with the positions already expressed even in the *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* of 1796/97. Precisely in these early writings, in which the guiding themes of the philosophy of Nature were expounded in a context that was still Kantian, the passage from the I (Ich) to the Spirit (Geist) was taking shape, a passage that was not merely terminological, but rather directly consequent to a proper reading of the philosophical problem of Nature. The temporary abandonment of the Fichtian I / Non-I terminological conflict, which inevitably placed the emphasis on the gnoseological moment at the expense of the ontological one, favoured the extension of the ontological field to the graduality (*Stufenfolge*) of Nature and Spirit. The choice to introduce the notion of Spirit that in itself assumed the natural field and therefore foreshadowed the subsequent introduction of the Absolute was not at all an arbitrary stylistic choice, but rather significantly the mere consequence of a positive idea of Nature, as a *position of itself* and a necessary *presupposition* of (subsequent) self-awareness.

In the *System of transcendental Idealism* Schelling could not follow these theoretical premises through to the end because he was hampered by the theoretical link with Fichte’s theses of the *Doctrine of Science*, which he valued at that time. The extension of the ontological field, which already in the *Abhandlungen* involved a terminological shift from the I to the Spirit and its organic structuring determined, on the one hand, by the consideration of Nature as an essential presupposition of the spiritual and on the other hand

quite clearly by the influence exercised by Kant's theses on the organism, led Schelling after the *System of transcendental Idealism* to reconsider his thinking, starting with the idea of absolute Identity in continuity, as has been said, with his first philosophical steps developed in the wake of the joint reading of Kant and Plato (cf. Schelling 1994).

At the time of Jena, Schelling not only had to deal with Fichte's refusal to accept 'natural' integration in his *Doctrine of Science*, he also had to face the hostility shown by the *Allgemeine Literaturzeitung* which focused precisely on the theses and outcomes of his philosophy of Nature, which were certainly against the positions held by Kantian criticism. In *Darstellung* (1801) we see the presentation, in open opposition to Fichte's philosophy of reflection, of a non-objective theory of knowledge (of the Absolute), which will be taken up again in *Further presentations* (1802) and then again in the *System of all philosophy* (1804), and which will constitute the cognitive foundation for the possibility of a philosophy of Identity and for the determination of the possible relationship between the finite and infinite.

It can be affirmed that the "realism" of Schelling's positions, that is, his idealism of nature and the relative estrangement from Kantian gnoseology, certainly derived from his reflections in the field of the philosophy of Nature (cf. Corriero-Dezi 2013), which in their turn arose not only from mere scientific interest, but also from Schelling's original impulse to complete the results of Kantian philosophy in a systematic way and therefore, to use the expressions that were nevertheless not adequately established by Schelling in his *Formschrift*, to weld the *form* and *content* of Science into an identity oneness. Herein lies evidence of the thematic continuity I mentioned above, whose clarification does not so much help to surpass the now outdated interpretation of Schelling's philosophy split into epochs — a much-discussed interpretation strewn with controversy — and therefore restore an underlying theoretical unity to Schelling's course, but rather to offer another vision of a significant part of the complex legacy of classical German idealism, which certainly goes beyond Kantian boundaries by seeking the grounding of the transcendental, and therefore the gnoseological and epistemological guarantee in the past 'history' of Nature, or rather in the ontological (and dynamic) context that always precedes any possible reflection on it. A context, however, from which it was necessary to expect the source of the ethical foundation of Schelling's system.

The writings that range from the *Presentation of my system of philosophy* to the *System of all philosophy and of philosophy of nature in particular*, in which Schelling develops the definitive detachment from Fichte and the philosophy of reflection, effectively summarize the originality of the position of the philosopher from Leonberg and they shed light, on the one hand, on the developments of Hegel's philosophy, which is known to be strongly

influenced by Schelling's philosophy of Identity, and, on the other, on the so-called turning point of Schelling's philosophy of Freedom, which in a hasty and malicious reading would gather its 'theosophical-religious' momentum with *Philosophy and Religion* (1804).

In order to verify these findings, however, it is necessary to retrace, albeit briefly, the stages that lead to the Würzburger *System*, in which the foundations of the philosophy of Identity are laid, something that a scholar like Manfred Frank does not hesitate to define as the true original contribution given by Schelling to Western philosophy (Frank 2010: 25; cf. Frank 2018). Only from the understanding of the foundations of this system can it be understood how Schelling's ethical vision cannot in any way set aside a consideration of a general ontological nature determined by a particular concept of nature as absolute subject, which is both an inexhaustible origin and a continuous dynamic process.

As Schelling's son himself states in the introduction, the 1804 *System* is the only place where his father presented the philosophy of Identity in its entirety. In particular, although the natural part has a predominant role both theoretically and for the number of pages dedicated to it, the Würzburger *System* presents for the first time the complete exposition of the ideal series, which had seen the explication of the moment of knowledge (*Erkenntnis*) in the *Bruno* dialogue and the moment of action (*Handeln*) in the *Philosophy and Religion* text. In the *System of all philosophy*, these two moments are described in the last part, *Construction of the ideal world and of its powers*, precisely as the first and second powers, followed by art (*Kunst*) as the third and last power of the ideal series. The *System of all philosophy* is divided, in fact, into two parts: the first, which focuses on general philosophy, poses and thematizes the concept of the Absolute which is then described, in the second part, by way of its manifestations and its differentiations through the doctrine of the powers. This second part is itself divided into three sections: (a) the philosophy of Nature in general, that is the construction of Nature or of the real totality, (b) the philosophy of special Nature, i.e. the construction of individual powers, and (c) the construction of the ideal world and of its powers.

As Schelling's son, editor of the work published posthumously, always observed, within the *System* (to be precise, from § 277 to § 291) the doctrine of infinite knowledge is taken up again, as self-knowing of the absolute Identity and described here as an absolute affirmation. Despite the terminological shift (typical of Schelling) this doctrine of knowledge and transcendental logic is the same as the one we find underlying *Bruno* and it had already been presented in the Jena lectures in which Hegel himself had been able to take part. In fact, that is where the real leap from transcendental philosophy to the monism of the philosophy of Identity lies, which

Schelling openly presented right at the beginning of his *Presentation* in 1801 and which was what Fichte's criticism focused on. As can be seen from the correspondence between the two philosophers in the months following the publication of *Darstellung*, and in particular from the letter to Schelling dated 31 May 1801, Fichte's accusation is directed at the proposition that opened that text in which Schelling claimed (without further proof) that absolute reason coincides with «the total Indifference of the subjective and of the objective», thus emphatically excluding any grounding of transcendental knowledge and any recourse to subjectivation. Although this work does not seek to justify its position nor oppose the idealistic objection, according to which even if it is true that reason is the *indifference* of the subjective and objective it still remains to be clarified *who* is to know that eternal identity of Subject and Object, Schelling will return to the problem in the subsequent *Further Presentations* and then again in the 1804 *System of all philosophy*, through the redefinition of intellectual Intuition and the determination of a non-Objectifiable Absolute, whose definition will still be at the heart of *Philosophical Inquiries* and, later, of the Erlangen Lectures. It is here that the idea is formulated that the non-objectifiable subject (*Urständlich*) actually coincides with nature as a continuous and never objectifiable *arché*, and therefore with the Absolute as such (*schlechtin betrachtet*).

On the role assigned to intellectual Intuition and its distance from the mere subjectivation typical of an abstraction, Schelling's discourse appears quite clear when intellectual Intuition is described in a natural and not only spiritual context; once again we see confirmation of how the philosophy of Nature decides the theoretical course of Schelling's entire philosophical project. In his essay *On the True Concept of Philosophy of Nature*, published in 1801, Schelling states:

The reason that those who have grasped idealism well have not understood philosophy of nature is because it is difficult or impossible for them to detach themselves from the subjective [element] of intellectual intuition. — For the purpose of philosophy of nature, I demand intellectual intuition as it is demanded in the doctrine of science; however, I demand, in addition, abstraction from the *intuiting* in this intuition, an abstraction which leaves behind for me the purely objective [element] of this act, which in itself is merely subject-object, but in no way = I (SW, I/4, p. 87).

In this passage the distance that Schelling takes from the philosophy of reflection is ultimately established, but at the same time it is affirmed that intellectual Intuition is an act (*Akt*) — certainly distinct from the I, in that it precedes it — through which Nature affirms itself. A few pages further on, in fact, we see that Schelling deals with that Subject-Object in the philosophy of Nature, which defines Nature, in its *self-construction*

and that to understand this we must already be elevated to the intellectual Intuition of Nature (in the subjective sense of the genitive; cf. SW, I/4, p. 97). The link between intellectual Intuition and construction in philosophy is well clarified in a note in the fourth section of the 1802 *Further Presentations*, where the movement of the subject–objectifying itself of the Absolute is clearly expressed and therefore also the way in which the Infinite and the Finite arise from the Absolute:

Since one asks reason not to think of the Absolute as either a thought or a being, and yet to think of it, from such a reflection comes a contradiction since in the thinking of it everything about it is either a thought or a being. But it is precisely in this contradiction that intellectual Intuition intervenes and exhibits the Absolute. In this passage we find the moment in which the Absolute is positively intuited. (In the reflection, therefore, intellectual Intuition is only negative. Only through this positive intuition is the philosophical construction or — which is the same thing — the presentation of the Absolute possible in general (SW, I/4, p. 391 ff.).

The concept of construction (and self–construction), which to understand fully one must first of all read the writings on the philosophy of Nature starting with *Ideas* from 1797, is central to the entire philosophy of Identity in general and to the *Würzburger System* in particular, and in this context it echoes the initial theses of the *First Outline of a System of the Philosophy of Nature* (1799), which states that «philosophizing about Nature is to create Nature», which, far from being simply a fancy aphorism, typical of a certain romantic culture, means instead freeing Nature from being a mere product (which in this case would be nothing but the sum of evanescent *Schein–produkte*) and lead it back to the *activity*, to therefore restore it back to life and to its free creative development. Such a description of the natural aspect inserted in a philosophy of Identity implies, in Schelling’s journey, the extension of the gnoseological–constructive problem of the idea of an evolving Absolute, that is of the idea of a dynamic monism.

The controversy with Fichte regarding subjectivation leads Schelling to argue in the 1804 *System* that such a cognitive approach always leads to a regression to the infinite in an attempt to identify the last in the series from which knowledge derives, and also that demanding a subjectivation of absolute reason would always shift the in–itself (of reason itself) into the position of object (or product) with the result that it would definitively lose its *status*, that is its essential characteristic. Schelling’s solution is therefore that of an Absolute that knows itself and constructs itself and that can never become the object of knowledge, because as soon as it becomes one, it ceases to be the Absolute. This inevitably brings with it problems, which are unsolvable for the philosophy of reflection, regarding the relationship that this Absolute has with the finite and on the possibility of grasping the

‘passage’ from the infinite of the Absolute to the finite of its manifestations, but it does leave the door open to an understanding that presupposes an action that conforms to the original act that characterizes the Absolute.

On the theoretical level, the solution offered by the 1804 *System* is that of a finite that has a *double life* in the Absolute, one as a single thing separate from itself and one as an infinite idea, so that however — as Dieter Henrich observes in his *Andersheit und Absolutheit des Geistes* (Henrich 2001: 142–172) — the Absolute also has a double relationship with respect to the single finite thing, since it is always one and the same with respect to the constitution and removal of the finite, that is to say to the placing and the denial of it. If it is true that the formula One–All dominates in monism, here ‘One’ surpasses the ‘All’. Henrich writes that the One is not only the individual, but rather in relation to what it includes within itself, it is exactly what the natural image of the world presupposes as immeasurable multiplicity: the One is at the same time the All. Only the thought of absolute Identity allows us to think of this One as a totality, but it is evident that such a perspective leads to problems of an epistemological nature as soon as this Oneness is deprived of its own dynamics. In order to make the Difference inside the Identity of the Absolute possible, Schelling denies that it can be of a qualitative order — since this would contradict the very essence of Identity — and admits only differences of a *quantitative* order which he can explain through the doctrine of the powers. Now, if we admit the Difference inside the Absolute through the powers, which by Schelling’s explicit admission do not apply to the Absolute *par excellence* (*schlechthin Betrachtet*) but exclusively to its manifestations, we have not thereby clarified the *nature* of the Absolute nor the relationship that it has with the finite. Moreover, without having to refer to *Philosophy and Religion*, which, in controversy with Eschenmayer, testifies to the difficulty of explaining such a relationship, we find already in the *System* of 1804 an explicit reference to the ‘fall’ (*Ab-fall*), a sort of *defectio* of finite things to clarify their *non-being-in-God*, even if fundamentally they are in God (SW, I/6, p. 552).

The term “fall” should not surprise nor can it enable easy interpretations that cast a dark light on the course of subsequent speculation: it simply describes in evocative terms, terms with a “religious” background (in accordance with the entire course of Schelling’s philosophy), the non-being of particular things with regard to the Absolute *par excellence*. Since this, as an absolute form, coincides with absolute knowledge and therefore consists of the particular and universal oneness, nothing is outside of this oneness and every particular thing is only because it is in relation to the Absolute (that is, it has a *double life* in the Absolute), but in itself it is a mere *nothingness*. An Absolute understood in this way, however, cannot be grasped by reflexive thought, since it is in no way reduced to the complex relationship with the

finite, from which any effort of thought inevitably comes. Every attempt to think of the Absolute through reflexive thought is doomed to failure: the hypothetical form, the categorical one and in the end the disjunctive one that Schelling presents in the *Würzburger System* (cf. § 291), and which he then develops in a more articulated way in *Philosophy and Religion* (SW, I/6, 21 ff.), cannot grasp the Absolute *par excellence*. Moreover, already in a note in *Further Presentations* Schelling clarified the cognitive tension for the Absolute and the impossibility of realizing this aspiration:

Everyone is driven by nature to seek the Absolute, but when they try to grasp it through reflection, it slips away. It floats eternally around them, but they cannot grasp it (SW, I/4, 357).

The Absolute cannot be grasped through reflection because it does not precede Identity, rather it *is the Identity itself of the Absolute that always precedes every possible reflection*. Since the Absolute is the Identity of Identity or *copula*, it cannot be grasped through reflection. This thought, which has its roots in Schelling's very first philosophical passages and which in the *Form-schrift* (1794) had a provisional and still simply formal definition as "*Urform der Wissenschaft*" (original form of science), will go through a progressive conceptual expansion, especially in the *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom*. The idea of an antepredicative and prereflective Identity will be clarified, so to speak, through the introduction of the *Indifference* that precedes every distinction and that alludes to a "practical" ambit, that is, to the original will. If the Absolute of Identity is in and of itself involved in the dynamics that allow for its internal differentiations, the *Indifference* of *Philosophical Inquiries* does nothing but point out the difference between the Identity of Identity, of the Absolute *par excellence*, and the Identity of the Absolute and its relationships. This is clearly not an addition, but only a redefinition of it. If the strength in Schelling's early philosophy of Nature had been, as we have seen, to request the expansion of the ontological space determining the passage (even if temporary) of the I to the Spirit, then in *Philosophical Inquiries* Schelling gave the philosophy of Nature the credit of having clarified the distinction between essence (*Wesen*) as grounding and essence as existence. In his *Philosophical Inquiries* however, prior to this distinction Schelling inserted the non-grounding (*Ungrund*), namely the *Indifference*, that is that X (which strictly speaking is = o) which *can be* in a transitive sense A and B, and which constitutes, once entered *into* difference, their identity, the copula, that is, the "=" of the A = B equation. This *nothingness* of the X constitutes in fact the "essence" of the Absolute *par excellence*; a nothingness that, however, has nothing to do with the nullity of finite things, since this is a simply relative nothingness, so to speak. The *nothingness* of the

Absolute is instead the ontological (and dynamic) guarantee for existence, the absolutely free grounding/non-grounding that allows the distinction and the manifestation of the Absolute itself. As is clear, it is not about a being-in-power, since, on the one hand, this would already involve some form of existence in itself and, on the other, because the being-in-power can be the object of a reflexive knowledge, which, as we have seen, is in no way able to describe the Absolute *par excellence*.

The Absolute thus described, which will still be the object of investigation in the Berlin lectures as a non-deductible Principle of all, already appears aporetically in the pages of the *Würzburger System*, as an inevitable outcome of monism. The problem, however, remains when one thinks about what determines, or commands, the passage from this absolute nothingness to the manifestations of the Absolute itself which, on the one hand, allows the actuality of the One-All of the Absolute and, on the other, the nothingness of the single finite expressions. Schelling will continue to ask himself the question, even if directed differently, in the years in Berlin in the *Another deductions of the principles of positive philosophy*, when he will ask himself what ultimately drives the *Seinkönnende* opposition to the *unvordenkliches Sein*, thus allowing the Beginning of being and its possible forms (cf. Corriero, 2019).

The solution should probably be sought in the dynamic meaning (or it would be more correct to say *supradynamic*, since the exposition of the dynamic process concerns the Absolute in its manifestations) that Schelling assigns to the Identity of Identity as the intimate “essence” of the Absolute. In § 52 of the *Presentation of My System of Philosophy*, Schelling resolutely affirms that «the essence of absolute Identity, as it is immediately a *Grund* of reality (*Realität*), is strength», thus inserting in the X of the Absolute, which can determine and command A and B and has always contained them in an indistinct Oneness, a *supranature* capable of *being* (in a transitive sense) its manifestations and of starting the movement distinctive of the becoming Absolute.

We can say, of course coercing Schelling’s words a little (but quite legitimately I think), that Nature so affects the constitution of the idea of Absolute, in its highest exposition that can be found, in fact, in the *Würzburger System*, that it also directly influences point o of the beginning, where in some way a *supradynamic* that allows and commands the *ontology* that follows can be seen. In my opinion, and with the right perspective (or rather within the context of a wider philosophy of Nature), one can bring together under this viewpoint the introduction of the idea of *Wollen* (Will) coinciding with *Ursein* (original being) in *Philosophical Inquiries* and the subsequent description of *ewiges Mögen* in the *Erlangen Lectures* (where, moreover, the theme of the non-objectifiable Absolute explicitly returns), which holds together

the concepts of *power* and *will*. These concepts are to be read as the attempt to make the *supradynamic* sphere of the Absolute *par excellence* “humanly comprehensible”, never completely graspable through reflective reason: a sphere to which the philosophy of Identity directly refers in its intrinsic and essential link with Nature, hinting at an ethical solution, as recognition of its own belonging to nature and of the deep original consciousness.

In reading and re-reading § 52 of the *Presentation of my System of Philosophy* one cannot help thinking about the affinity of this “force” (*Kraft*), placed as the “essence of absolute identity”, with the “absolute will” that in the 1809 *Philosophical Inquiries* is described as coinciding with the original being: *Wollen ist Urseyn*. The way I see things, therein lies the knot that needs to be untied in order to grasp the (supra)relationship that binds nature and freedom in Schelling’s system and that allows us to understand the practical solution to the theoretical problem.

When the transcendental (and still formal) freedom that Schelling introduces with Kant as a principle of theoretical philosophy and practical philosophy, in a context that is still very much linked to Fichte’s criticism and philosophy, is recognized as a seal of the *autonomy* of nature (Krings 1985: III–128; cf. Grant 2006), as a prerequisite for an identity–dynamic development of nature and spirit (cf. Corriero 2018), it becomes the original principle and dynamic essence of the existent generally commanded by the original *Wollen*, which is expounded and manifested according to the different degrees of spirit and nature. The identification of the original being (or rather the essence of absolute identity) with the “force” in *Darstellung* (1801) and the *Wollen* in *Philosophical Inquiries*, should be read initially in continuity with the passage from the *First Outline of a System of the Philosophy of Nature* where Schelling states that «the concept of being as an originary substratum should be absolutely eliminated from the philosophy of nature, just as it has been from transcendental philosophy» (SW, I/3, p. 11) and, after with a passage from *Einleitung in die Philosophie* which underlines how the absolute *prius*, the beginning of being, always presupposes «something positive, therefore will, freedom, action, and not something merely negative, penetrable through the sole necessity of thought» (Schelling 1989: 53). In both cases it is clarified how at the foundation of being there is a tension, a *power* and not something that can be conceptually grasped. This *potential tension* identified by the philosophy of nature with the “force”, corresponds to the original *Wollen* of *Philosophical Inquiries* and with what this entails in relation to Schelling’s overall ontology, as well as the ethical articulation that comes from it.

Now, this original *Wollen* splits into a selfish will or will of grounding and a universal will or will to love. For Schelling, the ethical position evidently responds to the latter in that it repeats the original creative act of the

unification between grounding and existence through the will to love or the copula, that is to say of the Absolute, since this latter binds the finite beings to the infinite and to each other. On the strength of an original *Mit(t)–wissenschaft* of creation, that is both *co–scientia* and central science, man is in a position to act ethically, that is to say freely in accordance with the universal will to love. For Schelling, the freedom of man lies in that superior possibility, offered and guaranteed by the degree of spirituality possessed, of recovering through the *Grund der Seele* (grounding of the soul) that superior power which, on the one hand, unites him to every other being (within which a double life tosses and turns) and, on the other, binds him to the original act of creation through an original *Mit–wissenschaft* that distinguishes him as «that One [...] in which the bond completely breaks the concrete and returns to itself in its eternal freedom» (SW, I/2, p. 376). In one passage from the Erlangen Lectures, the role assigned to human freedom is further clarified:

a) Only man returns to that abyssal freedom [...]; he is allowed to go back to being the beginning; he is therefore the restored beginning. b) In man the dark memory of having once been the beginning, the force (*Macht*), the absolute centre of everything, certainly tosses and turns. And he is in fact just that in a double sense: 1) Because he is the same eternal freedom that existed at the beginning, but he is this freedom because he is restored; therefore he would be the absolute centre first and foremost because he is that beginning, and also 2) because he is freedom restored (SW, I/9, p. 227).

By virtue of his superior *cum–scientia* of the original act, resisting the “will of grounding” that intends to abstract the finite from its relationship to the infinite (isolating it in its *nothingness*), man is placed in a position to be able to convert the mere *Wollen* into a will to love, that is, to restore the creative function of the copula (its being first and foremost *natura naturans*), conforming to an action that must be able to produce creations (concrete or abstract) that preserve their relationship to the infinite, their freedom in and of itself. It can therefore be affirmed that in the freedom of man, in so far as it is translated into ethical action, there is a passage from the pure *Wollen* — still blurred between the selfish principle and the universal principle — to the “will to love”, or universal will, as the adhesion of human reason (as the power of the absolute) to the eternal copula. It is in fact in acting that the particular “knowledge” of the Absolute of Nature is achieved, which as a non–objectifiable Subject cannot be known–grasped but only participated in on the basis of a *Mitwissenschaft* that allows the individual subject its continued belonging to that one subject.

References

- CORRIERO E.C., 2018, *The Ungrounded Nature of Being. Grounding a Dynamic Ontology from Nature–Philosophy to Positive Philosophy*, in «Kabiri. The official Journal of the North American Schelling Society».
- , 2019, *The Absolute and the Event. Schelling after Heidegger*, London — New York, Bloomsbury (forthcoming).
- CORRIERO E.C., DEZI A., 2013, *Nature and realism in Schelling’s Philosophy*, Torino, Accademia University Press.
- FRANK M., 2010, *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, ed. by E.C. Corriero, Torino, Rosenberg & Sellier.
- , 2018, *Reduplikative Identität: Der Schlüssel Zu Schellings Reifer Philosophie*, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog.
- GRANT I.H., 2006, *Philosophies of Nature After Schelling*, London — New York, Continuum.
- HABERMAS J., 1954, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn.
- HENRICH D., 2001, *Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritten auf dem Wege von Schelling zu Hegel* in D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, Reklam.
- KRINGS H., 1985, *Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings*, in R. Heckmann, H. Krings, R.W. Meyer (eds.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog.
- SCHELLING F.W.J., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. I–XIV, Stuttgart–Augsburg, Cotta, 1856–1861 (= SW).
- , 1989, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von W.E. Ehrhardt, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog.

Una via noetica per la filosofia della natura*

Prospettive metafisiche di un'indagine schellinghiana
sulla *Dialettica trascendentale*

ANDREA DEZI**

Das Ganze, aus welchem Naturphilosophie hervorgeht, ist *absoluter* Idealismus. Die Naturphilosophie geht dem Idealismus nicht voran, noch ist sie ihm auf irgend eine Weise entgegengesetzt, sofern er absoluter, wohl aber sofern er relativer Idealismus ist.

F.W.J. SCHELLING, SW II, 68.

Die tiefere Erklärung liegt vielmehr darin, daß nichts selbständig heißen kann, was nicht auch nicht seyn kann. Denn die Freiheit besteht nicht im seyn Können (wenigstens ist diese Freiheit eine trügerische), sondern im nicht seyn Können.

Idem, SW X, 348.

ABSTRACT: *A noetic way to naturephilosophy.* Following F.W.J. Schelling's analyses on I. Kant's *Transcendental Dialectic*, the Author will study the possibility of an *a priori* conception of nature and its metaphysical determination as a *potentia non existendi*.

The hypothesis of a metaphysical *identity* between *thought* and *nature* will be explored through an inquiry into the *rationality* of natural beings; or rather, through the analysis of a rational — but not rationalising — comprehension of them, traceable to their connection with a noetically-determined Being. This comprehension, which includes a special reflection on spatiality as *the form of existence* of natural beings, will prove to be equidistant from understanding nature as a material foundation of intellectual faculties, on the one hand, and reducing it to Spirit itself, on the other hand.

* Il presente articolo è una rielaborazione ed estensione del saggio pubblicato come introduzione all'edizione italiana dell'*Esposizione del processo della natura* per i tipi di Accademia University Press.

** Università degli Studi di Teramo; <mailto:andreadezi@mail.ru>.

KEYWORDS: *Naturphilosophie*, Schelling, Transcendental Dialectic, Kant, Spatiality, Metaphysics.

1. Introduzione

La prospettiva secondo la quale verrà qui considerata la possibilità di una *filosofia della natura* può essere definita, nella sua linea d'orizzonte, attraverso la seguente questione: un'indagine metafisica, *in quanto metafisica*, deve, o in ogni caso *può*, rivolgersi allo studio della natura?

Detto altrimenti: è possibile una conoscenza *razionale* della natura, laddove l'indagine razionale sia rivolta, in maniera *libera* e incondizionata, senza nulla presupporre, all'essere delle cose, ovvero al fondamento originario dell'essere degli enti, *prima* di ogni loro determinazione? Se si ammette come oggetto specifico della ragione l'essere stesso, vale a dire l'Essente e dunque ciò che è il Soggetto dell'essere degli enti, sotto quali condizioni la natura potrebbe apparire come momento originario e strutturale di tale oggetto, lasciando per così dire risplendere, fenomenicamente, la razionalità di enti che, in quanto *naturali*, dovrebbero invece opporre irriducibile resistenza al *pensiero razionale*?

Tale questione può essere precisata nella seguente riformulazione: è possibile un pensiero razionale degli enti di natura compresi nella *loro finitudine*? In altre parole: quali sono le condizioni di possibilità di una filosofia della natura che, in luogo di una razionalizzazione o infinitizzazione degli enti di natura, si risolva in una comprensione della *loro* razionalità, equidistante dalla necessità di una loro imposizione come fondamento materiale di ogni attività spirituale, da un lato, e dalla loro riduzione all'attività spirituale stessa, dall'altro?

Per l'analisi di tali questioni e, più in generale, per la considerazione dello studio della natura da un punto di vista *stricto sensu* filosofico, la *Naturphilosophie* schellinghiana offre indubbiamente un prezioso punto di riferimento storico, la cui tensione speculativa appare tutt'altro che esaurita. In particolare, da un lato l'idealismo *assoluto* di Schelling consente di riconoscere l'obiettività, o se si vuole, la *realtà* degli enti di natura: questi non vengono compresi come inerte e indifferenziato materiale di riempimento per uno schema soggettivo, ma emergono nel loro specifico grado di realtà secondo l'interna articolazione e stratificazione che ciascuno di essi esprime; dall'altro, quella stessa visione filosofica, nella misura in cui è sviluppata dal punto di vista della *pura ragione*, si propone come radicalmente *apriorica*, vale a dire che la natura, nelle sue strutture fondamentali, per esempio lo spazio e il tempo, non viene affatto presupposta, o ammessa come empiricamente data, ma dedotta geneticamente da un principio *assoluto*, ovvero dall'Essente o, più precisamente — come vedremo — dall'Esistente. La razionalità degli

enti di natura viene di conseguenza concepita come riflesso della razionalità di un Essere infinito.

Da questo punto di vista, certo audace e forse non immediatamente afferrabile, non può darsi alcun *rapporto* tra pensiero e natura, vale a dire che la natura non sarà *oggetto* del pensiero, e tantomeno *soggetto*, ovvero fondamento metafisico di una scaturigine *naturale* del pensiero. Vi sarà piuttosto *identità* tra natura e pensiero, vale a dire che la natura, anche nei suoi aspetti violenti e caotici, *sarà immediatamente* il pensiero, senza che si imponga alcuna *necessità* di razionalizzare, perfezionare, per così dire “civilizzare”, la natura in vista di una imposizione dell’*essenza razionale* sull’*accidentalità naturale*.

Se si tiene conto della concezione del *pensiero* che Schelling accentua e sviluppa in particolare nella seconda fase della sua speculazione, sarà possibile scorgere proprio nella natura, nella misura in cui questa viene riconosciuta come identica al pensiero, la più profonda radice dell’Essere degli enti.

Il pensiero, nella metafisica schellinghiana, non si contrappone tanto alla “naturalità” di ciò che appare “privo di intelletto”, quanto piuttosto all’*essere sostanziale* degli enti, al loro *essere generale*, ovvero alla necessità di ciò che *non può non essere* e che tuttavia non è l’Essente stesso, ovvero l’Esistente¹. Nella misura in cui certamente è (è un essente), ma non è *esso stesso* l’Essente (ὄντως ὄν), questo essere *sostanziale e necessario* — la cui natura può essere indifferentemente concepita come puramente spirituale o materiale — deve essere considerato, secondo la *sua* natura, come un μὴ ὄν, ovvero come un *non-essente*.

Esso viene indicato da Schelling anche come *l’essere imprepensabile*, ovvero come *l’Unvordenkliche*². Il pensiero, da un punto di vista ontologico, emerge di conseguenza come la manifestazione del non-essere-originario dell’*attualità* di tale essere imprepensabile, ovvero come l’apparizione, *post actum*, di ciò che *era* il *Prius*, e dunque come il *Nulla* dell’essere sostanziale.

Secondo Schelling, il *vero pensiero* è infatti il pensiero che *si libera* da quell’essere sostanziale, vale a dire che *il pensiero*, secondo la sua più profonda natura³, è *libertà dall’essere*, ovvero potenza di *non essere*.

Ora, nella visione schellinghiana, è proprio tale *potentia non existendi*, compresa positivamente, dunque come momento strutturale dell’Esi-

1. Cfr. su questo aspetto in particolare le lezioni monachesi del 1827/28, trascritte da E. von Lasaulx: F.W.J. SCHELLING, *System der Weltalter*, hrsg. von S. Peetz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, pp. 131–132. Vedi anche: Idem, *Grundlegung der positiven Philosophie*, a cura di H. Fuhrmans, Torino, Bottega d’Erasmus, 1972, p. 313.

2. Cfr.: «Die Philosophie muss jenes Unvordenkliche schon zum Subject gesetzt haben, wir sezen es ehe wir denken, und zwar nicht denkend. Ein Denken ist nur dann, inwiefern wir uns von ihm befreien» (F.W.J. SCHELLING, *System der Weltalter*, cit., p. 131).

3. Schelling, anche etimologicamente, lega il pensiero (*das Denken*), alla gioia, imprevedibile, di ciò che «*dilatavit se, ex angustiis evasit*» (*ibid.*).

stente stesso, ciò da cui discende, ontologicamente, la *natura*. Da questo punto di vista, la natura, in quanto tale, appare riconducibile ad una specifica ed univoca *determinazione metafisica*. Tuttavia, in virtù di una possibile variazione del piano ontologico di riferimento, essa si mostra in una *duplice* prospettiva: da un lato come *possibilità* di un *altro essere* — ossia di un essere futuro⁴ — rispetto all'essere sostanziale (dunque come una distinzione *interna* all'Esistente); dall'altro, come superamento dell'*attualità* e dell'esclusività — volta ad impedire la *naturale* molteplicità degli enti — di tale essere futuro. In questa seconda accezione, la natura viene determinata come interna differenziazione ed articolazione di un essere *attuato* che è certo *reale* — ossia extra-ideale — ma *non ancora naturale* (il che significa, per Schelling: un essere che è ancora privo di qualità, vuoto, deserto, uniforme⁵). Vedremo come da questo punto di vista il concetto di natura, o meglio, di ente di natura, si leghi all'emersione del concetto di *spazio*.

In ogni caso, in quanto espressione ontologica del Nulla, la natura mostra la *non-originarietà* di ciò che si impone, in maniera esclusiva, come *primum existens*, non importa se questo viene assunto, da un punto di vista *ultra-naturale*, come *actus purus* (ossia come *primum subjectum divinitatis*⁶), oppure, da un punto di vista *pre-naturale*, come l'atto derivato (indicato in genere da Schelling con la lettera B, in opposizione all'essere in potenza, indicato con A) che fungerà da *materia*, da base, per un successivo sviluppo, o processo, *naturale*⁷.

Si profila dunque, nella filosofia della natura schellinghiana, l'idea di una tripla identità: natura = pensiero = libertà. Su questa idea, discendente da una visione ontologica nella quale il Nulla è apparizione della più profonda radice dell'Essere degli enti, convergono, evidentemente, questioni metafisiche, epistemologiche, etiche e politiche. Più in generale, tale idea dischiude la possibilità di un fecondo ripensamento del rapporto tra natura e cultura, tra *φύσις* e *θέσις*, nel mondo contemporaneo.

4. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. SCHELLING, Bd. I–XIV, Stuttgart–Augsburg, Cotta, 1856–1861 (= SW), XIV, 353.

5. SW X, 312. Cfr.: «[...] ist auch hier noch kein vielartiges und mannichfaltiges Seyn gesetzt, sondern noch immer das einförmige, öde und wüste Seyn, wie auch die mosaische Erzählung zuerst Himmel und Erde, d.h. das Siderische, werden läßt, hierauf aber fortfährt: und die Erde war wüst und leer. Dieß heißt nicht verworren, wie man es gewöhnlich auslegt, — eine verworrene Mannichfaltigkeit, sondern noch gar keine» (ivi, 326).

6. SW XIV, 96.

7. Cfr. F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von W.E. Ehrhardt, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1989, p. 131: «Die Möglichkeit einer solchen Überwindung ist aber gegeben dadurch, daß sich jenes erste Wollen zur Mutter macht, mater — materies. Hierauf beruht jene *καταβολή* das Wirklichwerden des ersten Prinzips, und darauf der wahre Anfang der Natur als solcher, die ja schon ihrer Wortbedeutung nach nichts anders heißt als Geburt».

In questo saggio, ci limiteremo tuttavia a un'indagine sul fondamento metafisico della suddetta identità. In particolare, ci limiteremo a un'indagine sulla possibilità di una concezione *apriorica* della natura e di conseguenza sulla possibilità di una comprensione razionale — e non razionalizzante — degli enti di natura. In altre parole, cercheremo di chiarire il senso di una determinazione radicalmente *noetica* dell'essere degli enti finiti; nello sviluppo di tale prospettiva, mostreremo quindi come l'essere degli enti di natura, dal punto di vista della *libera* ragione, e dunque in assenza di ogni presupposizione *ipotetica* (in senso etimologico), dovrà essere riconosciuto o come *irriducibile* all'Essente, oppure come riflesso, *nella propria finitudine*, dell'Essente stesso, in maniera tale da evitare, in ogni caso, qualsiasi proiezione del finito nell'infinito dell'Essente, ovvero qualsiasi processo di sintesi o riduzione del finito all'infinito.

Tale indagine verrà condotta seguendo le intuizioni e le riflessioni che Schelling dedica alla questione, in particolare nell'ultimo periodo della sua speculazione. In questa fase, le analisi strettamente metafisiche sulla possibilità di un *inizio* noetico della scienza si legano, attraverso un rinnovato e serrato confronto con la filosofia kantiana⁸, al recupero e all'approfondimento di alcuni temi fondamentali della giovanile *Naturphilosophie*.

2. Pensiero filosofico e prospettiva naturalistica

«Che cos'è l'Esistente? [...] Cosa penso quando penso l'Esistente?»⁹.

L'antica questione della filosofia, quella che secondo Schelling è la prima e fondamentale domanda di ogni ricerca filosofica, riemerge con estrema chiarezza e decisione all'inizio di un affascinante manoscritto, *l'Esposizione del processo della natura*, composto, con tutta probabilità, in occasione di un corso sui *Principi della Filosofia*, tenuto da Schelling a Berlino nel semestre invernale 1843–1844.

L'immediatezza della domanda, che illumina senza ambiguità il campo e l'oggetto della filosofia, sembra celare il fremito dell'urgenza. Il riferimento alla necessità di una *ridefinizione*, *ab origine*, della scienza filosofica sembra in effetti scaturire dalla percezione di una minaccia, di un rischio concreto per la filosofia; più precisamente, traspare dalle parole Schelling il timore che la filosofia sia storicamente destinata, attraverso una inarrestabile, e sempre più rapida, deriva “naturalistica”, ad estinguersi nell'insuperabile *datità* di “ciò che esiste”.

8. In particolare con alcuni momenti dell'*Estetica trascendentale* e della *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*.

9. F.W.J. SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. I–XIV, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856–1861 (= SW), X, 303.

Secondo la ricostruzione schellinghiana¹⁰, nel movimento — storicamente determinato — che aveva condotto la conoscenza razionale a ritrovare se stessa nell'esigenza di un'assoluta libertà, si era arrivati con Cartesio a mettere in dubbio per la prima volta, in quanto *principio* della conoscenza, anche l'esperienza sensibile, la quale diveniva quindi inevitabilmente *oggetto* (problematico) della conoscenza. Il dato sensibile non poteva più essere utilizzato, come aveva fatto la precedente metafisica scolastica, per trarre conclusioni sul sovrasensibile, né poteva essere ancora riconosciuto come una autorità alla quale la ragione avrebbe dovuto passivamente sottomettersi. Anzi, l'esigenza di una certezza incondizionata, che è propria della libera ragione, impediva di riconoscere la razionalità del mero dato sensibile, il quale avrebbe dovuto essere a sua volta fondato, e successivamente *dedotto*, soltanto a partire da ciò che «è veramente», appunto dall'Esistente.

Secondo Schelling, pertanto, seguendo l'impulso impresso alla filosofia dallo stesso Cartesio, sarebbe stato naturale invertire la precedente direzione della conoscenza razionale, la quale, in una prospettiva post-cartesiana, avrebbe dovuto muovere dall'Esistente verso gli enti finiti e condizionati (assunti come dati dell'esperienza sensibile) e non più risalire dai presupposti indiscussi della ragione — come appunto i dati sensibili oppure i principi generali innati alla coscienza (per esempio la legge di causalità) — fino all'Esistente in quanto oggetto della conoscenza razionale.

Sebbene si possa ammettere, da un punto di vista storico, che questa inversione sia in qualche modo effettivamente avvenuta, resta tuttavia essenziale, nella visione schellinghiana, il fatto che essa si sia innegabilmente realizzata in maniera per così dire impura, mutandosi in un mero procedimento fondazionale che ha finito per riaffermare, questa volta in quanto *fondati*, gli stessi enti finiti posti precedentemente in dubbio.

La domanda sull'Esistente avrebbe dovuto infatti scindersi in una interrogazione, da un lato sulla natura dell'Esistente a sé, in quanto oggetto della ragione, e dall'altro sugli enti finiti in quanto *fenomeni dell'Esistente*, ovvero, detto altrimenti, in quanto visibilità dell'infinito (ossia dell'incondizionato) nel finito. Alla domanda sulla razionalità dell'Esistente avrebbe dovuto dunque corrispondere quella sulla razionalità degli enti in quanto riflessi fenomenici ormai liberi da una *propria* determinazione (ossia separata dall'infinito) che ne faceva dei dubitabili presupposti.

L'interesse principale, per così dire il “centro dell'essere”, non si è tuttavia spostato nell'Esistente in quanto Essere degli enti, ma è rimasto negli stessi enti finiti, i quali hanno mantenuto una sorta di “opacità ontologica” rispetto all'Esistente. Si è instaurato di conseguenza un *mero rapporto fondazionale* tra il finito e l'incondizionato, attraverso il quale il finito, in quanto

10. Cfr. SW XI, 257–267. Cfr. anche SW XIII, 34–54.

tale, si è stabilito come ciò–che–è l’Esistente, *fissando*, naturalisticamente, la propria *essenziale* alterità rispetto al pensiero. Tale rapporto tra gli enti finiti e l’Esistente oscilla infatti tra due poli — l’uno realistico, l’altro idealistico —, entrambi riducibili alla *presenza* di un essere sostanziale che *negli enti finiti* ha immediatamente la propria espressione (polo realistico) oppure il non–ancora di una rivelazione che può darsi per mezzo di un’azione esterna, applicata agli enti stessi (polo idealistico). La deriva naturalistica, di cui si diceva, si determina quindi pertanto come insuperabile chiusura dell’orizzonte dell’Esistente — e degli enti che esistono — nell’ambito di un procedere chiamato da Schelling, in riferimento a Platone¹¹, *dianoetico* (*durchwirkend*)¹², ossia di un *metodo* fondazionale in virtù del quale la tensione verso una pura razionalità noetica non potrebbe che arenarsi nell’inevitabile emersione di «illusioni dialettiche», le quali, necessariamente, imporrebbero all’infinito (incondizionato) l’irrazionale (condizionata) finitudine degli enti.

La cosa risulterà forse più chiara raccogliendo sia il polo realistico sia quello idealistico sotto il comune nome di *materialismo*. In entrambi i casi, come si è detto, viene posto a fondamento un essere sostanziale ovvero un’essenza — la cui stessa razionalità (incondizionatezza) resta peraltro dubitabile — che si impone come la *necessità d’essere* degli enti stessi. Nel polo realistico si procede quindi in maniera non dissimile rispetto alla metafisica pre–cartesiana, vale a dire che gli enti–che–sono l’Essere, la cui connessione dinamica può essere chiamata *natura*, sono assunti come autorità dalla quale trarre conclusioni al fine di spiegare *qualunque* oggetto sfugga all’immediatezza del dato, compreso il pensiero o i principi estetici e morali che vengono in genere ad esso ricondotti. Nel polo idealistico, *questa* natura è invece *mediatamente* l’Essere, vale a dire che gli enti *sono* soltanto in quanto ammessi come superabili. La possibile operazione sull’ente (procedimento dianoetico), in altri termini, la *disponibilità* del dato, ne è in questo caso la verità. Nel polo idealistico l’autorità del dato che si impone come *terminus a quo* viene dunque a coincidere con l’operatività che negandolo lo fonda. Ma ancora una volta tutto ruota intorno al dato, all’ente finito, che in quanto *assenza* di pensiero, ma in una possibile *relazione* con esso, si conferma *essere* del tutto irrazionale. Dunque, sia che gli enti finiti siano considerati base inorganica e biologica di un pensiero che ad essi *può* rivolgersi, sia che siano posti come *neganda*, in quanto, per così dire, costituiscono il «combustibile»¹³ dell’attività del pensiero, essi restano, nel

11. Cfr. PLATONE, *Resp.*, VI, 511 D, in *Platonis opera*, vol. IV, New York, Oxford University Press, 1995.

12. Cfr. SW XI, 265.

13. L’espressione è di Giovanni GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere, 2003, p. 237.

rapporto con l'incondizionato, del tutto opachi all'Esistente e si affermano, materialmente, come insopprimibile condizione irrazionale di ogni agire o conoscere razionale.

Questa determinazione fondazionale, e la materialistica oscillazione tra realismo e idealismo che ne consegue, escludono dunque la possibilità di una visione filosofica che sia espressione, in quanto tale, di una prospettiva *stricto sensu noetica*. Tale visione, evidentemente, non ha vocazione naturalistica, né può essere ad essa ricondotta.

3. L'Esistente e l'Ideale della ragione

3.1.

Il pensiero filosofico esige l'incondizionato. Esso non ammette presupposti indiscussi, e ancor meno oggetti, non geneticamente dedotti, che fungano da organi o strumenti di tali presupposti. *Nulla* può sottrarsi all'esame del pensiero, e nessun dato può condizionare o determinare una conoscenza razionale, laddove la ragione è la *forma* del pensiero filosofico.

Partendo dall'antica definizione strumentale (e in questo senso non filosofica) di ragione, intesa come mera facoltà logica di trarre conclusioni in maniera mediata, Kant afferma che la ragione, in generale, è la facoltà dei principi¹⁴. Ogni conclusione razionale, ossia ogni sillogismo, è infatti la deduzione di una conoscenza a partire da un principio. Tutto ciò che viene sussunto sotto la condizione stabilita dal concetto dato nella premessa viene conosciuto a partire da quel concetto *secondo un principio*. Data la regola (*maior*), e la sussunzione di una conoscenza sotto la condizione della regola (*minor*), posso razionalmente, ossia *a priori*, determinare la mia conoscenza (*conclusio*) attraverso il predicato della regola. Non v'è dubbio che da questo uso logico della ragione sia possibile dedurre il carattere generale consistente nell'*esigenza* di una *perfetta* determinazione dell'oggetto della conoscenza, il quale viene per così dire compreso verticalmente attraverso la serie ascendente delle condizioni che lo determinano, senza la necessità di rivolgersi a un accadimento (sensibile) — posto sulla stessa linea dell'oggetto — che ne espliciti il predicato determinante. Tuttavia è almeno altrettanto certo che tale esigenza trovi innanzitutto applicazione soltanto nell'uso strumentale o meramente regolativo della ragione, nel quale i concetti dell'intelletto sono connessi in modo tale da essere ricondotti, nell'operazione che a sua volta connette il molteplice dell'intuizione, sotto la più alta unità possibile.

14. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, B 356.

Ora Kant si chiede — e tale questione, evidentemente, si pone sulla via di una filosofia non-naturalistica — se non sia possibile *isolare* la ragione, e se questa non possa essere una libera fonte di giudizi e concetti che originano soltanto da essa¹⁵. Si tratta di sapere — dice Kant — se la ragione a sé, ossia la *pura* ragione, non contenga *a priori* regole e principi sintetici¹⁶.

Se la ragione, in quanto tale, ricerca la perfezione e l'incondizionatezza della conoscenza, è chiaro che i suoi *puri* principi non possono essere rivolti a una esperienza possibile, la cui sintesi e conoscenza sono, secondo Kant, sempre e necessariamente condizionate. Dell'incondizionato, non può esservi alcun adeguato o congruente uso empirico. Il contenuto della forma razionale è soltanto ciò che è *perfettamente*, ovvero ciò che, essendo tutto ciò che può essere, resta al di là di ogni parzialità o contrazione (qui intese come condizioni) dell'essere degli enti. La ragione non ammette quindi l'indefinito, o ciò che si pone progressivamente, ma si rivolge all'infinito soltanto in quanto questo si dà come *limite*, perfezione, completezza. Di conseguenza, sebbene il contenuto della ragione possa apparire come relativamente (cioè rispetto alla possibile esperienza finita, data nell'intuizione e regolata dall'intelletto) *trascendente*, esso si mostrerà, se considerato in maniera assoluta, come perfettamente *limitato* o immanente. È evidente, dunque, che i principi della ragione non possono *in alcun modo* essere trasferiti negli oggetti finiti assunti come dati sensibili, vale a dire che non è possibile risalire dagli enti finiti al contenuto della ragione, né ridiscendere a tali enti *determinando* razionalmente l'essere che è loro *proprio*. Da questo punto di vista, si può affermare che Kant segni criticamente un limite essenziale e intrascendibile per una filosofia che voglia porsi su una via propriamente noetica.

Dunque, è necessario, come si diceva, innanzitutto isolare la ragione, e quindi chiedersi se la ragione stessa, nella sua purezza, non sia produttiva e non abbia un contenuto proprio. Secondo Kant, esistono concetti appartenenti esclusivamente alla ragione, i quali, a differenza dei concetti dell'intelletto (*Verstand*), non servono a capire (*verstehen*) l'esperienza, ma a comprenderla (*begreifen*)¹⁷, vale a dire che l'esperienza rientra (è compresa) in tali concetti razionali, ma essi stessi non possono mai essere oggetto d'esperienza. Dunque, ciò che non si può trarre dall'esperienza, né la presuppone in quanto dato da illuminare, è un concetto puramente razionale che Kant chiama *idea*. L'idea non ammette un uso relativo o applicativo rispetto agli enti finiti dell'esperienza, ma essa per così dire integra l'ente stesso secondo la sua incondizionata perfezione. Il contenuto dell'idea coincide quindi con l'*essere stesso* dell'ente, e non può essere di conseguenza

15. KrV, B 362.

16. Ivi, B 363.

17. Ivi, B 368.

ridotto a ciò che ne esprime la mera connessione soggettiva in una sintesi condizionata. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che l'idea è più affine al dato sensibile, nella sua pura *presenza*, che alla formalità operativa di un concetto determinabile come obiettivo soltanto attraverso la sua applicazione empirica. Ora, una volta ammesso che il contenuto noetico e indipendente della ragione sia dato dalle idee (non dalle categorie, né dai dati sensibili), bisogna da un lato determinare il senso dell'Essere delle idee, vale a dire quale sia la sua natura in quanto contenuto indubitabile della ragione, e dall'altro stabilire se tale *Essere ideale* possa servire soltanto a una lettura trasfigurante degli enti finiti, rimanendo quindi una mera esigenza formale della ragione, o se invece, avendo noi riconosciuto un Essere di questo Essere ideale, un Soggetto di tale Essere, esso non si riveli come il *reale* contenuto della ragione, ossia come ciò che, in quanto *assolutamente* incondizionato, non possa che essere l'Esistente al quale si riconnette ogni *effettiva* esistenza degli enti. Detto altrimenti, se l'idea stessa è, se si ha il coraggio di una visione *obiettivamente* noetica, allora essa non si può limitare ad *essere*, ma deve *esistere*, cioè deve poter non essere (in quanto idea). L'*Essere noetico*, in quanto assoluto contenuto della ragione, implica infatti un eccesso rispetto all'Essere ideale, ossia una perfetta indifferenza rispetto all'essere e al non essere. Ma su questo ritorneremo.

Se però, al termine dell'indagine, non si riconosce un'Esistenza noetica delle idee, allora bisognerà riaffermare con rinnovata decisione il limite kantiano, lasciando comunque separate l'esperienza sensibile finita e l'idea, essendo esse non i possibili elementi di una sintesi, ma *la stessa cosa*, considerata secondo ordini inconciliabili. Anche nell'uso meramente regolativo proposto da Kant (nel solo ambito teoretico), l'idea, in quanto mera esigenza formale, non si applica mai ai dati dell'esperienza, ma ai soli concetti dell'intelletto, in modo da ottenere attraverso di essi, e quindi rimanendo in una prospettiva *puramente* intellettuale (Kant qui direbbe meramente soggettiva e non obiettivamente valida), la perfezione e la compattezza della più alta unità possibile.

Volendo dunque considerare la razionalità e l'indubitabilità degli enti alla luce di una prospettiva noetica, è evidente che le uniche posizioni ammissibili, tra le quali è necessario scegliere in maniera esclusiva, sono le seguenti: 1) o l'universo stesso è immediatamente razionale, e gli enti sono il dispiegamento della razionalità dell'Esistente, oppure 2) gli enti restano irrazionali e non si può intervenire in alcun modo su di essi per razionalizzarli attraverso processi fondativi. Ogni naturalizzazione del pensiero deve essere in ogni caso abbandonata.

3.2.

Facendo riferimento alla determinazione kantiana del contenuto ideale della ragione, è possibile dunque distinguere nettamente l'intelletto dalla ragione, in quanto questa non si rivolge a una esperienza possibile (sempre condizionata), ma stabilisce la determinazione di un qualunque oggetto della conoscenza attraverso la sintesi della *assoluta* totalità delle sue condizioni, tralasciando, secondo le parole di Kant¹⁸, il soggetto (cioè la realizzazione sottoposta a condizioni empiriche), e affermando invece il massimo possibile dell'oggetto (indipendentemente dalla sua rappresentazione *in concreto*). Comprendere un qualcosa, da questo punto di vista, significa dunque innanzitutto comprenderne la *perfezione*, la quale evidentemente trascende la mera registrazione di uno stato momentaneo nel procedere di una sintesi soggettiva e progressiva.

Ora, tale esigenza di perfezione della ragione trova espressione, nel suo aspetto più generale, ovvero in quanto riguarda *qualsiasi* cosa possa essere pensata (indipendentemente dalle condizioni della sua apparizione nella realtà empirica), nell'idea trascendentale di «una cosa contenente la suprema condizione della possibilità di tutte le cose in generale»¹⁹. Questa idea, discendente secondo Kant dalla forma del sillogismo disgiuntivo, conduce necessariamente, nell'ambito della dialettica trascendentale, alla dottrina dell'Ideale della ragion pura, considerata da Schelling la parte più stupefacente (*merkwürdigste*) dell'intero insegnamento kantiano²⁰. Soltanto a partire da questo contenuto della ragione, che Kant dimostra non essere raggiungibile per via dianoetica, può infatti originarsi, secondo Schelling²¹, una scienza *libera* da ogni naturalismo e rivolta al puro *Noûς* come al proprio unico principio. All'Ideale della ragione corrisponde dunque un oggetto determinato *soltanto* attraverso l'idea, il quale, secondo la stessa determinazione kantiana, non può che essere l'Essente stesso, ossia ciò che costituisce l'essere degli enti se questi sono razionalmente determinati, ovvero se essi, *tout court*, *sono*.

Ora si tratta innanzitutto di indagare la natura dell'Essente nella sua determinazione ideale, e quindi di interrogarsi sul suo *essere* (seguendo appunto la distinzione kantiana tra idea e Ideale), in modo da stabilire se tale Essente non sia anche l'Esistente. In ogni caso è necessario evitare di

18. Cfr. *ivi*, B 384.

19. *Ivi*, B 392.

20. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Das Tagebuch 1848*, Hamburg, Meiner, 1990, p. 8.

21. Per Schelling, è chiaro che, se l'Ideale della ragione non è il *risultato* di una ragione ancora legata alla sensibilità e all'intelletto, esso deve porsi all'inizio della scienza, e non alla fine, come accade invece in quella "metafisica eclettica" che si è affermata dopo Cartesio e alla quale resta ancora in qualche modo connessa la prospettiva kantiana. Cfr. *ivi*, pp. 20–21.

ricadere in un processo dianoetico (che qui assumerebbe la forma di una *illusione dialettica*), ossia di riproiettare nell'Essente ideale quell'*essere sensibile*²² — presupposto come dato e ammesso come principio empirico del nostro concetto della possibilità delle cose²³ — che appartiene propriamente soltanto a un'esperienza soggettiva e condizionata.

In generale, l'Ideale è per Kant l'idea non *in concreto* — nel senso per cui può darsi immediatamente un'esposizione *in concreto* delle categorie in quanto concetti empirici, e mediatamente dell'idea stessa che, assunta come principio regolativo, si rivolge all'operazione delle categorie dell'intelletto esigendone la più alta unità possibile — ma l'idea *in individuo*²⁴, ossia una cosa singola determinabile o persino determinata soltanto attraverso l'idea, la quale cosa è evidentemente ancora più lontana dall'esperienza condizionata (laddove soltanto può darsi un'esposizione *in concreto*) di quanto non lo sia l'idea stessa. L'Ideale è dunque l'idea in quanto è, essendo qui l'*essere* del tutto scisso da una possibile esperienza condizionata.

Kant dimostra che l'idea di un Ideale (trascendentale) è una *produzione necessaria* della ragione, giacché tale idea è la condizione imprescindibile della perfetta (ovvero assolutamente completa) determinazione di una qualsiasi cosa. Ogni cosa, afferma Kant, in quanto è considerata secondo la sua possibilità, sta sotto il principio della *perfetta determinazione*. In base a tale principio, considerati *tutti i possibili* predicati delle cose, e data la reciproca esclusione dei predicati contraddittoriamente opposti, uno di questi deve sempre e necessariamente spettare alla cosa²⁵. La cosa è dunque determinata se essa è, distintamente, tutto ciò che è possibile, ovvero, in altre parole, se essa è *riflesso della perfezione*. Nella sua determinazione, la cosa deve in qualche modo riconnettersi alla *totalità* delle condizioni sotto le quali soltanto essa può essere *quale* è. Il principio della *perfetta* determinazione stabilisce dunque che ciascuna cosa derivi la propria possibilità dall'*intera* possibilità, ossia dall'insieme di tutti i predicati delle cose inteso come imprescindibile condizione *a priori* della cosa stessa.

Kant sottolinea il fatto che tale principio — giacché si tratta di un principio sintetico e non del mero confronto analitico tra predicati contraddittori *dati*²⁶ — debba necessariamente contenere un presupposto trascendentale, vale dire che in esso è necessario ammettere la presupposizione dell'*intera materia* per la possibilità particolare di tutte le cose. Anche se rispetto ai predicati che la costituiscono possiamo pensare la totalità delle possibilità soltanto

22. Tale essere è per Kant, è bene qui notarlo subito, soggettivo ed essenzialmente *temporale*.

23. Cfr. *KrV*, B 610.

24. *Ivi*, B 597.

25. *Ivi*, B 600.

26. *Ivi*, B 601.

come insieme indeterminato, Kant fa notare come questa idea escluda molti predicati, già dati in quanto derivati o in contraddizione tra di loro, in modo che essa per così dire si purifichi fino a diventare un concetto perfettamente determinato *a priori* e quindi un concetto di un unico oggetto perfettamente determinato dalla sola idea. Tale oggetto è qui chiaramente l'Ideale della ragion pura. Esso esclude tutti i predicati negativi, essendo i concetti delle negazioni meramente derivati²⁷, ed è quindi espressione del solo positivo — secondo le parole di Kant, di una «affermazione trascendentale»²⁸ — ossia soltanto dell'Essere attraverso il quale gli oggetti sono un qualcosa (delle cose). È in questo senso che nell'Ideale si dà appunto la materia, ovvero il contenuto trascendentale, per la possibilità e la perfetta determinazione di tutte le cose. Come già si diceva, il *contenuto* ideale proprio della ragione non è altro che l'Essere degli enti.

3.3.

A questa proposizione, la ragione stessa giunge, secondo Kant, in maniera «naturale» e per nulla arbitraria²⁹. Tuttavia al fine di stabilirne il senso e la verità, è necessario indagare la natura di questo *essere noetico*, il quale, qualora fosse ipostatizzato attraverso l'ammissione di una coincidenza con l'*essere dato* degli enti finiti, non permetterebbe di scorgere nell'Ideale trascendentale — secondo quanto riconosce la critica kantiana — nient'altro che una mera *rappresentazione* (*Vorstellung*) dell'insieme di ogni realtà. Di conseguenza 1) o si svuota l'Ideale di ogni contenuto, scindendo *essere* e *idea*, e riducendo l'idea dell'Ideale (almeno in ambito teoretico) ad una mera funzione formale e regolativa, rivolta al solo intelletto, oppure 2) si *pensa* noeticamente — evitando quindi ogni commistione concettuale e applicativa — l'Essere stesso dell'Ideale, in modo che l'essere dell'esperienza condizionata sia risolto in esso e da esso dedotto, e non viceversa assunto come dato e quindi imposto come riferimento da cui attingere la realtà dell'Essere ideale.

In ogni caso, bisogna innanzitutto distinguere l'Essere dell'Ideale dall'essere degli enti finiti, riconoscendo in quest'ultimo una realizzazione (ossia una attualità), e nell'Essere dell'Ideale una *potenza*, appunto la *materia* (ὄλη, δύναμις), ovvero la possibilità degli enti finiti. Ora, seguendo la seconda via proposta, l'Essere ideale verrà qui chiamato, in accordo con la terminologia schellinghiana, l'*Essente*, al fine di indicare, nella *potenza*, il positivo e l'attivo

27. Kant sottolinea come non sia possibile pensare distintamente alcuna negazione senza porre a suo fondamento l'opposto positivo. Cfr. *KrV*, B 603.

28. Cfr. *ibid.*

29. Cfr. *Ivi*, B 609.

dell'essere, ossia ciò *per cui* (vale a dire *in virtù* del quale) un qualcosa è, e non ciò che una cosa meramente non può non essere. Determinare noeticamente l'Essere ideale significa dunque innanzitutto escludere il ricorso all'essere degli enti finiti e ammettere come ciò–che–è ($\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$) il contenuto stesso della ragione, ossia qualcosa che, nella misura in cui è *perfettamente* limitato, e dunque è espressione di una *assoluta infinità*, possa colmare la ragione, affermandosi al di là di ogni dubitabilità o inespressa possibilità. Nell'Essente si deve quindi pensare la *potenza stessa* in quanto è, ossia la potenza essente in virtù di un *altro* essere rispetto all'essere che costituisce (in atto) l'essere degli enti finiti. Se si pensasse invece a una "realizzazione" dell'Essente *attraverso* l'essere degli enti finiti, la potenza dell'Essente, mutata in pura Essenza, si attualizzerebbe nell'essere degli enti finiti, i quali sarebbero di conseguenza concepibili come mere "limitazioni" dell'Essenza. Di nuovo, ricadremmo in una mera fondazione degli enti, i quali non sarebbero *dedotti* dall'Essenza, ma semplicemente negati (e in tal modo fondati) nella loro sussistenza. In altre parole, gli enti sarebbero ridotti e fissati in una esistenza accidentale, ammessa soltanto perché "trovata" nell'esperienza (*a posteriori*) e non compresa geneticamente *a priori*. La *potentia existendi*, nell'idea, deve dunque essere pensata come *essente*, indipendentemente dall'attualizzazione dell'essere di cui essa è potenza. Detto altrimenti, nel pensiero dell'Essente occorre ammettere innanzitutto una *indifferenza* rispetto all'essere e al non essere, la quale, nell'*attualità* dell'Essere, sarà segno di ciò che è razionalmente, e dunque degli enti in quanto *sono*.

La *potenza* contenuta dalla ragione può essere dunque considerata Soggetto dell'essere, il quale Soggetto (*das Sein-könnende*, indicato da Schelling con –A), sciolto da ogni esperienza condizionata, e quindi nel suo significato ideale, può *essere* pur rimanendo in potenza, in modo da stabilire una *perfetta identità* tra Essere ed Essenza. Ora tale Soggetto, proprio in quanto può non attualizzare l'essere di cui è potenza, deve avere un altro essere (che Schelling chiama *atto puro*³⁰ o semplicemente Oggetto, +A, *das Rein-Seiende*), il quale esprime, nell'assenza di ogni contrazione o superabilità, quella assoluta *pienezza* dell'infinito (la sua limitatezza), che la ragione esige. Abbiamo dunque un Soggetto, che nel suo essere incondizionato, è nel contempo Oggetto. Per chiarire ulteriormente la loro natura, si potrebbe dire che il Soggetto può essere considerato pura volontà, in assenza di volere, e l'Oggetto come puro volere in assenza di volontà; in entrambi i casi manca comunque l'*autoaffermazione*, ossia il "volere sé", proprio di ogni attualizzazione. L'essere di cui il Soggetto è potenza, dunque l'attualità futura (dalla quale discenderanno gli enti finiti), tuttavia scinde, *potenzialmente*,

30. In contrapposizione all'atto che discende da una potenza, o che comunque si fa atto, avendo vinto una qualche resistenza.

il Soggetto e l'Oggetto e rinvia la loro unità a una terza figura che è nel contempo Soggetto e Oggetto ($\pm A$)³¹. Ciò che Schelling considera l'insieme di Soggetto, Oggetto e Soggetto/Oggetto è l'Essente, ovvero il contenuto dell'idea inteso come Potenza (insieme di tutte le possibilità) dell'Essere degli enti, il quale è qui idealmente, ossia in maniera indipendente e separata rispetto all'essere attuale degli enti che si danno in una esperienza condizionata.

L'Essente è dunque incondizionato, e la sua perfezione *consiste* esattamente nel *poter non essere*, ovvero nel poter non disporsi necessariamente in un essere-attuato passibile di ulteriori superamenti. Nell'Essente si dà un'assoluta limitazione dell'essere stesso, il quale viene *compreso*, ossia per così dire totalmente annientato e risolto, nella Potenza del Soggetto dell'essere. L'Essere dell'idea non è infatti soltanto infinito (vale a dire tale da escludere qualsiasi exteriorità che ne possa stabilire la parzialità), ma lo è anche *in maniera infinita*, ovvero in modo che esso stesso si scioglia dalla parzialità implicita nell'impossibilità di un autosuperamento o, più precisamente, di una assoluta limitazione.

3.4.

Dopo aver dunque meglio determinato la natura dell'Essere ideale, riconosciuto come l'Essente, dobbiamo ora interrogarci sulla *realtà* di tale Essere. È infatti solo attraverso il pensiero di una *realtà noetica* che la filosofia, dopo aver reciso ogni legame con la prospettiva naturalistica, potrà incamminarsi lungo una nuova via, la quale soltanto potrà condurre all'effettiva scaturigine di una *filosofia della natura*.

Se l'Essere reale (ossia l'essere-in-atto) dell'idea non è ciò che sarà l'essere attuale degli enti (il quale, nell'idea è risolto perfettamente in potenza), e se, dunque, il Soggetto di tale potenza può rimanere tale — esso non è infatti necessitato a trapassare nell'atto, ma può appunto *essere* rimanendo *in potenza* — allora bisognerà ammettere — a meno che non si voglia sottrarre l'Ideale all'idea, riducendola a pura forma logica del futuro essere — un *essere noetico* che sostenga l'Essente, che ne *sia* l'Essere. È necessario dunque pensare un Essere che, essendo in atto, sia Soggetto del Soggetto ($-A$). La cosa apparirà forse più chiara nella formulazione in latino usata da Schelling, secondo la quale è necessario pensare un *actus purus* che sia *potentia potentiae*³². Tale Essere sarà di tutt'altra natura rispetto all'essere-in-potenza del

31. Cfr. SW, 303–304. Per la chiarezza didattica dell'esposizione si veda sulla questione: W.E. EHRHARDT, *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*. Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1989, pp. 66–67.

32. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung* (1841–42), *Paulus-Nachschrift*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 174.

Soggetto, e in esso si appunterà proprio il *poter non essere* dell'Essente. In altre parole, questo *essere noetico* sarà a tal punto essente, sarà a tal punto *sicuro* del proprio Essere, da potersi sciogliere sia dall'essere che sarà in atto, il quale è in potenza nell'Essente, sia dall'Essente stesso che contiene l'essere in potenza. È chiaro che qui l'Essere dell'Essente non è altro che un eccesso, o, se si vuole, un "approfondimento" dell'infinità — ovvero del *poter non essere* — del *suo proprio* essere, per cui quest'ultimo, se se ne ammette la realtà, dovrà innanzitutto essere *libero da sé stesso*, in modo da potersi determinare, nella propria *assoluta perfezione*, come limitazione dell'Essente stesso. In questo contesto, è dunque opportuno distinguere l'Essere noetico dall'Essente, chiamando il primo l'*Esistente* (*Existens*). L'Esistente sostiene la realtà dell'idea e *può* condurre, per eccesso, l'idea al di là di se stessa, ossia all'*esistenza* nell'attualizzazione dell'essere in potenza, il quale esistendo in atto, negherebbe appunto l'Essere *dell'Essente*.

L'Esistente costituisce dunque il principio di scissione dell'Essente e può concedere lo *stesso diritto* all'Essere a ciascuna delle tre figure dell'Essente, ossia al Soggetto, all'Oggetto e al Soggetto/Oggetto. L'Esistente *può non essere* in ciascuna di esse, giacché ne è l'indissolubile e intramontabile unità. La *legge fondamentale* dell'Esistente è proprio questo non riposare in sé stesso, poiché esso *può* comunque essere, ossia è potenza di essere al di là del proprio Essere. Da questo punto di vista, l'Esistente può essere considerato il Nulla dell'Essere, e proprio in questo Nulla esso colma perfettamente la ragione, ne *stabilisce* l'Ideale. Ciò–che–è ($\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$), in quanto è realmente ($\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$), è infatti puro eccesso ed ha la propria *forma razionale* nell'assoluta indifferenza (rispetto all'Essere) dell'Esistente. È chiaro, a questo punto, che gli enti, se esistono, ovvero se *sono razionalmente*, dovranno necessariamente essere riflesso del Nulla, ovvero della *potentia non existendi* che è essenza dell'Esistente.

3.5.

Ciò–che–è è dunque l'Essente, l'Essere del quale è l'Esistente. L'Essente, in quanto assoluta limitazione dell'Essere, ovvero nella propria Potenza, può anche essere chiamato Spirito. L'Essere dello Spirito è il Nulla. È chiaro che da questa prospettiva, dissolta l'opacità all'Esistente, l'ente può essere ammesso come *essente* soltanto se da esso traspare il Nulla che ne rivela l'essere spirituale.

La chiusura dell'ente finito nella propria opacità, ossia nella necessità, o meglio, nella costrizione ad esprimersi nel *proprio* essere *illimitato* (cioè in una sintesi indefinita e illimitabile) *stabilisce* la sua inemendabile materialità, nella quale inevitabilmente precipita ogni esteriore tentativo di spiritualizzazione o di derivazione dello spirito a partire dalla materia.

La naturalizzazione del pensiero consiste proprio in questo *rapporto* con l'ente essenzialmente opaco all'Esistente. Se tuttavia si ammette la realtà dell'idea, tale ente, nella propria materialità, non potrà che risultare in essa del tutto dissolto; e a partire dall'idea si potrà pervenire alla materia, solo nella misura in cui questa è *apparenza* dello Spirito, vale a dire che l'eventuale spiritualizzazione degli enti, la cui esistenza è qui intesa come visibilità del Nulla, dovrà essere necessariamente preceduta da un processo di materializzazione.

Gli enti dunque, in quanto sono razionalmente, appariranno “spiritualmente trasfigurati” rispetto alla determinazione che assumono nello stabilirsi in un essere proprio, opaco all'Esistente. Da questo punto di vista, l'attribuzione di una “vita” o di uno “spirito” alla natura non si lega in alcun modo alla proiezione di una immaginazione poetica sulla “realtà”, sul “vero” della natura, ma, al contrario, discende dalla mera visione, o meglio, dal *pensiero razionale*, dell'Essere stesso della natura.

Notiamo qui di passaggio che è proprio questa prospettiva ad informare la feconda trasmissione dell'eredità schellinghiana ad alcune importanti linee del pensiero filosofico ed artistico russo. A titolo d'esempio, possiamo qui citare le considerazioni di V.S. Solov'ëv (secondo A. Gulyga, «l'ultimo grande schellinghiano»³³) sulla poesia di F.I. Tjutčëv (anch'egli notevolmente influenzato dall'opera di Schelling). Solov'ëv, respingendo la teorizzazione di una duplice verità, una per la poesia e l'altra per la scienza, indica nell'opera di F.I. Tjutčëv il segno evidente della possibilità di sottrarsi alla scissione e contraddizione tra ispirazione e intelletto. Secondo Solov'ëv, è necessario distinguere nettamente la poesia di Tjutčëv dalla poesia *moderna* in generale — alla quale viene invece ricondotta anche l'opera di un grande artista come Schiller — poiché Tjutčëv non soltanto *sentiva* (soggettivamente), ma anche *pensava* (teoreticamente e obiettivamente) come un poeta, vale a dire che egli era perfettamente convinto della *verità obiettiva* della *visione poetica* della natura³⁴.

Se si ammette dunque l'Esistenza dell'idea, la natura, e in essa gli enti finiti, non potranno che *essere* Spirito, e dunque visibilità della *perfezione* di ciò-che-è.

La natura, secondo la prospettiva schellinghiana, è innanzitutto l'*affermazione* dell'Esistenza dello Spirito. Essa è in atto la Potenza dell'Essente. È il Nulla dell'Essente in quanto attualizzazione del suo Soggetto, ovvero dell'essere futuro che nell'Essente è soltanto in potenza. Si può dire che

33. Cfr. A. GULYGA, *Schelling und der russische Idealismus des XX Jahrhunderts*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XL (1992), 1-2, p. 110.

34. Cfr. V.S. SOLOV'ËV, *Poëzija F.I. Tjutčëva*, in *Filosofija iskusstva i literaturnaja kritika*, Mosca, Iskusstvo, 1991, pp. 468-471.

l'inizio della natura, ricordando quanto è stato appena affermato a proposito dell'Esistente, sia la concessione del pieno diritto all'essere al solo Soggetto (–A) dell'Essente. Schelling scorge in questo essere–in–atto, in questo *primum existens*, una terribile e cieca forza che *resta* a fondamento della natura e sarà la base di ogni successivo sviluppo. Il *primum existens* non è dunque un “essere originario”; sebbene si affermi come essere esclusivo, esso resta soltanto *espressione* del Nulla dell'Essente. Nella propria attualità, l'essere del Soggetto pone infatti nello stato di potenza attualizzabile le altre due figure dell'Essente (l'Oggetto e il Soggetto/Oggetto), vale dire lo Spirito in quanto è idealmente. In questo senso, si può dire che tale essere–in–atto, sebbene sia soltanto cieca (priva di intelletto, di intenzione) e violenta affermazione di sé, possa essere considerato, in quanto non è la fonte del diritto che esso acquisisce, come apparizione della *forma razionale*, ossia dell'*assoluta indifferenza* dell'Esistente. Esso è infatti potenza del *pensiero*, ovvero dello Spirito, e, nel contempo, espressione dell'Essere (noetico) del *pensiero* (vale a dire dell'Esistente). Il pensiero, da questo punto di vista, non è dunque altro che l'essere della natura, secondo un rapporto di *identità* che esclude ogni derivazione o assorbimento.

4. Razionalità degli enti in relazione alla loro esistenza nello spazio

4.I.

Ora, se si considerasse questo essere–in–atto come *unica* fonte dell'Essere degli enti, non sarebbe possibile scorgere alcuna ragion d'essere degli enti stessi. A tale essere, il quale qui è *in maniera esclusiva*, non è infatti possibile attribuire alcuna volontà o necessità di lasciar essere o originare gli enti finiti, la cui presenza resterebbe quindi inesplicata e inesplicabile. Gli enti finiti potrebbero essere ammessi soltanto perché “trovati” nell'esperienza, e in tal caso stabilirebbero con ciò che viene considerato il loro Essere soltanto un rapporto fondazionale e non genetico. Quindi) o l'esistenza degli enti è il riflesso dell'Esistente, vale a dire che essi sono essenzialmente razionali e la loro possibilità è contenuta nell'Esistente stesso 2) oppure si devono ammettere gli enti senza alcuna pretesa fondativa, riconoscendone per così dire l'irrazionalità, ovvero la soggettività, sciolta da ogni determinazione obiettiva o razionale.

La critica kantiana mostra che se invece si vuol applicare l'esigenza di incondizionato propria della ragione agli enti finiti e condizionati — ovvero, secondo Kant, agli enti sottoposti innanzitutto alle condizioni dell'intuizione sensibile umana, e quindi alle condizioni formali *a priori* di ogni fenomeno (il tempo e lo spazio) — sarà inevitabile la produzione di *idee cosmologiche*

determinate in maniera tale da condurre necessariamente la ragione ad autocontraddirsi antinomicamente. Tali idee danno infatti luogo ad affermazioni contraddittoriamente opposte, le quali trovano nella ragione stessa le condizioni della propria necessità e non possono essere né confermate né confutate dall'esperienza.

Dunque se Kant ammette gli enti condizionati, lo fa soltanto in quanto scinde perfettamente da un lato la soggettività (e quindi le condizioni dell'intuizione sensibile ad essa connesse) e dall'altro l'obiettività razionale. In tal modo, gli enti risultano essere dati soggettivamente, ma non fondati razionalmente. L'idea cosmologica — che si distingue dall'Ideale della ragione perché questo si genera da un principio interno alla ragione stessa e riguarda l'intera possibilità delle cose *in generale*, e non la totalità *empirica* delle cose sensibili, determinate secondo le condizioni proprie dell'intuizione sensibile — tende invece ad obiettivizzare il soggettivo. In tal modo si stabilisce un'oscillazione o piuttosto un'incongruenza tra l'intelletto (concetti empiricamente applicati) e la ragione (idee), per cui la perfezione che la ragione esige da un lato eccede sempre l'intelletto e dall'altro tende, invano, a limitarsi nelle condizioni di obiettività imposte dall'intelletto stesso.

Se si pensa dunque il mondo come la totalità ideale, e quindi incondizionata, degli enti sensibilmente condizionati, la ragione non potrà che scindersi in affermazioni tra loro in contraddizione. Costituiscono, secondo Kant, la prima antinomia della ragione le seguenti proposizioni:

- a) Tesi: Il mondo ha un inizio nel tempo ed è, secondo lo spazio, chiuso entro limiti.
- b) Antitesi: Il mondo non ha alcun inizio e alcun limite nello spazio, ma è, sia rispetto al tempo, sia rispetto allo spazio, infinito³⁵.

Sebbene Kant li riunisca, è qui opportuno distinguere lo spazio dal tempo, ricordando da un lato che ciò che propriamente esprime la soggettività, ovvero la condizionatezza empirica, è per Kant il tempo, e dall'altro che è proprio la generale determinazione temporale degli enti condizionati a stabilire l'essenziale differenza tra la realtà dell'idea cosmologica e l'Ideale della ragione. In quanto condizione *a priori* dell'intuizione sensibile, Kant non ammette una perfetta indipendenza dello spazio, il quale è certo la pura forma di ogni intuizione *esterna* (e in quanto tale può essere distinto, e anzi presupposto al tempo)³⁶, ma poiché *tutte le rappresentazioni*, anche quelle delle cose esistenti esternamente, sono interne e temporali, allora tutto ciò

35. Cfr. *KrV*, B 454–455.

36. Si consideri qui la celebre *Confutazione dell'Idealismo* aggiunta da Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*. *KrV*, B 274–278.

che si dà nello spazio si darà necessariamente anche nel tempo³⁷. In maniera analoga, nella dimostrazione apagogica della tesi della prima antinomia, Kant sostiene che, se si ammette un mondo infinito, al fine di pensarlo spazialmente come un intero, bisognerebbe vedere come compiuta la *sintesi progressiva* delle parti dello spazio, la quale, essendo appunto progressiva, non può che avvenire *nel tempo*³⁸.

4.2.

Per pensare un'*esistenza obiettiva* degli enti occorre dunque isolare lo spazio dal tempo, e quindi chiedersi, seguendo Schelling, se non sia possibile una deduzione dello spazio diversa dalla soggettiva determinazione kantiana. In altre parole è necessario chiedersi se non sia possibile ricondurre lo spazio all'Esistente stesso, ovvero a un aspetto specifico dell'Essente intimamente connesso al suo *Essere* noetico, in modo da poter ammettere come razionalmente dedotti quegli stessi enti che vengono poi "trovati" nell'esperienza condizionata e quindi separati, attraverso la *rappresentazione* temporale, dall'obiettività di ciò-che-è. Una deduzione obiettiva dello spazio consentirebbe inoltre di sciogliere la contraddizione che scaturisce dall'idea cosmologica, permettendo di scorgere, per esempio nella tesi e nell'antitesi sopra ricordate, due aspetti della stessa cosa, laddove l'illimitato e il limitato, in quanto appartenenti ad ordini diversi, non si escludono, ma anzi esprimono, nella prominenza della tesi (limite) sull'antitesi (illimitato), una perfetta coerenza della ragione.

Kant, esattamente come Schelling³⁹, riconosce⁴⁰ che lo spazio sia espressione dell'*esistenza* extra-concettuale degli enti. Soltanto grazie allo spazio è infatti possibile distinguere due cose che presentino una identica determinazione concettuale. Lo spazio non è infatti un concetto, astratto o desunto dalle cose, *sotto il quale* queste possano essere raccolte, ma va piuttosto considerato come *intuizione*, presupposta dalle parti che la compongono, *nella quale* gli enti possano esistere realmente. Più generalmente, si può dire che lo spazio sia la possibilità (obiettiva) di una effettiva esistenza extra-concettuale (e, potremmo aggiungere, extra-, o meglio, sopra-spirituale) delle cose.

37. Cfr. *ivi*, B 50.

38. Cfr. *ivi*, B 439.

39. Cfr. SW X, 314–315.

40. Cfr. in particolare il breve scritto *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* del 1768 in I. KANT, *Vorkritische Schriften bis 1768*, 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, pp. 993–1003, e la *Dissertatio* del 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *Schriften zur Metaphysik und Logik* I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, *De spatio*, p. 58.

Ora, se è certo possibile ammettere una pura passività dello spazio, un'assenza di affermazione, ovvero una mera materialità rappresentabile come dispersione delle cose in una circonferenza senza centro, ciò non deve indurre a presupporre questo aspetto dello spazio come un dato, né a subordinare l'effettiva esistenza spaziale a una soggettività che, temporalizzando lo spazio, ne sostenga la realtà.

La passività, ossia la materialità obiettiva dello spazio, se dev'essere possibilità dell'esistenza reale e razionale degli enti, non può essere intesa come dato; è necessario piuttosto che essa *appaia* come risultato, ossia come fenomeno di un principio che nello spazio trova la propria visibilità o manifestazione. Da questo punto di vista, è chiaro che, ammessa la passività dello spazio, e quindi il fatto che esso non potrebbe darsi senza la "forza" di un soggetto che lo sostenga, tale soggetto non potrà essere in alcun modo ricondotto a una condizionata soggettività umana, essenzialmente temporale, la quale non potrebbe che sottrarre lo spazio dall'*an sich* obiettivo di ciò-che-è.

Se si tiene conto della determinazione dell'Essente a cui abbiamo fatto fin qui riferimento, il soggetto dello spazio dovrà essere allora riconosciuto nel Soggetto (B)⁴¹ attualizzato dell'Essente, ossia in quell'essere-in-atto che, in quanto espressione del Nulla dello Spirito, si afferma come *essere esclusivo*. Lo spazio sarà quindi la prima esposizione della non-originarietà di tale essere-in-atto, ossia la prima visibilità di una sua originaria limitazione, la quale, evidentemente, impedisce una deduzione del diritto all'essere del Soggetto a partire dal suo stesso affermarsi in atto, e impone di riconoscere come fonte di tale diritto la sola *potentia non existendi* dell'Esistente.

Da questo punto di vista, lo spazio è dunque la prima visibilità del Nulla nell'essere ed esso mostra la mera *possibilità d'esistenza* di altro rispetto al Soggetto dell'Essente. Ora, tale possibilizzazione del Soggetto attualizzato — il quale, sebbene si affermi in atto, resta inizialmente perfettamente spirituale — non può che discendere da *un altro* principio dell'Essente, ossia da ciò che è stato chiamato Oggetto (+A) e che, nell'idea, *conteneva* il Soggetto in potenza. Tale Oggetto, nell'idea, era evidentemente a sua volta espressione del Nulla in quanto *potentia non existendi* dell'essere futuro di cui il Soggetto era potenza.

Nello spazio, pertanto, il Soggetto in atto giunge in qualche modo a liberarsi da se stesso, interrompendo la propria esclusiva affermazione e ammettendo la possibilità di una propria obiettivizzazione rispetto a un qualcosa di superiore. In questo senso, lo spazio è pura obiettività, intesa come assenza di soggettività, ossia come un venire a mancare del Soggetto, il quale, cedendo rispetto all'azione di +A, perviene a una prima materializzazione. Ed è soltanto

41. Cfr. SW X, 322.

a questo spazio materiale, il quale può stabilizzarsi per così dire come possibilità impotente (priva di soggetto e di *futuro*), che può essere attribuita l'infinità ovvero l'*illimitatezza* di cui parla Kant. Se si assume questa materializzazione come originaria, essa inevitabilmente si determinerà come necessariamente illimitata e soggetta alla temporalizzazione imposta da un fondamento soggettivo, il quale può essere qui indifferentemente ricondotto alla soggettività umana o a un Soggetto assoluto inteso come Essenza negatrice e insieme fondante degli enti spaziali, a sé insussistenti.

Ma la possibilità della temporalità degli enti è data dallo spazio stesso, il quale, da questo punto di vista, precede, per ordine e dignità, il tempo. Lo spazio è infatti espressione di un principio (+A) che, ponendosi come *limite* del Soggetto e del suo essere-in-atto, *chiude* l'illimitatezza caotica di questo *primum existens* in una obiettività spaziale che *appare* come prima condizione di un futuro *cosmo* razionale. In quanto è segno dell'Oggetto dell'Essente, ovvero dell'*essere spirituale*, lo spazio è dunque *limitato* e si afferma come inizio di un processo che condurrà alla perfetta sussistenza, e dunque all'esistenza razionale, degli enti finiti.

Inteso come mera possibilità degli enti, lo spazio è riflesso dell'Esistente *soltanto* in quanto Nulla dell'Essere. Affinché tuttavia gli enti finiti esistano così come *esiste* l'Essente, ossia *spiritualmente*, è necessario che l'obiettività, ossia la pura exteriorità, dello spazio materiale venga ricondotta in se stessa; in altre parole, è necessario che l'essere-in-atto (il Soggetto attualizzato), oltre a permettere la possibilità (spazio materiale) di un altro principio (cosa che comunque gli consente di mantenere l'esclusività dell'essere), ammetta effettivamente all'essere quel principio. Ora il principio della spazialità (+A) può realizzarsi, ossia partecipare all'essere, soltanto riportando allo stato potenziale l'essere-in-atto del Soggetto⁴². Il prodotto di tale potenzializzazione sarà un qualcosa che, non essendo né Soggetto né Oggetto, e rimanendo indipendente da entrambi, potrà appunto affermarsi come un *concreto* (concrecenza di Soggetto e Oggetto). Essendo sciolto sia dall'essere-in-atto, sia dalla causa che lo potenzializza, tale prodotto, in quanto riflesso del terzo aspetto dell'Essente (Soggetto/Oggetto), *potrà* ovvero *sarà libero di essere e non essere*. Esso non sarà più, per così dire, in balia dell'essere o di un Soggetto, ma, in virtù di questa libertà, potrà esistere a sé e in maniera perfettamente obiettiva.

La *potentia non existendi* di ciò che esiste concretamente costituisce dun-

42. Cfr. *ivi*, pp. 347–348: « Diese höhere Potenz ist nun aber nichts anderes als die durch das erste Existierende (*primum Existens*) ausgeschlossene *potentia non existendi*, die sich also nicht verwirklichen kann, als indem sie jenes erste in das Seyn hervorgetretene Princip dazu bringt oder nach dem schönen platonischen Ausdruck gleichsam beredet, wieder in das reine Seynkönnen, in die Potenz, zurückzutreten. [...] Was an dieser Ableitung auffallen könnte, ist eben dieß, daß *das nicht Seyn dasjenige sey, wodurch erst Selbständigkeit, für-sich-Seyn gesetzt werde* [corsivo mio]».

que la perfetta sussistenza dell'ente in quanto *riflesso razionale* dell'Esistente. Nella trasfigurazione spaziale, ovvero nell'eccesso dell'essere-in-atto (il quale, attraverso l'erompere del Nulla, rivela — anche nel suo stato violento e caotico — la propria origine spirituale), più nulla appare imperfetto. L'ente condizionato si dissolve nell'idealità di ciò che esiste; cade ogni tensione fondativa, e la ragione, alla quale la *natura* si mostra come *pensiero*, è colmata dalla bellezza che traluce nella perfezione di un cosmo racchiuso nel limite dell'Esistente.

Riferimenti bibliografici

- EHRHARDT W.E., *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*. Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1989.
- GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere, 2003.
- GULYGA A., *Schelling und der russische Idealismus des XX Jahrhunderts*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XL (1992).
- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- , *Vorkritische Schriften bis 1768*, 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- , *Schriften zur Metaphysik und Logik I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- PLATONE, *Platonis opera*, vol. IV, New York, Oxford University Press, 1995.
- SCHELLING F.W.J., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. I–XIV, Stuttgart–Augsburg, Cotta, 1856–1861 (= SW).
- , *Grundlegung der positiven Philosophie*, a cura di H. Fuhrmans, Torino, Bottega d'Erasmus, 1972.
- , *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von W.E. Ehrhardt, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1989.
- , *Das Tagebuch 1848*, Hamburg, Meiner, 1990.
- , *Philosophie der Offenbarung (1841–42)*, *Paulus–Nachschrift*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.
- , *System der Weltalter*, hrsg. von S. Peetz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
- SOLOV'EV V.S., *Poëzija F.I. Tjutčeva*, in *Filosofija iskusstva i literaturnaja kritika*, Mosca, Iskusstvo, 1991.

La “fisica del tutto”

Sul chiasmo platonico di natura e teoria

EUGENIO BURIANO AIMONETTO*

ABSTRACT: “*The Physics of the All*”. *Some Notes about Plato’s Chiasm of Nature and Theory*. After outlining the radical depth of Parmenides’ thesis and the Eleatic legacy unavoidability, the paper aims at reviving a precise speculative attitude, which is rooted in a monistic lecture of Plato’s *Timaeus*. This Dialogue actually shows as questioning about nature parallelly raises a research on the philosopher’s theoretical behaviour. In accordance with this implication, promoting a *theory of nature* founded on a cosmological unitary principle, that both includes being and thought, also reveals the *nature of the theory*. «Φύσις το ὅ παντὸς» is indeed an emblematic expression adopted in the *Timaeus* that points out that theoretical attitude focused on nature, which at the same is the theory assumed as attitude, that is as nature. Philosophical theory is then natural no more than nature is theoretical. In order to prove this chiasm, the paper deals with some crucial issues of the platonic heritage, such as the relation between being and seeming, the dialectics articulation of monad and dyad within the so called principles’ doctrine, the epistemic status of Physics and the myth’s role. The results achieved by this investigation allow to assume platonism as a dynamic and genetic philosophy, instead of a dualistic and essentialistic system: the platonic ideas do not designate disembodied and theorematic entities, but they closely look like organisms, powers informing the world.

KEYWORDS: Plato; *Timaeus*; Physics; Good; Idea; Dynamis.

1. Incipit Parmenides

«Accidente (Συμβεβηχὸς) significa ciò che appartiene a una cosa [...] ma non sempre né per lo più (οὐτ’ ἐξ ἀνάγκης οὐτε ἐπὶ τὸ πολὺ): per

* Università degli Studi di Torino; eugenio.buriano@gmail.com.

esempio, se uno scava una fossa per piantare un albero e trova un tesoro» [Metaph., V, 30, 1025a14–16].

Qualcosa di sorprendente e al contempo di perturbante s'insinua nell'animo di chi s'imbatte in ciò che Aristotele codificò come "accidentale" (κατὰ συμβεβηχός). Per quanto possa rivelarsi piacevole l'evento, al punto da risultare addirittura remunerativo, il ricavo sul piano speculativo è decisamente misero, se non controproducente: il contingente e l'estrinseco decretano una perdita irrecuperabile per la ragione filosofica, giacché «dell'accidente non c'è causa determinata (αἴτιον ὀρισμένον), ma solo una causa fortuita (τὸ τυχόν): e questa è indeterminata (το ὑτο δ' ἄοριστον)» [Ivi, 1025a24–25]. Sicché di esso non può esservi scienza.

Ciononostante, tutte le reliquie residuali, le scorie reiette, o gli scarti prodotti inaspettatamente da una qualche operazione, sia essa tecnica o naturale, manifestano un fascino irresistibile, seppur ai limiti dello scandaloso. È certo sconcertante che un albero e un tesoro in qualche modo si connettano, benché non viga correlazione causale tra i due enti, né sussista implicazione logica tra l'esistenza dell'uno e dell'altro. Eppure è precisamente il carattere anomalo di un dato accadimento, in cui due realtà si rapportano in maniera inconsueta, a fungere da occasione generatrice del sapere. Come si suol dire, in modo proverbiale, *exceptio probat regulam*: conformemente alla struttura binaria del nostro linguaggio, non parrebbe possibile definire il "dentro" senza il "fuori", l'autoctono senza l'esotico, il normale senza il patologico.

All'inatteso competerebbe dunque una spettacolarità inaudita, un'eccezionalità traumatica impossibile da ignorare, proprio perché senza irrazionale non potrebbe darsi razionale. Di quel che è freudianamente *unheimlich* il filosofo non può in fondo fare a meno, alla stregua dello sventurato Leonzio, protagonista di un aneddoto assai icastico, da Platone rammemorato nella *Repubblica*: costui, un giorno, mentre risaliva dal Pireo, «costeggiando dall'esterno il muro settentrionale, si accorse che c'erano dei cadaveri che giacevano vicino al boia, e allo stesso tempo desiderava guardarli ma provava ripugnanza e si volgeva dall'altra parte. Per qualche istante lottò con se stesso e si coprì il viso, ma vinto dal desiderio (ὕπὸ τῆς ἐπιθυμίας), spalancò gli occhi e corse verso i cadaveri dicendo: "Ecco, voi disgraziati [gli occhi], saziatemi di questo bello spettacolo]" [Resp., IV, 439e6–440a4].

La vicenda di questo personaggio permette di esemplificare, per un verso, il comportamento teoretico, attestando come la fondazione del sostanziale presupponga necessariamente il riconoscimento del marginale. Il conflitto psichico vissuto da Leonzio illumina, però, anche un altro importante aspetto della questione: una logica costruita sull'opposizione dicotomica destina alla violenza, attendendo all'unità del vivente. Nel povero malcapitato, la ragione combatte infatti col desiderio, «come se si tratt[asse] di due cose diverse» [Ivi, 440a6–7], lacerandone la soggettività, fino a disgiungere la sua

facoltà epitimotica da quella deliberativa. Questo dissidio, in fondo, lungi dall'esorcizzare la spettralità cadaverica che l'ha provocato, non fa che replicarla, quasi a suggerire che l'atteggiamento speculativo induce ad assumere una postura distorta e antivitale, propria forse solo di un defunto. Non è del resto un caso che dalla *μελέτη θανάτου* del *Fedone* sino allo *Sein zum Tode* di *Essere e tempo* il filosofo pratichi un certo esercizio di morte, tingendo la propria esperienza di tinte fosche e angosciose.

Eppure ciò che il filosofo si premura precisamente di evitare, a partire dall'intenzione ascrittagli da Platone, è la distonia delle funzioni psichiche, lo scontro irrisolto e straziante tra ragione e desiderio. Quest'ultimo, in realtà, si verifica soltanto nella circostanza in cui s'insinua nell'animo lo spauracchio (*μορμολυξέων*) del nulla, com'è il caso di Cebete, nel *Fedone* [*Phaed.*, 77e3–81a2]. Ma non è proprio dell'uomo magnanimo (*μεγαλοπρεπές*) «considerare la morte come qualcosa di temibile» [*Resp.*, VI, 486b1]. L'*Angst* che annebbierà buona parte del pensiero novecentesco non affligge lo spirito del filosofo antico, agli occhi del quale speculare non significa rendere ragione del mortale e della sua finitezza, oscillante tra presenza e assenza, generazione e corruzione. L'uomo teoretico non nasce sotto il segno di un astro morente, il quale «indurrebbe a concludere che la terra sia una *stella* [...] *ascetica*, un cantuccio di creature scontente presuntuose e ripugnanti, del tutto incapaci di liberarsi da un profondo tedio di sé, della terra, di ogni vita» [*Zur Genealogie der Moral*: p. III]; tutt'al contrario, costui aspira ad accedere a uno stato divino, in cui «vive e si nutre veramente (*ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο*)» [*Resp.*, VI, 490b6]. Il filosofo, in altri termini, lungi dal denegare la gravità corporea e la fisiologia correlata, non fa anzi che radicalizzare il punto di vista della natura, che in fondo non è più un punto di vista, ma il vedere stesso (*θεωρεῖν*). Un contemplare che certo non dispone di alcun tratto *stricto sensu* teoremativo, e che appartiene a qualunque vivente, poiché tutte «le vite sono in un certo modo dei pensieri (*πῶς νοήσεις*)» [*Enn.*, III, 8, 8, 16]. A questo livello di considerazione — dai greci appellato *νοῦς* — pensare equivale infatti a vivere, e la coscienza già implica l'essere. Il sapere filosofico può in tal senso addirittura essere pensato come sinonimo di organismo («*ζωή σοφία*» [Ivi, V, 8, 4, 36]): è il modo stesso con cui le cose si fanno, crescono, si organizzano.

L'atteggiamento teoretico, così inteso, non inscena alcuna angoscia, ma conduce a un godimento pieno, a quel piacere puro che non può essere interrotto da alcunché, non dalla disperazione, e neppure dalla morte. La «vita circolante (*ζωή διέξοδος*)» [Ivi, III, 8, 9, 35], cui ogni ente attinge, non è del resto iniziata né cesserà mai: si tratta di «un'attività (*ἐνέργεια*) che percorre tutto l'universo, non nel senso che stia attuando questo percorso», dispiegando potenzialità ancora inesprese e conducendole ad entelechia, «bensì nel senso che l'ha già tutto realizzato» [Ivi, III, 8, 9, 33–36], in quanto

ciò persegue e ha già sempre perseguito il proprio fine, non avendo altro scopo se non il rinnovamento di se stessa. Se quindi si assume la sapienza come «*meditatio vitae*» [*Eth.*, IV, prop. LXVII], al portamento speculativo non può essere in alcun modo ascritta la storpiatura delle tendenze naturali del soggetto, né la frattura tra estetica e logica, o tra razionale e irrazionale. Il filosofo non ambisce in fondo, come Leonzio, a cavarsi gli occhi; semmai, all'esatto opposto, egli s'impegna a intensificare la vista, esercitando un "vedere" che non è meno oculare di quanto non sia intellettuale. Alla razionalità filosofica non si contrappone di fatto nulla, non il desiderio o qualunque altra espressione ottativa classificabile come "irrazionale", perché sapere non significa altro che divenire "reali" (*wirklich*), "concreti", ossia vivere in modo effettuale, innescando delle trasformazioni; vivere *per davvero* — ἄληθως, come afferma Platone. Dal νοῦς degli antichi all'*intellectus* di Spinoza, sino alla *Vernunft* hegeliana, si è infatti dato corpo (letteralmente) a una conoscenza alquanto singolare, grazie alla quale i confini tra facoltà si assottigliano, rivelando la mutua porosità. L'esperienza in questione si situa in un frangente incollocabile, in cui il pensare si congiunge al sentire, così come l'agire al patire: quel che si sperimenta in questa sede non è mai iniziato né mai finirà, e pur venendo dopo rispetto a un prima, non è certo né prima né dopo. Ciò che ogni filosofo scorge all'improvviso, nella soglia del platonico ἐξ ἀίφνης, è l'eternità di una ragione appassionata, l'immortalità di una passione ragionata. Niente di strettamente esoterico o volgarmente "mistico": l'oggetto della filosofia non è altro che l'unità del vivente, la singolarità di ogni cosa. Cogliere l'*uno*, trascendendo ogni dicotomia, significa allora attingere, e non meno ricreare (stante la co-appartenenza, su questo livello, di coscienza e realtà), alla spontaneità stessa con cui tutte le cose vengono all'essere, alla naturalezza con cui ciascun ente, in quanto è "ciascuno", "uno", sia esso un albero oppure un tesoro, si dà.

Con l'*uno* la filosofia non può evitare di fare i conti dopo l'importanza ascrittagli dagli Eleati. Nella storia del pensiero, e in particolar modo nel Novecento, vari autori hanno tentato di marginalizzarlo, se non addirittura di ostracizzarlo, con l'intento di neutralizzare la sua presenza egemonica, emancipando così la riflessione dalle pretese dispotiche della totalizzazione. Ma la questione, per come fu posta da Parmenide, «venerando e terribile» [*Theaet.*, 183e6-7], manifesta una radicalità che non si presta a essere facilmente liquidata, come ben compresero i posteri, compresi Platone e Aristotele, che spesso si riferirono all'Eleate con tono quasi ossequioso. Nel gesto parmenideo si condensa, infatti, il senso destinale della teoria, quella ragione appassionata (o passione razionale) senza tempo da cui dipende la specificità dell'esercizio teoretico: l'eterno oggetto d'amore del filosofo non può che essere l'*uno*, il tutto, il cosmo; senza l'esperienza erotica dell'*uno* non può darsi filosofia, né scienza (ἐπιστήμη), bensì solo opinione (δόξα).

Il mondo del senso comune e delle credenze irriflesse è del resto costellato di dissidi irrisolti e di giustapposizioni insolubili, sicché ogni dualismo, qualunque sia la specie, laddove discrimina piuttosto che accomunare, risponde a un'intenzione profondamente antifilosofica e doxastica. Per affrancarsi dalle pastoie antinomiche tipiche dell'opinione, e guadagnare un atteggiamento autenticamente epistemico (*ἐπιστήμη*), privo, cioè, di presupposti, e per questo in grado di reggersi (*ἵστημι*) interamente su di sé (*ἐπὶ*), occorre risalire a un *fondamento cosmologico* eccedente qualunque divaricazione, anzi tutto quella tra essere e pensiero. «Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστίν τε καὶ εἶναι» [DK 3], recita un celebre frammento parmenideo, mostrando come la piena unità cui si appoggia il procedere razionale della filosofia non diverga dall'oggetto che va indagando: la cosa ricercata dal pensiero non s'individua, infatti, in un ente già dato, e quindi pre-supposto, ma pone esso stesso la cosa, creandola. Com'è ovvio, il soggetto di quest'opera non è un io finito ed empirico, né la materia messa a tema è "oggetto" nel senso di *Gegenstand*. L'uno in questione, in quanto ulteriore a ogni opposizione, trascende altresì il tradizionale binomio soggetto-oggetto, fungendo da radice comune di epistemologia e ontologia: "prima" di ogni prima, si pensa e insieme si è pensati, così come si agisce e si patisce, in questa soglia unitaria, la quale non concerne un *cogito* specifico né l'appercezione trascendentale di un io penso. Questo uno si configura piuttosto come il vero trascendentale, in quanto condizione di possibilità di ogni apparire, campo di manifestazione e della soggettività e dell'oggettività. Rispetto a questo *a priori* preindividuale, tutte le coppie binarie risultano sue piegature, articolazioni interne non indipendenti e soprattutto non esclusive.

Il riferimento a quest'unità si rivela pertanto imprescindibile proprio là dove consente di eludere l'esito potenzialmente mortificante e repressivo della teoria. Il recupero dell'eredità eleatica, o quantomeno il suo ripensamento, prospettato sin da Platone, garantisce, per un verso, l'espunzione del nulla dall'orizzonte di comprensione dell'essere, e previene conseguentemente l'ingenerarsi di "passioni tristi", quali angoscia e disperazione. Ciò che è davvero meraviglioso (*θαυμαστόν*), dopotutto, è l'acquisizione per cui le cose, qualunque esse siano, si diano e non che siano nulla. L'unità che tutto accomuna non è altro che la continuità ininterrotta con cui gli enti si manifestano. Le cose accadono: ciò non è mai iniziato, né mai finirà, sicché ogni essente in qualche modo è eterno, proprio perché in ciascuno, in quanto "ciascuno", "uno", rifulge, e pure si ritrae, non esaurendosi in alcuna concrezione determinata, la potenza del venire all'essere, che più semplicemente si potrebbe denominare "*φύσις*", "natura", in conformità all'uso presocratico del lemma, compreso il parmenideo.

La rivitalizzazione dell'antico concetto di "*φύσις*", che per altro, derivando dal verbo *φύομαι*, va anzitutto reso con termini quali "generazione",

“rigoglio”, “crescita” [Heidegger 1968: 24–26; Myres 1914], permette in prima istanza di sbarazzarsi del nulla (perché eterno è il proliferare della vita), oltretutto di ricondurre le varie dicotomie all’integralità di un unico processo. La natura, in altri termini, rappresenta specificamente quel fondamento prelogico e prelinguistico che ogni sistema culturale a ben vedere presuppone, benché sempre lo occulti, fino a obliarlo. Com’è stato ampiamente dimostrato dagli studi semio-linguistici e antropologici condotti nel secolo scorso — da De Saussure a Lévi-Strauss —, l’istituzione dei vari sistemi comunicativi si ossifica necessariamente su un impianto polare, in cui al sostanziale si giustappone l’accidentale, e l’inclusione si legittima sulla base dell’esclusione. Nel momento in cui la diaresi viene però assunta come originaria, la logica binaria inscena una morfologia dell’ostilità che culmina nella svalutazione del termine negativo e “minore” del rapporto, ossia del non-A opposto all’A, e nell’esaltazione del positivo. Una siffatta opposizione può di fatto rinvenirsi a qualunque livello, più o meno elaborato; come tuttavia si possa passare da un’opposizione a un’altra, di grado in grado, e come l’opposizione stessa possa articolarsi è processo che non può essere spiegato appellandosi nuovamente alla giustapposizione. La struttura sottesa a tutte le correlazioni linguistiche non è a sua volta una struttura, ed è perciò irrisolvibile in uno schema dicotomico ulteriore. Che il linguaggio non possa esprimere la propria espressività è esattamente quanto i mortali, secondo Parmenide, non riescono a scorgere, proprio perché la dialettica di positivo/negativo è in realtà resa possibile dalla continuità tra i segni, e cioè da un’unità che tutto accoglie. Il libero gioco con cui i significati si generano, l’uno contro l’altro, la *fisicità* (il fondamento fisico, la *φύσις*), ossia la spontaneità che sta alla base del linguaggio, costituisce precisamente l’uno immortale qui ricercato.

Questo uno, dunque, lungi dall’imporre una pretesa autocratica, consente invece di emanciparsi da ogni apparato repressivo. L’oppressione non è infatti causata dall’assuefazione a un genere indistinto e sovraordinato che annienta la differenza dei singoli enti, e che denega, più in generale, la multivocità dell’essere. Il nemico realmente vessante è il due irrisolto, l’antinomia indemagliabile, la dicotomia perfettamente simmetrica rispetto alla quale *tertium non datur*. L’uno in questione, al contrario, è il trascendentale che infrange ogni compiuta complementarità in quanto caratterizzato da una vaghezza indissociabile: da un lato, esso mostra un profilo sintetico-copulativo, perché è sia A che non-A, da un altro lato analitico-disgiuntivo, giacché non s’individua né in A, né in non-A, né in un terzo dato. Esso funge, per così dire, da *tertium semper dabile*. È il principio di un’apertura o l’apertura assunta a principio; è la libertà stessa, quella donatività originaria, sia/né necessaria sia/né contingente, che incrina la bivalenza e il terzo escluso, costringendo il sistema a riconfigurarsi.

Anche l’anomalia è quindi nell’uno, e il suo insorgere non è meno epistemico delle assodate relazioni causali individuate dalla scienza. Ciò che si derubrica sotto l’etichetta di “accidentale” comunque è per il semplice fatto che appare, esattamente come il “sostanziale”. Senza il riconoscimento dell’uno, ossia della continuità dell’apparire degli enti, la filosofia non potrebbe neppure cominciare. Così sentenzia in fondo Parmenide, nell’omonimo dialogo platonico, nel quale è chiamato in prima persona a rinverdire l’intuizione monistica su cui dovrebbe vertebrarsi l’esercizio filosofico. In questo contesto, l’Eleate ha a che fare con Socrate e Aristotele, due adolescenti trepidanti e avventati che non conoscono preterintenzione, né concedono l’indugio. Nel loro «slancio verso i ragionamenti (ὁρμή ἐπὶ τοῦ λόγου)» [*Parm.*, 135d3], i giovani giudicano (ὀρίζεσθαι) in modo imperioso, inscenando fratture profonde e opposizioni difficili da sanare. La loro tenera età li spinge a privilegiare idee molto austere (come giusto, bello e buono), dimenticando le realtà in apparenza più indegne (ἄτιμότερα) [Ivi, 130a3–e4] e “accidentali”: ai loro occhi, infatti, capello (θρίξ), fango (πηλός) e sporco (ῥύπος) non dispongono di corrispettivo eidetico. «Pensare che ci sia una forma anche di questi mi sembra veramente assurdo», recita Socrate, ma a essere assurda — rimprovera Parmenide — è semmai la scarsa considerazione che questi dimostra intorno al residuale: «sei ancora giovane, Socrate, e la filosofia non ti ha catturato come farà, secondo me, quando non disprezzerai nessuna di queste cose». Il sudiciume non è in fondo meno filosofico del bello; anzi, senza sudiciume non può esserci il bello.

Nulla è per un filosofo disprezzabile, tanto meno le escrescenze o le supposte irregolarità. Tutto ciò che c’è, nella misura in cui c’è, è degno di considerazione, dalle vertigini astrali agli scarti più indecorosi. Il pensiero, nella sua origine, non avanza una pretesa assiologica e discriminatoria: questo uno che è tutto — l’accadere stesso degli eventi — è al di là del bene e del male morali, sicché il filosofo non è dapprincipio chiamato a giudicare, discernendo il genuino da ciò che non lo è. “Accidentale” e “sostanziale”, così come “contingente” e “necessario”, sono in realtà risultati d’inferenze, elaborati in rapporto all’applicazione di categorie relazionali o modali, ma in ogni caso secondari rispetto al darsi stesso dell’ente, un darsi, che, come si è detto, è prelinguistico. L’errore pernicioso compiuto dai giovani nel *Parmenide* è il medesimo che ripeterà la modernità sotto le spoglie del *criticismo*: costoro, nella loro frenesia dicotomica, considerano il giudizio (l’ὀρίζεσθαι, il separare/giudicare) come originario, e rivendicando la principalità dell’*Ur-teil*, della partizione originaria, impediscono alla teoria stessa di prendere avvio. Il *criticismo* non può assurgere al rango epistemico, ma rimane impigliato nello spazio doxastico proprio là dove scinde dimenticando di congiungere, attendendo di conseguenza all’unità della cosa che va analizzando. Temendo di incappare in una qualche indema-

gliabile anfibia, un siffatto atteggiamento impedisce alla speculazione di sorgere perché quest'ultima scaturisce precisamente da un'anfibolia, da un incrocio equivoco e del tutto inatteso di ragione e passione. Kant, estromettendo l'*intuitus originarius* dall'alveo della filosofia [*Kritik der reinen Vernunft*, §8], ha deliberatamente rifiutato quest'intuizione vivente, in cui essere e pensiero si co-appartengono, riducendo la teoria a un evento finito e antropologico, proprio di un soggetto opposto a un oggetto (*Gegenstand*), e di un cogitare contrapposto all'estensione.

Cosa occorre dunque fare per sfarinare la finitezza coscienziale, questo residuo "umano", ancora "troppo umano", che causa dualismi impossibili da ricomporre? La risposta dell'Eleate, nel *Parmenide*, suona estremamente ironica perché incredibilmente seria: l'esortazione che costui rivolge agli adolescenti consiste, infatti, nell'esercitare una certa chiacchiera (ἄδολεσχία) intorno ai fenomeni naturali [*Parm.*, 135d3–6]. Con questo monito Parmenide non si ripropone, com'è ovvio, di orientare i ragazzi a una pratica "deiettiva" e inautentica, *toto coelo* doxastica; rivolgere l'attenzione al faceto e all'immondo, oggetti di comune discorrere tra i mortali, è in realtà l'unica via epistemica percorribile per accedere al serio, comprendendo autenticamente il mondo. Tutti i più grandi saperi — recita parallelamente Socrate nel *Fedro* — «richiedono un po' di chiacchiere e discorsi campati in aria sulla natura (ἄδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως περί), perché, a quanto pare, è da quest'ambito di conoscenza che provengono altezza di pensiero ed efficacia operativa in qualsiasi campo» [*Phaedr.*, 269e4–270a3]». È in fondo sufficiente contemplare un fenomeno, un qualunque fenomeno, per accorgersi che c'è "qualcosa" che resiste a qualsiasi separazione, e che piuttosto funge da preconditione dell'operazione diacritica. Questo "qualcosa", divino e bestiale, e certamente non precipuo dell'uomo soltanto, è l'unità del vivente, un'unità mai data, bensì ideale e autopoietica, che si costituisce *in fieri*, accrescendosi di volta in volta con nuove e irripetibili determinazioni. Platone la appella notoriamente "idea", e, al suo culmine, "bene". Con una parola antica, e indubbiamente eleatica, si potrebbe però più semplicemente chiamarla "φύσις": germinazione, maturazione, sviluppo.

2. Il gioco dell'immortalità

A giudizio di Olimpiodoro, nella struttura narrativa e teorica del *Parmenide* Platone avrebbe impiegato tutti gli elementi portanti del suo pensiero. Con una metafora architettonica, il commentatore presenta il dialogo suddetto come una sorta di pronao posto all'ingresso del tempio del sapere platonico, concependolo come un'anticamera preliminare che ogni lettore deve im-

pegnarsi a percorrere al fine di accedere alle stanze più interne, e perciò al cuore speculativo del platonismo [Foucault 2016²: 149–150].

In effetti, se si guarda alla cronologia drammatica del *corpus* dei dialoghi, il *Parmenide* occupa indubbiamente la prima posizione, giacché inscena un Socrate giovane e ancora inesperto. La natura proemiale di questo testo è determinata, come si è detto, dall’imprescindibilità dell’insegnamento eleatico, che funge appunto da vestibolo protrettico in cui ogni filosofo deve necessariamente sostare, esercitandosi, affinché possa definirsi tale. L’esigenza di risalire a un’idealità produttiva unitaria, antecedente qualsiasi antecedente, ed eccedente qualunque giustapposizione, è tuttavia meglio sviluppata in un’altra opera, ossia il *Timeo*, che pure presenta una storia esegetica estremamente travagliata, non meno del *Parmenide*. Questi due dialoghi sono accomunati da un’intenzione scandalosa, a causa della quale si è spesso sottovalutata la portata degli argomenti discussi in queste sedi: entrambi sono dei giochi (*παιδιά*) [*Parm.*, 137b2; *Tim.*, 59d2], e perciò non paiono autorevoli, bensì dei passatempi ancillari, se non addirittura subalterni rispetto a questioni ben più importanti. Ma il *ludus* prospettato in questi contesti è divino quanto quello del fanciullo eracliteo, ed è per questo così serio da sembrare faceto agli occhi di un mortale “umano, troppo umano”: il mondo è infatti risultato di un gioco, frutto di un *opus* libero e gratuito, e non di un *labor* progettato secondo norme e fine precisi. La vita è disinteressata quanto la filosofia, che è per antonomasia *otium* o *σχολή* (*Theaet.*, 172c2), e non *negotium*. Non c’è in fondo differenza tra cosmo e speculazione proprio perché entrambi assumono il *gioco come regola*. Ed è sotto il segno di questa correlazione, alla luce del «più bello dei legami (*δεσμῶν κάλλιστος*)» [*Tim.*, 31c2], grazie al quale la totalità traspare nel singolo, che teoria e natura s’incontrano. Soltanto da ciò su cui ordinariamente si chiacchiera in maniera alquanto doxastica, dal tempo alle stelle, facendo della “meteorologia”, può generarsi, come Parmenide ricorda, il filosofare: «la visione del giorno, della notte, dei mesi, dei periodi degli anni, degli equinozi e dei solstizi ci ha procurato il numero, la nozione del tempo; [da] tutte queste cose e [dal]’indagine sulla natura dell’universo (*περί τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*) abbiamo tratto l’esercizio della filosofia» [Ivi, 47a4–b1].

Il *Timeo* è precisamente il dialogo in cui si tenta di rendere ragione del rapporto chiasmatico che congiunge il comportamento teoretico con la logica della vita: laddove si sforza di elaborare una *teoria della natura*, illumina altresì, retrospettivamente, la *natura della teoria*. Il discorso in cui l’omonimo astronomo di Locri (Timeo) si cimenta è infatti a più riprese definito «insolito (*ἄτοπος*)» [Ivi, 20d7], o persino «esotico (*ἄήθης*)» [Ivi, 53c1], non convenzionale, come il mito degli Atlantidei rammemorato da Crizia in apertura dell’opera. L’illocalizzabilità e l’inusualità accentuate da questi

epiteti espongono direttamente al problema circa la specificità dell'esercizio del filosofo, da sempre caratterizzato come ἄτοπος [*Theaet.*, 172c2–177a8].

Il dato però spiazzante agli occhi della critica, non solo a livello espressivo, è l'esplicito ricorso di Timeo, più volte marcato, al mito, col quale parrebbe venir meno la scientificità della trattazione, e perciò il carattere precipuamente teoretico della ricerca cosmologica. Nel «racconto verisimile (εἰχόως μὲν ὕθως)» [*Tim.*, 29d2] echeggia, in effetti, un sapore ancestrale che ha indotto alcuni autori, in primis Popper [2003²: 59–154], a intravedervi una forma di conservatorismo e di esaltazione dell'arcaico. L'opzione mitologica per cui opta Platone non segue, in realtà, un'intenzione direttamente politica, ma risponde a un'urgenza più profonda, dai risvolti sia ontologici sia epistemologici, che insorge nel momento in cui si solleva ciò che oggi potrebbe definirsi il problema della fondazione (*Begründung*): intorno alla natura e al senso della teoria non si può che offrire un mito certo non per uno squallido motivo misonesta, ma perché il principio cui si tenta di risalire (il demiurgo–bene) è radice sia del vero sia del falso, sia del bene sia del male morali, sia dei pii Ateniesi, sia degli empi Atlantidei che, stando a Crizia, si diedero battaglia in tempi immemori. L'espedito mitico, in altri termini, non sortisce un effetto oscurantista di straniamento o velamento, contrario al procedere del λόγος. Il mito non occulta, né adombra presunte verità indeducibili per via razionale; tutt'al contrario, in esso emerge l'interrogazione (la teoria) e, insieme, il gioco demiurgico della natura, nella misura in cui esso consente di smaterializzare e di deattualizzare la pura datità, fino a scorgere un "fatto" che non si esaurisce in niente di "fattuale", e che ciononostante si rivela estremamente concreto, poiché determina ogni "fatto".

Il vocabolo "μὲν ὕθως" va qui inteso come "fatto", alla luce del suo etimo: il verbo μύθειν significa infatti "riferire un fatto", ed è appunto quel che si sforza di fare Timeo, il quale narra il "fatto" originario, l'evento da cui sono scaturite tutte le cose. La narrazione si dice inoltre "verisimile", "iconica" (εἰχόως), poiché non fa che visualizzare questo gesto primordiale, ripetendo un atto che pure non è propriamente mai accaduto — visto che non si trova in nessun tempo —, e che trova la sua realtà soltanto nell'imitazione. La mimesi in questione non riproduce di fatto un oggetto dato. Tale declinazione *ontica* dell'atto imitativo appartiene, secondo Platone, al comune fare poetico o teatrale: quest'ultimo, una volta assunto un fenomeno come modello, sortisce in ultimo un effetto meramente rappresentativo, duplicando in maniera iterativa e del tutto sterile qualcosa di già presente. Al contrario, la mimesi filosofica, poiché guarda all'idea e non a un ente dato, e cioè al fondamento dell'apparire e non a ciò che appare, non dà luogo a una semplice copia, bensì a una realtà in senso stretto. L'"oggetto" qui prodotto — irriducibile a un *Gegenstand* — non è cosale alla stregua di un

manufatto fabbricato in serie, a sua volta ripetibile; la filosofia si libera di ogni meccanismo e genera invece un organismo laddove replica un evento, quello con cui le cose stesse vengono a essere. «Allora la mimesi è *dinamica*, anzi è la *dynamis* stessa d’ogni atto» [Melandri 2014: 59], sicché imitare significa creare. Timeo viene del resto presentato, sin dall’inizio dell’opera, come autentico filosofo [*Tim.*, 20a1–5] proprio perché riscopre la potenza demiurgica della natura, la spontaneità creativa con cui gli enti si danno. Attraverso la narrazione, egli si eleva a demiurgo del cosmo, praticando un vedere (*θεωρεῖν*) che è già un creare (*ποιεῖν*), al punto da eternizzarsi, “vivendo davvero”.

La favola della vita eterna è il racconto di tutti i racconti che il *Timeo*, tracciando un’archeologia abissale, in cui si sovrappongono genealogie immemorabili e ricordi di mondi andati in rovina, porta allo scoperto. Tra i relitti obliati dal tempo, c’è una preistoria inaudita che sfugge persino alle memorie di Crizia, già incredibilmente remote. Ma la storia che viene prima di tutte le storie non sta “prima” di qualcosa che viene “dopo”, sicché alquanto impropriamente potrà definirsi una “storia”. Il “fatto” posto a oggetto di questa trattazione è infatti contrassegnato da anacronia, giacché mai iniziato e mai concluso, ed è perciò già sempre contemporaneo a qualunque altro racconto. Tutti i miti, ancorché riportino un determinato fatto, in fondo tentano di riferirne uno soltanto. Un fatto che pure non avrà nulla di fattuale, in quanto fatto di ogni fatto, ma coinciderà col “fare” stesso, col produrre i fatti, e cioè col demiurgo. Analogamente, la mitologia che presiede a tutte le mitologie non potrà concepirsi a sua volta come mitologica, e quindi risulterà priva di orpelli religiosi e di contenuti dottrinari; semmai consisterà nella pura *mitopoiesi*.

Il fondamento che ogni racconto tenta dunque di recuperare, al di là di ogni evento storico-temporale, per quanto arcaico possa apparire, è cosmologico: non è altro che l’incessante *δημιουργία*, l’aspetto naturante della natura. L’eternità con cui gli enti si generano rappresenta appunto il “fare” originario cui la teoria desidera attingere ripetendo l’evento creativo, benché l’imitazione di questo gesto implichi l’insorgere stesso del mito. Alla ragione appartiene un’indissociabile esigenza narrativa perché solo attraverso la produzione d’immagini, e perciò di miti, è possibile dar conto dell’inesauribile proliferare delle forme che caratterizza la vita. Le immagini coniate, tuttavia, non si ridurranno a mere copie: esse si diranno piuttosto “icone” in senso pregnante, ossia manifestazioni viventi di quella potenza generativa rispetto alla quale esse sono per definizione simili (“icona” deriva da *ἔοικα* = rassomiglio, perfetto del verbo *εἶχω*). Le icone, in altri termini, non sono risultati di un *labor*, bensì effetti di un *opus*, non l’esito di un processo standardizzato e normativamente orientato, ma frutti di un gioco libero e disinteressato, privo di un ideale regolativo di riferimento.

La regola coincide col *ludus* medesimo, e perciò con la spontaneità con cui gli enti stessi, in natura, si danno. All'immagine iconica non compete, quindi, neppure uno statuto rappresentativo: poiché non mira a raffigurare un ente visibile, replicando piuttosto un evento, essa inscena qualcosa di inoggettivabile, ossia un eccesso potenziale non entificabile o comprimibile in un aspetto determinato. Essa è emblema di una prassi inesauribile, di una produzione incoercibile che non conosce fine se non il proprio costante rinnovamento. Stante questa natura autopoietica e autotelica, il modello risulterà quindi interno al realizzarsi della figurazione, sicché l'icona, in definitiva, non è altro che organismo, lo strutturarsi creativo di una forma.

L'immagine elaborata dalla narrazione filosofica è già una realtà, esattamente come il cosmo sensibile, icona dell'intelligibile, dimostra una consistenza tangibile e corporea. Teoria e natura sono dunque entrambe rette da un'attitudine artistica, che alla luce del *Sofista*, potrebbe dirsi icastica *contra* la fantastica professata da sofisti e poeti (*Soph.*, 235d5–236c7). A orientare l'attività demiurgica non sta, infatti, una facoltà puramente evocativa o riproduttiva, ma una specie d'immaginazione produttiva. La filosofia, in quest'ottica, laddove cerca di imitare la potenza manifestativa responsabile del darsi dell'ente, non solo si mostra come cosmologia, ma anche *cosmopoiiesi* [Sini 2001: 119–126, 145–147; Lavecchia 2016; Lavecchia 2015: 77–93]. Coi termini di Schelling, precocissimo lettore del *Timeo*, si può a questo punto comprendere in che senso «filosofare intorno alla natura significa crearla» [*Erster Entwurf*: 5].

Per Platone il filosofo si presenta perciò come il vero poeta (*ποιητής*) in quanto autore dell'autentica "creazione" (*ποίησις*). Nel *Simposio* ben si chiarisce come la contemplazione del bello in sé (*αὐτὸ τὸ καλόν*) non sortisca alcun effetto strettamente teoremativo [*Symp.*, 211d8–212a7]. Vedere l'idea, al contrario, significa ideare, «partorire virtù vera»; si tratta alla lettera di un *concepimento*. La *ποίησις* è del resto assunta in questa sede come equipollente alla *γένεσις*, al di là di ogni tradizionale divaricazione tra operazione naturale e tecnica. Se di quest'ultima si rifiuta la declinazione banausico-lavorativa, con la quale si asservisce la libertà creativa al soddisfacimento di un utile, si sfuma di fatto il confine tra cultura e natura. Alla vera *ποίησις* si addice la medesima finalità interna della vita, e non il conseguimento di un obiettivo estrinseco, sicché ogni vivente può dirsi tecnico e ogni tecnica naturale, fino al punto in cui la tecnica, o più in generale l'arte, esprimendo l'autorganizzazione stessa del vivente, non viene più concepita come uno strumento suppletivo, oltreché specificamente umano, come arguiva Protagora col celebre mito di Prometeo narrato nell'omonimo dialogo platonico. In tutti gli enti rifulge in realtà la "tecnica", il demiurgo; tutte le cose in qualche modo contemplan l'idea, partecipandovi. Come accade nella sezione del *Così parlò Zarathustra* icasticamente intitolata *La visione e*

l'enigma, “vedere” qui significa “volere”, mordere il serpente (l'eternità), e perciò creare, trasformare.

Alla visione dell'eternità corrisponde la gestazione del mondo, dal cui parto scaturisce altresì il tempo, non a caso la prima di tutte le icone («l'immagine mobile dell'eternità (εἰκὼν κινητὸν αἰῶνος)»), originatasi insieme al cielo [*Tim.*, 37c6–38c3]. Ciò non stupisce se si considera che raccontare costringe a scandire dei “prima” e dei “poi”, intessendo una successione di avvenimenti. Come s'intuisce, il rapporto che lega tempo, icona e mito è quantomeno d'implicazione reciproca: ogni mitologia, operando con delle immagini, si appoggia parallelamente a una precisa cronologia. A fondamento di questa stretta relazione sta appunto il motore di ogni narrazione, ossia la vita eterna. Il tempo è per così dire il raccontarsi dell'eternità, dove il racconto è provocato dalla natura stessa dell'eterno: quest'ultimo, come spiegherà Plotino, seguendo il *Timeo*, non è in sé dotato d'identità o d'ipoteca sostanziale, ma è puro differire, «διάστασις ζωῆς», il «differenziarsi della vita» [*Enn.*, III, 7, II, 4I]. Certo, «all'eternità l'“era” (ὄρα) non si addice, perché non c'è nulla che avesse e che ora sia trascorso. Neanche il “sarà” (τὸ ἔσται) le si addice: difatti, in futuro che cosa potrà avere? [...] Ebbene, quello che non “era”, non “sarà”, ma semplicemente “è” (ἔστι)» [Ivi, III, 7, 3, 3I–34], ancorché il presente qui non sottintenda alcuna inerzia o staticità. La copula esprime una «irrequieta creatività (πολυπράγμονος)» [Ivi, III, 7, II, 15], cioè la natura evenemenziale dell'eterno. Se l'eternità si configura come un'opera, un evento, il tempo, sua icona, non è altro che il suo apparire, il suo manifestarsi: la temporalità è l'accadere dell'immortalità.

Dopotutto, come si è detto, la filosofia, in quanto σχολή, è un modo d'intendere il tempo, o meglio ancora, è l'esercizio di temporalizzazione che il *Timeo* ritualizza in modo così spregiudicato. Eppure questo gioco divino è ancora lungi dal sembrare serio. Lo sarà ora e sempre fintantoché si disgiungono leggerezza e solennità. Sulla scacchiera dell'eterno, secondo il noto frammento eracliteo, questa distinzione perde di valore: su di essa stanno già posizionate tutte le pedine, il cui movimento è cadenzato da un ritmo senza regola, o da un ritmo che è la regola stessa. I vari spostamenti scorrono sì nel tempo, misurati dai numeri e scanditi da una successione, ma l'accadere stesso del tempo, il suo “succedere”, lacera qualunque diacronia. Il succedere — l'evento — è sempre esterno alla successione, in quanto ne è il fondamento. L'eterno è l'“irrequieta creatività” con cui il fanciullo fa la sua mossa, dilettrandosi in un gioco foriero di «un piacere senza rimorsi (ἀμεταμέλητον ἡδονήν)» [*Tim.*, 59d1]. Costui, nella sua innocenza, al di là del bene e del male, non fa altro che “dire di sì alla vita”, ed è per questo che, come Timeo, mirabile giocatore, nell'omonima opera platonica, si rivela il più indicato a conoscere e a illustrare «la natura dell'universo (περί φύσεως τοῦ παντός)» [Ivi, 27a4].

3. La fisica accademica e la meta-fisica peripatetica

L'espressione "φύσις το ὅ παντὸς" compare nel *Timeo* in due circostanze sensibilmente significative [Ivi, 27a4 e 47a7]: la prima occorrenza si registra nel momento in cui l'astronomo di Locri si presta a prendere la parola, considerato di comune accordo il più idoneo; la seconda si colloca in una *climax* ascendente di esempi (già citata nel precedente paragrafo) che culmina nell'acquisizione per cui l'esercizio della filosofia è e sempre sarà tratto dall'indagine intorno alla "natura del tutto".

L'ipotesi teorica che Platone va in effetti sviluppando nel *Timeo* potrebbe con ragione definirsi una *fisica del tutto*, nella quale si assume a oggetto una certa congenericità condivisa da tutti gli enti. Il genitivo di questa formula (το ὅ παντὸς) è da intendersi sia come soggettivo, sia come oggettivo. Alla luce dell'embricazione chiasmatica di natura e teoria, "fisica del tutto" allude, infatti, sia al costituirsi soggettivo della totalità, sia all'indagine scientifica intorno all'intero. Com'è ovvio, la scissione dei due aspetti della questione non è operabile: "fisica del tutto" non designa soltanto un indirizzo di ricerca fra possibili, ma indica quell'*atteggiamento teorico* che è insieme *la teoria assunta come atteggiamento*, cioè come "natura". La teoria è naturale quanto la natura è teoretica, dove con "teoria", come si è cercato di mostrare, non s'indente un comportamento passivo e distaccato, bensì un'indole demiurgico-poietica, generativa quanto la vita stessa.

In quest'ottica, alla fisica non compete l'esplorazione di una regione precipua dell'ente, né uno studio dei fenomeni condotto sotto le lenti di una speciale categoria. Lo sguardo di questa scienza si rivolge a un'unica natura, la quale abbraccia tutto ciò che si dà, dalle realtà sensibili a quelle intelligibili.

Nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele, Simplicio esemplifica magistralmente la differenza tra approccio platonico e peripatetico in materia di fisica impiegando due icastiche formulazioni: se lo Stagirita s'impegna a elaborare una «fisica di tutte le cose (τὰ φυσικά πάντα πράγματα)», promuovendo uno studio capillare dell'individualità degli enti che compongono il mondo, Platone sembra invece dedicarsi a una ricerca «περὶ φύσεως το ὅ παντὸς» [in *Phys.*, 198, 28], intorno alla "natura del tutto" [Grant 2017: 43-44, 76-79]. È assai probabile che Aristotele abbia scorto nell'orientamento del maestro un'indebita pretesa di totalizzazione, interpretandola come l'incauto tentativo di una *reductio ad unum* atto a dissolvere le differenze e la molteplicità del reale, invece salvaguardate da un approccio empirico-sperimentale. Del resto, nel libro *B* della *Metafisica*, discutendo dello statuto dell'uno e dell'essere, egli ravvicina Platone a Parmenide, accusando entrambi di aver assunto tali universali come generi onnicomprensivi, sopprimendo la ricca e fiorente eterogeneità delle specie [*Metaph.*, III, 3, 998b14-999a23 e 4, 1001a4-b25].

L'intensa reazione di Aristotele al platonismo s'innesta, in fondo, su due assunti fondamentali, l'uno coimplicante l'altro: gli accademici propongono una «scienza di tutte le cose (τῶν παντῶν ἐπιστήμη)» [Ivi, I, 9, 992b29] — identificabile nella cosiddetta dottrina dei principi — irrispettosa della polivocità dell'ente, poiché rivendicano la partecipazione di tutte le sostanze, mobili e immobili, «a una unica natura (εἰς μίαν φύσιν)» [Ivi, XII, 1, 1069a35]. Una natura che, come specifica poco dopo, è la forma stessa (cioè l'idea, l'uno, il principio formale), definendola la «natura delle cose (ἡ φύσις πάντων)» [Ivi, XII, 3, 1070a11].

Ciò che lo Stagirita s'impegna dunque a contestare alla radice è l'esistenza di un'unica fisica, sia in senso epistemologico (c'è un'unica scienza di tutte le cose), sia in senso ontologico (univocità dell'essere) [Aubenque 1972: 21–206; Donini 2002; Donini 2007: 23–52, 153–159]. Da questo rifiuto prende avvio, da un lato, la specializzazione dei saperi, con la quale si attribuisce a ciascuna scienza un dominio limitato di analisi dell'ente, orientata sulla base di una precisa categoria; dall'altro, infrange l'unità complessiva del cosmo, discernendo una fisica sublunare da una sopralunare in virtù della diversa natura delle sostanze considerate, le une sensibili e corruttibili, le altre eterne.

Nel tentativo di disarticolare la fisica accademica della forma, Aristotele si scontra, tuttavia, con un'esigenza che gli viene dal suo stesso retroterra platonico: come preservare la specificità dell'esperienza filosofica, ossia la libertà che contraddistingue l'attività teoretica? Attorno a questo problema ruota il *corpus* di libri che va sotto il nome di *Metafisica*. La filosofia prima, e in particolare la considerazione usiologica, configura, infatti, l'autentica alternativa alla “superscienza” accademica, seppur a un costo (e epistemologico e ontologico) non indifferente.

L'impellenza di impostare un indirizzo speculativo differente si manifesta sin dal libro *B*, in cui lo Stagirita, affrontando varie aporie innescate dal fisicismo presocratico e dall'accademico, afferma di volersi elevare a un piano di considerazione ulteriore (μετά), tale da trascendere l'indagine fisica. La «scienza ricercata (ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη)» [Metaph., III, 1, 995a24], appellata “meta-fisica” dopo Andronico di Rodi, sconfessa l'unica fisica dei platonici proprio là dove propone di reimpostare il problema dell'essere in riferimento alla sostanza: cogliere l'οὐσία non significa altro che vedere l'ente per quel che è, «l'ente in quanto ente (τὸ ὄν ἢ ὄν)» [Ivi, IV, 1, 1003a20], scorgendo, cioè, la cosa nella sua attualità, nella sua determinatezza eterna e universale, oltre ogni condizionamento fisico. L'usiologia consentirebbe così ad Aristotele di eludere il pernicioso errore imputato al platonismo, vale a dire l'ipostatizzazione dell'universale (ἔκθεσις) [Ivi, I, 9, 992b9–13], preservando la singolarità di ogni realtà (del τὸδε τι) senza per questo rinunciare alla generalità cui il procedere scientifico mette capo.

Questa mossa teorica costringe, tuttavia, a rivisitare la nozione di “natura” (φύσις), restringendone il campo semantico e la portata ontologica: a differenza dei fisiologi e dei platonici [Böhme 2000: 18], «la natura è solamente un genere dell’essere (ἔν τι γένος το ὄντος ἢ φύσις)» [Metaph., IV, 3, 1005a34], e non rappresenta il concetto più generale possibile. La dirompenza di questo contraccolpo investe anzitutto la nozione di “forma”, della quale Aristotele propone una *defisicalizzazione* [Grant 2017: 73–79]. Il libro Z della *Metafisica* documenta in tal senso il travaglio con cui lo Stagirita si scansa dal platonismo, concependo la forma come sostanza (οὐσία), ossia come sostrato attuale del singolo ente, e al contempo come causa (αἰτία): si dice “causa formale” ciò che, permanendo immutabile, de–finisce la cosa in quanto «causa prima del [suo] essere (αἴτιον πρ ὡτον το ὕ ναι)» [Metaph., VII, 17, 1041b28]. Da ciò si conclude che «ciò che si chiama forma o sostanza (εἶδος ἢ οὐσία)» non appartiene alla natura, giacché «non si genera (οὐ γίγνεται)» [Ivi, VII, 8, 1033b17; Frede und Patzig (1988)]. La forma, in altri termini, non partecipa alla costituzione del sinolo, ma funge da condizione immota del suo divenire.

Che l’idea in Platone manifesti caratteri consimili, a partire dall’immunità spesso ascrittale, è certamente indubbio. Una lettura che tuttavia intraveda nel platonismo l’anticamera dell’essenzialismo, oppure, come spesso accade, un sistema dall’impalcatura dualistica e bimondana, distorce, a ben vedere, il senso della cosiddetta teoria delle idee, oltre a compromettere l’intenzione vitale dell’esercizio speculativo. Nel *Parmenide* la totale separatezza tra un plausibile universo eidetico e uno sensibile viene condannata come l’errore più pernicioso, nonché come la mossa più doxastica che possa accamparsi in sede filosofica [Parm., 133b4–135b2]: un realismo parossistico degli universali, come talora ha insinuato Aristotele, intendendo l’idea come uno sterile pleonasma, o un duplicato posticcio di un ente reale [Metaph., III, 2, 997b3–12.], non permetterebbe a ben vedere di spiegare nulla, giacché la conoscenza conseguibile sulle cose risulterebbe soltanto «presso di noi (πρὸς τὰ παρ’ ἡμῶν)» [Parm., 133c9–d1], mentre le forme rimarrebbero inaccessibili.

Uno studio accurato della critica aristotelica permette inoltre di approdare a un esito ancor più radicale: nel sistema platonico non si trova di fatto nulla di strettamente meta–fisico, eccedente, cioè, la dimensione fisica, perché anche le idee, supposte essenze disincarnate, appartengono all’unica natura del tutto; esse sono anzi espressioni primarie di quest’ultima. Tutta l’enfasi posta da una certa esegesi sulla “seconda navigazione” del *Fedone* va dunque ridimensionata. In questa sede, infatti, Socrate, deluso dalle spiegazioni presocratiche (in particolare dall’anassagorea) offerte in merito alla generazione e alla corruzione dei fenomeni, individua nell’idea la vera causa responsabile dei suddetti processi [Phaed., 99c6–100e3]. Tale

causa non manifesta, com'è ovvio, un tratto tangibile o corporeo, ma non per questo va relegata in un presunto ambito metafisico.

Ciò che piuttosto pare sottintendersi, sin dal *Fedone*, è che la considerazione fisica debba estendersi oltre il mero somatismo, o il rozzo materialismo degli ionici e dei pluralisti. Il fisicismo platonico non si presenta certo come un fisicalismo, né come un riduzionismo scienziato, ma neppure convoca principi trascendenti. La fisica in questione è *dinamica*, e si situa nel punto medio di queste due posizioni, per altro impersonate nel *Sofista* dai “figli della terra” e dagli “amici delle forme” [*Soph.*, 246a4–249d4], in lotta fra loro circa lo statuto di ciò che è. I primi, identificando corpo ed essere ($\sigma \omega \mu \alpha \kappa \alpha \iota \theta \upsilon \sigma \iota \alpha \nu$), arguiscono che ciò che non ha corpo non è degno di essere preso in considerazione. A questa posizione lo Straniero di Elea oppone l'idea di una produttività (di una $\delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \varsigma$), che non è immediatamente verificabile e tangibile, e che per questo presenta una consistenza ideale, benché cinetica e non statica, al contrario di quel che potrebbero sostenere alcuni “amici delle forme”. In equilibrio tra l'una e l'altra tesi, Platone offre l'unica esplicita definizione di “essere” rintracciabile nei suoi scritti, neutralizzando il conflitto tra le due fazioni, e indicando un'altra via di ricerca [Diès 1932; Macé 2006]: «le cose che sono ($\tau \grave{\alpha} \theta \nu \tau \alpha$) non sono altro che potenza ($\delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \varsigma$)» [*Soph.*, 247e3–4], laddove si dice “essente” «ciò che possiede per sua natura ($\pi \epsilon \varphi \upsilon \chi \theta \varsigma$) una potenza di qualunque tipo ($\tau \iota \nu \alpha \delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \nu$) riguardante l'agire ($\tau \grave{\alpha} \pi \omicron \iota \epsilon \iota \nu$) [...] o il patire ($\tau \grave{\alpha} \pi \acute{\alpha} \sigma \chi \epsilon \iota \nu$)» [Ivi, 247d9–e1].

Alla luce di questa definizione, le idee, in più contesti definite come “ciò che realmente è” ($\theta \nu \tau \omega \varsigma \theta \nu$), sono dunque potenze al massimo grado: non concrezioni sterili e improduttive, bensì forze che danno incessantemente luogo a diversi stati di cose. La forma è *causa efficiente* [Ferrari 2003; Ferrari 2007; Fronterotta 2001: 195–222]. Lo è, in realtà, sin a partire dal *Fedone*, ed è Aristotele stesso a ricordarlo: «alcuni, come Socrate, nel *Fedone*, hanno creduto che causa sufficiente a spiegare la generazione ($\tau \grave{\alpha} \gamma \acute{\iota} \gamma \nu \epsilon \sigma \theta \alpha \iota$) fosse la natura delle idee ($\tau \omega \nu \epsilon \acute{\iota} \delta \omega \nu \varphi \acute{\upsilon} \sigma \iota \varsigma$)» [*De gen. et corr.*, II, 9, 335b9–10]. Nei dialoghi più tardi Platone non fa che acuire la funzione generativa dell'idea, fino al *Timeo*, in cui l'espedito mitico del demiurgo, che è figura del bene, in quanto «buono ($\acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \acute{\omicron} \varsigma$)» [*Tim.*, 29e1], esemplifica l'efficienza eidetica [Benitez 1995; Halfwassen 2000; Perl 1998]. Il senso dell'idea è per così dire l'*ideare*, della forma il formare; è un immaginare produttivo, ossia un creare, un fare demiurgico.

Dallo statuto efficiente ascrivito alla forma consegue, inoltre, il suo essere natura ($\varphi \acute{\upsilon} \sigma \iota \varsigma$). Nel *Timeo*, i vocaboli “ $\delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \varsigma$ ” e “ $\varphi \acute{\upsilon} \sigma \iota \varsigma$ ” vengono infatti interscambiati in espressioni dal significato equipollente (quali “ $\kappa \alpha \tau \grave{\alpha} \delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \nu$ ” e “ $\kappa \alpha \tau \grave{\alpha} \varphi \acute{\upsilon} \sigma \iota \nu$ ”), tanto da costituire addirittura un'endiadi (« $\delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \varsigma \kappa \alpha \iota \varphi \acute{\upsilon} \sigma \iota \varsigma$ ») [*Tim.*, 30a3, 37d2, 49a4–5]. Similmente, nel *Sofista*,

Platone ascrive ai generi (*γένη*) la «natura di essere in comunicazione gli uni con gli altri (*κοινωνίαν ἀλλήλοις*)» [*Soph.*, 257a9], e parallelamente, nel *Filebo*, ne riconduce il senso a una certa «natura produttiva (*το ὑποιοῦντος φύσις*)» [*Phil.*, 26e6]. Da questi testi si evince come la forma possa dirsi “natura” in quanto potenza che, istituendo connessioni, causa la germinazione (*φύσις*) e il nascimento (*φύσις*) di realtà altre.

L’ideare è quindi il teorizzare della natura, un contemplare che è già un’operare. Da ciò si deduce come le idee non rappresentino modelli sovramondani istituenti una qualche normatività astratta, e neppure disposizioni fisse e già disponibili. Sono alla lettera *organismi* che s’individuano eternamente, accrescendosi con infinite e irripetibili determinazioni. Tra forme ed enti sensibili non si frappone, dunque, alcuno iato incolmabile: l’idea, in quanto potenza manifestativa, non è altro che la struttura dell’apparire (*εἶδος*, ciò che fa vedere), e quindi l’accadere dei fenomeni. La separatezza che le compete, secondo il celebre *χωρισμός*, ne rimarca semplicemente il carattere dinamico, nella misura in cui essa non si risolve in alcuna delle concrezioni fenomeniche cui dà luogo, ma si configura come un incessante e immutabile processo d’individuazione.

4. La vivenza del sapere

Le obiezioni sollevate da Aristotele contro la “fisica del tutto” costringono ad affrontare ancora due nodi problematici, quali sono il rango e lo statuto scientifico di questa scienza e l’articolazione dei principi da questa presupposta.

Nella sterminata ricezione ermeneutica del *Timeo*, quest’opera rappresenterebbe, secondo un giudizio pienamente assodato e condiviso, una sorta di *hapax* nella produzione platonica, giacché l’indagine fisica, dedicandosi allo studio dei fenomeni sensibili e mutevoli, e non a quello degli oggetti ideali, invece stabili, tratterebbe di una materia incerta e scarsamente epistemica. È quindi opinione diffusa tra i commentatori di Platone che questi avrebbe riservato alla fisica uno spazio angusto, *a latere* delle scienze matematiche che compongono il *cursus studiorum* del filosofo. Tuttavia, come si è cercato di mostrare, la ricerca cosmologica non si occupa esclusivamente delle realtà empiriche, poiché la “natura” include, e anzi designa in senso proprio, anche le idee, che infatti vengono immediatamente convocate dall’astronomo di Locri, nel proemio metodologico del suo discorso, in qualità di *παραδείγματα* da cui prendere le mosse, seguendo il corretto «principio naturale (*κατὰ φύσιν ἀρχήν*)». [Ivi, 29b3].

Di fatto Platone non nomina mai una “*φυσική ἐπιστήμη*”. Quest’assenza, benché sintomatica, non implica però necessariamente il mancato riconoscimento della scientificità della fisica e la sua espunzione dall’alveo

delle conoscenze; tutt’al contrario, la sua illocalizzabilità ne accentua soltanto il prestigio. La fisica è il sapere *genetico*, quel gioco divino, facilmente scambiabile per un superfluo *divertissement*, che attiva e produce tutte le scienze. Nel *Timeo* convergono non a caso le più svariate considerazioni disciplinari, accogliendo risultati che provengono dalla dialettica (dei principi) e dalla matematica, dalla politica e dalla storia, dalla biologia e dalla medicina. Il dialogo intero funge da ricettacolo di tutte le conoscenze — ricettacolo (ὑποδοχή) che per altro è nozione messa a tema nell’opera medesima –, le quali concorrono nell’esplicare una cosa soltanto, quella “cosa” che è l’uno, ossia la “natura del tutto”. Il *Timeo*, sin dall’esordio, allestisce la produzione dei saperi con la finzione drammatica del banchetto: i vari interlocutori si riuniscono attorno a un patrimonio comune (συνουσία), fruendo ciascuno dei discorsi altrui [Ivi, 17a1–b4; Donini (1988)]. La conoscenza è infatti un *simposio*, l’incontro (συνουσία) di numerosi saperi, ciascuno dei quali non potrebbe sussistere senza gli scambi intrattenuti con gli altri.

L’icastica analogia, tracciata nel *Sofista*, tra scienza (ἐπιστήμη) e natura del diverso (τὸ ἕτερον) contribuisce a chiarire ulteriormente in che senso sia possibile assumere un’unica scienza senza incorrere in una pretesa totalizzante e univocista: «la natura del diverso (ἡ θατέρου φύσις) mi sembra che si spezzetti come la scienza (κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη). [...] Anche quest’ultima è in qualche modo una (μία), ma ogni parte di essa che si riferisce a un certo oggetto, venendo delimitata, riceve una certa denominazione a essa propria; per questo si parla di molte (πολλὰ) arti e scienze» [*Soph.*, 257c7–d2]. Il sapere è qui presentato come l’accadere delle scienze e delle tecniche, perché, come si avrà a breve modo di vedere, i molti non sono altro che la vita dell’uno. Similmente, nel *Filebo*, si arguisce che tutti i saperi alla fine «irrompono in quello che Omero chiama, con espressione molto poetica, “bacino della mescolanza” (μισγαγγείας ὑποδοχή)» [*Phil.*, 62d4–5; Hoffmann 2010: 58–65]. La fisica, in definitiva, incarna significativamente questa valle dell’ibridazione, in cui tutti i saperi si coagulano e si fecondano a vicenda.

Quel che si perde con l’autonomizzazione e la specializzazione delle scienze operate da Aristotele è precisamente il carattere *organico* dell’enciclopedia del sapere. La teoria, come la natura, è per Platone un processo creativo, un sistema autopoietico che nel suo libero sviluppo ingenera nuove concrezioni, con le quali va ad arricchire, ed eventualmente a emendare, le conoscenze pregresse. Le idee sono infatti embrioni di realtà, forze attive che nel loro stesso verificarsi ingenerano gli strumenti materiali necessari alla loro realizzazione. L’intrinseca vivenza eidetica è del resto incarnata dall’anima del mondo, che in qualità di principio autocinetico (ἄρχὴ κινήσεως), esprime la dinamica dell’ideazione, un processo operativo che non consiste altro che nell’incessante generazione del cosmo [Grant 2017: 85–88].

5. La “bontà della creazione”. La fallacia teologica

L’organizzazione uni–molteplice della conoscenza si rivela tale laddove “rispecchia” la struttura stessa dell’essere, la cui articolazione dipende dalla dialettica di uno e due. Stando a una testimonianza aristotelica, Platone avrebbe infatti assunto monade e diade sia come principi ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\iota$) di conoscenza, sia come elementi costituenti ($\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$) di ogni realtà, dalle eidetiche alle sensibili [*Metaph.*, I, 6, 987b18–22]. Nelle ricostruzioni pervenuteci della cosiddetta dottrina dei principi, il rapporto tra questi si configurerebbe come una polarità fondata su una tensione dualistica pressoché irrisolta, che non terrebbe perciò fede all’intenzione parmenidea, inscenando una diarchia insolubile.

Benché la relazione che lega uno e due sia di tipo oppositivo, la contrarietà da questa innescata non si traduce necessariamente in un’antinomia, come Aristotele ha talora concluso, ravvicinando il platonismo a una sorta di arcaismo pitagorico–empedocleo, in base al quale al bene verrebbe a contrapporsi il male, o all’amicizia la contesa [Ivi, I, 6, 988a14–17 e XII, 10, 1075a28–1075b24; Lavecchia 2015]. Il *Timeo* è in tal senso il documento che meglio consente di sconfessare una siffatta lettura, ancorché un certo orientamento ermeneutico, assumendo l’opera come materia di fede, l’abbia in realtà accentuata, fino a renderla canonica.

Interpretare il rapporto tra demiurgo e $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ — tradizionalmente identificati in monade e diade — in un’ottica teologica, contrapponendo lo spirito a un’ipotetica materia, sulla quale il primo discenderebbe in modo pentecostale, non solo viola la lettera del testo platonico, ma falsifica il senso stesso del filosofare. L’esercizio speculativo, dopotutto, non contempla la giustapposizione esclusiva di spirituale e materiale, né di psichico e somatico. «Una sola» — sentenza *Timeo* verso la fine del dialogo — «è la salvezza ($\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$) da[i] mali: non muovere né l’anima senza il corpo, né il corpo senza l’anima» [*Tim.*, 88b5–7; Lavecchia (2007)].

La dialettica che presiede all’articolazione di uno e due è la medesima sottesa ad anima e corpo. La sua comprensione, tuttavia, non può essere veicolata da un approccio teologico. I poeti, infatti, ritenuti i “teologi” ($\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$) del mondo antico, in quanto i primi a fornire una rivelazione intorno al divino mediante varie cosmogonie, muovono da un assunto dogmatico per i filosofi inaccettabile. Platone e Aristotele accusano congiuntamente costoro di mentire laddove dipingono gli dei come invidiosi, attribuendo loro un’intenzione maligna e possessiva [*Resp.*, II, 377d3–383c7; *Metaph.*, I, 2, 982b28–983a11]. La filosofia poggia su un “atto di fede” diametralmente contrario, sulla base del quale il dio viene piuttosto tratteggiato come “buono” ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$). Questo credo desidera ostracizzare ogni credo in senso stretto, ossia la fiducia (*fides*) in una “rivelazione”, in una presunta

verità inaccessibile alla ragione (al *λόγος*), qual è, per esempio, il modo in cui dal nulla è sopraggiunto l'essere, dal caos il cosmo.

Per un filosofo non esiste sbadiglio insondabile o voragine abissale (*χάος*) che escluda dal senso delle cose. I poeti reputano che al dio competeva un privilegio dal quale l'uomo, a causa della sua natura servile, è escluso. Ma quel che la filosofia mette in dubbio, accollandosi ben presto accuse di empietà e tracotanza (a partire da Socrate), è precisamente questo iato invalicabile tra umano e divino. Gli dei non sono invidiosi, gelosi di un patrimonio di sapere che una fosca “notte primordiale” (di orfica memoria) impedisce ai mortali di scorgere. L'origine del mondo non è confinata in una preistoria tenebrosa e immemorabile, ma è già sempre qui che si mostra.

«Trovare il costruttore (*ποιητήν*) e il padre (*πατέρα*) di quest'universo» — osserva timoroso Timeo, in apertura del suo discorso — «è proprio un'impresa, e dopo che lo si è trovato, è impossibile comunicarlo a tutti» [*Tim.*, 28c3–5]. La difficoltà nasce dal possibile fraintendimento che il ricorso al mito può causare. Il racconto del *Timeo* non ha nulla a che vedere con la *Teogonia* esiodea, né con le cosmologie di Omero o Ferecide. I poeti–teologi sono del resto considerati, sin dall'inizio dell'opera, come i soggetti meno idonei (accanto ai sofisti) a condurre la discussione intorno alla materia fisica, proprio perché, esercitando una mimesi che non guarda al *μᾶθημα*, disconoscono il significato autentico della “creazione” [Ivi, 19d3–e8]. Costoro non solo non colgono l'idea, ma anche quel «μέγιστον μάθημα» [*Resp.*, VI, 505a1] denominato “bene”, da cui ne va dell'essere buono della divinità.

L'unica caratterizzazione che del resto Platone offre dell'essere buono (*ἀγαθός*) si trova specificamente nel *Timeo*, dove il demiurgo è detto *ἀγαθός* in quanto «privo d'invidia», *ἄφθονος* [*Tim.*, 29e2]. Questa considerazione non avvala alcun giudizio di valore, né una valutazione di ordine morale. Piuttosto, il senso di quest'affermazione è spregiudicatamente ontologico: dall'assenza d'invidia consegue, infatti, la generazione del cosmo [Motte 1997; Brisson 2000; Lavecchia 2015: 31–34]. Al principio di tutte le cose non va ascritta gelosia nella misura in cui esso non rimane appartato su un olimpo trascendente, custode di un vaso pieno di delizie, inaccessibili ai mortali. Egli, al contrario, si comunica; il suo essere consiste anzi nel comunicarsi stesso. Con la terminologia scolastica, pur assumendola in senso verbale e non sostantivo, si potrebbe arguire che il bene è *actus essendi*, quell'evento la cui l'essenza è costituita dall'attività stessa. Nel demiurgo essere e apparire si co–appartengono, così forma e contenuto: come il suo essere non è altro che il donarsi, il manifestarsi, pena l'essere invidioso, così l'oggetto della sua operazione coincide con la sua medesima forma, e cioè col “formare”. Un formare che pure non si rivolge a una materia estesa ed esterna, verosimilmente informe.

L'acquisizione decisiva che consente di neutralizzare ogni interpretazione dualistica del *Timeo* risiede in un'affermazione fondamentale dell'omonimo astronomo, spesso rimasta invista: il demiurgo guarda soltanto a sé, volendo «che tutte le cose [siano] secondo potenza (κατὰ δύναμιν) simili a lui» [*Tim.*, 29e3]. Ciò significa che il gesto creativo si applica a se stesso, in quanto *opus* autotelico e non *labor* eterodiretto. L'autofinalità determina l'assoluta libertà che caratterizza questo gioco divino, al di là di ogni paradigma prometeico–antropomorfo, figlio del dualismo ilemorfo impostosi con Aristotele, col quale si riduce la poiesi a imposizione di una forma su una materia data. Timeo osserva semplicemente che il demiurgo «volle (ἐβούληθη)» [*Ibid.*] che le cose replicassero la sua potenza, il suo essere buono. Poiché non desidera altro che sé, la volontà ascrittagli non inscena dunque il dramma dell'asina di Buridano, giacché “volere” qui non è sinonimo di “arbitrio” o di “deliberazione” intorno a un corno di scelte, ma significa *dire di sì alla vita*. Da Schelling a Nietzsche si conclude che «il volere è l'essere originario (Wollen ist Urseyn)» [*Philosophische Untersuchungen*, p. 91] nell'accezione già qui indicata da Platone: non un volere intenzionale o soggettivo, ma una spontaneità incondizionata, indivisibile in moventi psicologici, e per questo unitaria.

L'unità di ogni vivente va allora ricondotta alla libertà con cui ciascuno di essi si manifesta. “Buona” è la singolarità di ogni cosa, il fatto, cioè, che essa si dia e non che sia nulla, sicché ogni singola cosa, per il fatto stesso che si dà, è bene, anche il capello, il fango e lo sporco su cui Socrate nel *Parmenide* mostrava alcune riserve. “Tutto è bene” suona un panglossismo, l'inascoltabile sentenza della più indecorosa delle teodicee, imbevuta di un ottimismo metafisico oggi intollerabile. Eppure il bene di cui parlano i filosofi è al di là del bene e del male morali («ἀμήχανον» [*Resp.*, VI, 509a6]), non un principio che qualifica l'essere invocando una connotazione assiologica. L'effetto sortito da questa frase è, all'esatto opposto, la trasvalutazione di ogni valore. In questa prospettiva, infatti, un “due” che ostacoli l'uno, o un peccato originale che contaminino una purezza immacolata non ha cittadinanza.

Comprendere la “bontà della creazione” in un'ottica spregiudicatamente teoretica e non teologica non per questo conduce all'estinzione del due in favore di un monismo indifferenziato. Risalire a quel momento naturale della natura in cui essere e pensiero, come insegna Parmenide, si co–implicano, *costringe* a riconoscere come la diade, lungi dal contrastare l'operato della monade, non sia altro che il suo accadere. L'autoriflessione compiuta dal demiurgo, indice dell'autofinalità della vita, si presenta, infatti, come volitiva perché il pensiero di pensiero (la νόησις νόησεως) non è a sua volta un pensiero condensabile in un'essenza teorematologica, ma è già una realtà, e precisamente un'attività, una ἐνέργεια. A differenza di quanto concluderà Aristotele, l'essere di quest'atto non è tuttavia immateriale, ma è l'atto stesso della materializzazione.

Nel momento in cui il demiurgo guarda a se stesso, con l'intento di replicare la propria dote non invidiosa, si sdoppia, si moltiplica, rendendosi *materia* di un'operazione. Dall'uno derivano necessariamente i molti in virtù della natura stessa dell'uno: questa conseguenza è appunto *necessaria*. Del resto, affinché l'uno possa essere, occorre affiancargli la copula, finendo così per ammettere due realtà. Nel *Parmenide* Platone richiama l'Eleate in prima persona per portare a compimento l'entimema inaugurato dalla sua ipotesi: se l'uno è, allora l'uno è due.

Nel *Timeo*, l'articolazione di monade e diade è mediata da una causa necessitante (ἀνάγκη), priva di connotazione religiosa o morale [Brisson 1998³: 467–513]. Il passaggio da uno a due non inscena, in altri termini, la contrapposizione di bene e male, ma si dice "necessario" alla luce della natura dell'uno-bene, il quale *non può*, per sua stessa definizione, rimanere in sé, laddove il prefisso "ἀνά" contenuto in "ἀγαθόν" designa un'eccedenza. «Il venire dall'uno» — come scriverà parimenti Plotino, ricorrendo al medesimo vocabolo — «è una necessità (ἀνάγκη)» [Enn., V, 4, 2, 38–39]. L'ἀνάγκη non è altro che la difficoltà che il bene ha di vedersi, quell'attrito che costringe l'uno a farsi altro pur di essere. Il due è per così dire l'aporia covata dall'uno, il caos sotteso all'ordine, come il corpo è la resistenza in cui l'anima deve obbligatoriamente fronteggiare per fungere a tutti gli effetti da principio vivificante. La necessità consegue, in fondo, dalla libera volontà del demiurgo: se davvero questi non è invidioso, allora è costretto a donarsi, divenendo altro, pur di realizzare la propria natura. Per essere se stesso, deve in altri termini liberarsi di sé [Ivi, VI, 8, 2I, 30–34]. Ciò significa, in definitiva, che *la differenza è la vita dell'identità*, come *i molti sono l'accadere dell'uno*.

Al bene è quindi consustanziale un movimento *coretico*, giacché l'uno fa spazio ad altro, è lo spazializzare stesso, l'aver luogo della molteplicità. Alla luce di questa dialettica, la diade, da Aristotele etichettata come principio "materiale", non manifesta, dunque, una consistenza privativa come la ὕλη dello Stagirita. La χώρα non riveste neppure il ruolo di sostrato, consistendo, piuttosto, nella computazione di antitesi diversificanti, da cui consegue il tratto materiale e tangibile degli enti. Si tratta di una «matrice (ἐχμαγεῖον)» [Tim., 50c2; Metaph., I, 6, 988a1; Schulz 1966], ossia di un operatore differenziale in grado di elaborare combinazioni infinite. L'indeterminatezza che Platone ascrive alla χώρα non deriva allora da uno statuto verosimilmente inessenziale e prossimo al nulla, bensì dal suo essere principio di moltiplicazione, una potenza (δύναμις) espansiva, «nutrice (τιθήνην) di ogni generazione» [Tim., 49a6]. Come l'uno accade nel due, così, dunque, la forma non è altrove che nel suo materializzarsi. Sicché le idee, non solo trasformano la realtà, ma sono letteralmente la materia di cui è composto il cosmo.

6. La geometria della vita. Metabolismo, natura e filosofia

La bontà della creazione può essere correttamente intesa, secondo Platone, da una peculiare angolazione geometrica.

Nel libro *X Leggi*, discutendo dei vari tipi di movimento, s'incontra un passo alquanto oscuro in cui l'Ateniese, cercando di esplicitare le modalità sottese alla generazione dei viventi, si appella a un'allegoria geometrica, che con tutta probabilità rimanda al processo di generazione delle grandezze geometriche e dei numeri eidetici. Rispetto agli altri fenomeni cinetici, l'ontogenesi si verifica in assenza di una «καθ'εστῆχυσ ἰαξις», di una «struttura precostituita» [*Leg.*, X, 893e7]: «è chiaro che ciò avviene ogni volta che un principio (ἀρχή) accrescendosi (λαμβάνουσα αὐξήν) giunga al secondo cambiamento (δευτέραν μετάβασιν) e da questo a quello successivo e arrivato fino a tre cambiamenti (τριων) divenga percettibile (ἔλθοῦσα αἴσθησιν) per coloro i quali sono dotati di sensibilità» [Ivi, X, 894a1–5]. Sulla base di quest'ipotesi, ogni ente viene all'essere grazie a un accrescimento, o meglio, attraverso il progressivo *potenziamento* di una condizione iniziale (ἀρχή), che certo non potrà definirsi uno "stato" o una "condizione" precisa in quanto priva di una ἰαξις formata. «Tutto dunque nasce mutando (μεταβάλλον μὲν γίγνεται πᾶν)» [Ivi, X, 894a5–6] — conclude l'Ateniese —, dove il cambiamento, il μεταβάλλειν, non s'identifica nell'alterazione di una cosa determinata, bensì nel puro differire, nel variare innescato dall'elevamento a potenza (x^2 , x^3).

La dinamica generativa qui esposta ricalca da vicino la dialettica di monade e diade desumibile da un'adeguata esegesi del *Timeo*. Se l'uno, infatti, non è altro che l'accadere dei molti, esso non disporrà di un'ipoteca sostantiva. In conformità alla nota locuzione della *Repubblica*, l'uno–bene è una potenza (δύναμις) «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» [*Resp.*, VI, 509b8], una potenza, cioè, non invidiosa, sprovvista di uno "stato" (οὐσία) o di un "patrimonio" (οὐσία) identitario. Secondo l'analogia col sole, l'ἄγαθόν è solo perché irradia ed effonde, solo perché, in altri termini, si moltiplica, alterizzandosi in infinite forme. È pura effusività, trascendimento costante di qualunque condizione determinata [Lavecchia 2010²].

Come il principio di mutamento privo di struttura definita evocato nelle *Leggi*, l'uno non consiste in una generalità sovraordinata da cui discendono, come progressive specificazioni, le varie individualità. In questa prospettiva non si darebbe in fondo generazione, bensì solo alterazione dell'ipostasi di partenza. L'approccio geometrico non intende esplicitamente risalire a un punto fisso, o a una presunta origine incorrotta, da cui dedurre l'intera realtà, giacché un'unità statica e monodimensionale non si trova mai. Essa equivarrebbe a un uno autistico e "invidioso", un uno che, come svela la prima serie deduttiva del *Parmenide*, coinciderebbe col nulla [*Parm.*, 137c4–142a8].

Un’importante testimonianza aristotelica corrobora questa tesi: «Platone contestava l’esistenza di questo genere di enti [i punti], pensando che si trattasse di una pura nozione geometrica (γεωμετρικὴ δόγματι): egli chiamava i punti “principio della linea” (ἀρχὴν γραμμῆς), e spesso usava anche l’espressione “linee indivisibili” (ἀτόμους γραμμάς)» [Metaph., I, 9, 992a20–23]. Un uno autosussistente e sostanziale, alla stregua del punto, non è se non un dogma, un’astrazione introdotta ingenuamente in campo geometrico. Ciò che Platone contesta, in altri termini, è l’idea «di punto come minimo statico, come parte costituente di una linea o di un volume» [Zellini 2016: 62]. Piuttosto, il punto–uno, esattamente come il demiurgo del *Timeo*, è pura potenza, principio generatore della linea, cioè *continuum*. Con tutta probabilità, Platone conìò l’espressione “linee indivisibili (ἄτομοι γραμμαί)” indicando l’impossibile riduzione della continuità a indivisibili discreti e immobili. “Linea indivisibile” implica dunque il fatto che la linea non sia divisibile se non in altre linee soltanto [Taylor 1966: 781–782].

Questa nozione dinamica di “punto”, poi coltivata in seno a un certo platonismo, condurrà non a caso a trattare della linea come “flusso” (ῥύσις) di un punto [Ivi: 505–506]. A ben vedere, il demiurgo incarna precisamente l’evento di una flussione o di un’espansione: è lo scorrere ininterrotto di una potenza “senza struttura” (insostanziale), la quale accresce se stessa, moltiplicandosi, dove al crescere delle cifre (2, 3, 4), come s’illustra nelle *Leggi*, corrisponde la dilatazione nello spazio, e perciò l’incremento dimensionale (lunghezza, larghezza, profondità). La natura, per Platone, parla quindi il linguaggio matematico non perché poggi, come sembrerà dal cartesianesimo in avanti, su un’ossatura assiomatica già sempre data. La matematica filosofica, praticata in Accademia, non si occupa di sommare o computare unità, bensì della generazione dei numeri. Se *φύσις* non indica altro che il rigoglio di forme, le serie progressive di cifre e, parallelamente, quelle di superfici e solidi illustrano la potenza generativa della natura, o sono, per meglio dire, la natura stessa. Nell’*Epinomide*, la connessione tra matematica e *φύσις* è istituita in maniera lampante, proprio alla luce della *δύναμις* estensiva e generativa dei numeri: «ora, lo studio primario e più importante è quello dei numeri in se stessi, non dei numeri incorporati, ma di ogni possibile generazione e potenzialità (*δυνάμεως*) di crescita [con elevazioni al quadrato e al cubo] del pari e del dispari, e dell’effetto che ciò ha nei riguardi della natura (*φύσις*) delle cose» [Epin., 990c; Zellini 2016: 77].

Ma quando avviene questa crescita? In che frangente l’uno si sdoppia, e il demiurgo crea? Stando all’affermazione delle *Leggi*, secondo cui «tutto nasce mutando», la genesi si colloca nella soglia in cui occorre la *μεταβολή*. Se si guarda al *Parmenide*, tuttavia, il mutamento dell’uno nel due non accade propriamente mai, giacché si situa nell’istante (*ἐξ αἰφνης*) [Lavecchia 2012], il quale non risiede «in nessun tempo (*ἐν χρόνῳ οὐδενί*)» [Parm.,

156e1]». L'ἔξ ἀίφνης è quel lasso anacronico impalpabile che sconquassa ogni scansione cronologica nella misura in cui passato e futuro, o i correlati dispositivi di ritenzione e protenzione, sono a questo posteriori, in quanto generati come due sue ramificazioni divergenti, e pertanto non possono delimitarne la durata. Ciò che rimane esterno a ogni successione temporale è il suo stesso “succedere”. L'istante denota allora l'*accadere stesso* del tempo, un evento che è eterno, è l'eternità stessa. Il passaggio dell'uno nel due non passa quindi mai perché non finisce mai di passare. La potenza del demiurgo è già sempre in atto, non inizia e non finisce, così come la linea indivisibile, pur discretizzandosi in superfici e solidi, non si spezza mai.

La *Lettera VII* aggiunge un'ulteriore specificazione intorno all'ἔξ ἀίφνης, tematizzando l'improvviso come la soglia in cui si afferra il senso autentico del filosofare: «soltanto dopo una lunga frequentazione e convivenza (συνουσία) con la cosa stessa (τὸ πρ ἄγμα αὐτὸ) essa si manifesta nell'anima come la luce che subitamente (ἔξ ἀίφνης) si accende da una scintilla di fuoco, la quale si nutre da sempre di se stessa» [*Ep. VII*, 341c5–d2]. Ciò di cui fa esperienza il filosofo è il nascimento (φύσις) di qualcosa, ancorché ciò che sorge vi sia in realtà da sempre. Quel che si mostra è l'eternità di una ragione appassionata, l'immortalità di una passione ragionata. Ché la filosofia è precisamente un'intuizione vivente, un'esperienza metabolica in cui l'uno sconfinava infinitamente nel due, la ragione nella passione, il pensiero nell'essere. In un certo frangente, in quel “punto” che non viene mai meno, «εἶ ὁ πεφουχότος εἶ ὁ πεφουχότι» [Ivi, 343e2], la buona natura si rivela alla buona natura, la teoria si dimostra lo stesso della natura, giacché teorizzare non è altro che vivere. Che si muova da un tesoro trovato accidentalmente sotto un albero, o da qualcosa di apparentemente più serio, poco importa. Alla fine non si è meno eterni di quanto lo si fosse all'inizio.

Riferimenti bibliografici

Letteratura primaria

ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*; tr. it. a cura di Migliori M. e Palpacelli L., Bompiani, Milano 2013².

———, *Metafisica*; tr. it. a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2014¹².

FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*; tr. it. Bertani M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981–1982)*, Feltrinelli, Milano 2016².

HEIDEGGER M., *Einführung in die Metaphysik*; tr. it. Masi G., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.

- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*; tr. it. Gentile G. e Lombardo–Radice G., riv. da Mathieu V., *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma–Bari 2005.
- NIETZSCHE F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*; tr. it. F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in Colli G. e Montinari M. (a cura di), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1984.
- PLATONE, *Fedone*; tr. it. a cura di Tagliapietra A., Feltrinelli, Milano 2011⁷.
- , *Fedro*; tr. it. Velardi R., Rizzoli, Milano 2010³.
- , *Filebo*; tr. it. Migliori M., Bompiani, Milano 2011³.
- , *Leggi*; tr. it. Ferrari F. e Poli S., Rizzoli, Milano 2015³.
- , *Lettere*; tr. it. Innocenti P., Rizzoli, Milano 2008⁷.
- , *Parmenide*; tr. it. a cura di Ferrari F., Rizzoli, Milano 2007².
- , *Repubblica*; tr. it. a cura di Vegetti M., Rizzoli, Milano 2010³.
- , *Simposio*; tr. it. Ferrari F., Rizzoli, Milano 2013²⁵.
- , *Sofista*; tr. it. a cura di Centrone B., Einaudi, Torino 2008.
- , *Teeteto*; tr. it. a cura di Ferrari F., Rizzoli, Milano 2011.
- , *Timeo*; tr. it. a cura di Fronterotta F., Rizzoli, Milano 2014⁴.
- , *Enneadi*; tr. it. Radice R., Mondadori, Milano 2012⁴.
- POPPER K.R., *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato* (vol. I); tr. it. a cura di Antiseri D., *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario* (vol. I), Armando Editore, Roma 2003².
- SCHELLING F.W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*; tr. it. Drago Del Boca S., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in Pareyson L. (a cura di), *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990.
- SPINOZA B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*; tr. it. a cura di Cristofolini P., *Etica*, Edizioni ETS, Pisa 2010.

Letteratura secondaria

- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotéli-cienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1972.
- BENITEZ E.E., *The Good or The Demiurge: Causation and The Unity of The Good in Plato*, «Apeiron», 28 (1995), pp. 113–140.
- BRISSON L., *La notion de phthónos chez Platon*, in *Id., Lectures de Platon*, Vrin, Paris 2000, pp. 219–234.

- , *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 1998³.
- DIÈS A., *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Vrin, Paris 1932.
- DONINI P., *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 57 (2002), n. 2, pp. 181–199.
- , *Il Timeo: unità del dialogo, verosimiglianza del discorso*, in «Elenchos», 9 (1988), pp. 3–52.
- , *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007.
- FERRARI F., *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel Timeo*, in Natali C., Maso S. (a cura di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Hakkert, Amsterdam 2003, pp. 83–96.
- , *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel 'Timeo'*, in Napolitano Valditara L.M. (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 147–172.
- FREDE M., PATZIG G., *Aristoteles Metaphysik Z*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), München 1988.
- FRONTEROTTA F., *Methexis. La teoria delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001.
- GRANT I.H., *Philosophies of Nature after Schelling*; tr. it. a cura di Corriero E.C., *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.
- HOFFMANN E., *Das Problem des Gegensatzes*, in *Platon*, Artemis Verlag, Zürich 1950, pp. 88–98; tr. it. D'Acunto G., *Il problema dell'opposizione*, in *Id.* (a cura di), *Antitesi e partecipazione in Platone*, Edizioni Studium, Roma 2010, pp. 67–76.
- HOFFMANN E., *Methexis und Metaxy bei Platon*, in «Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen», sez. «Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin», 1923 (45), pp. 48–70; tr. it. a cura di D'Acunto G., *Methexis e Metaxy in Platone*, in *Id.* (a cura di), *Antitesi e partecipazione in Platone*, Edizioni Studium, Roma 2010, pp. 37–65.
- LAVECCHIA S., *Agatologia del molteplice. Considerazioni sulla Dualità Indeterminata*, in «PEITHO / Examina Antiqua», n. 1, 6 (2015), pp. 59–70.
- , *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti&Vitali, Bergamo 2015.
- , *Istante. L'esperienza dell'Illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano–Udine 2012.
- , *Pelago di fango o divina icona? 'Materia' e 'spirito' nel 'Timeo'*, in Napolitano Valditara L.M. (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 207–244.

- , *Poiesi e cosmopoiesi. Sulle fonti della scrittura filosofia in Platone*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», n. 76 (2016), pp. 171–183.
- , *Una via che conduce al divino. La "homoiosis theo" nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- , *Oltre l'uno ed i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano–Udine 2010².
- MACÉ A., *Platon, philosophie de l'agir et du pâtre*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006.
- MELANDRI E., *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata 2014.
- MOTTE A., *De la bonté du démiurge (Platon, "Timée", 29d 6– e 4)*, «Revue de Philosophie Ancienne», 15, n. 1 (1997), pp. 3–13.
- MYRES J.L., *The Background of Greek Science*, in *The University of California Chronicle*, 16, n. 4 (1914), pp. 369–429.
- PERL E.D., *The Demiurge and the Forms: A Return to the ancient Interpretation of Plato's 'Timaeus'*, «Ancient Philosophy», n. 18 (1998), pp. 81–92.
- SCHULZ D.J., *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bouvier, Bonn 1966.
- SINI C., *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, CUEM, Milano 2001.
- TAYLOR A.E., *Plato: The Man and His Work*, World Publishing Company, Cleveland 1966.
- ZELLINI P., *La matematica degli dei e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, Milano 2016.

Between Nature and Ethics

Genealogy and Limits of Husserl's Notion of Vocation

CLAUDIO TARDITI*

ABSTRACT: This paper aims at providing with a discriminating discussion of Husserl's account of vocation from the perspective of his phenomenological axiology. In particular, I will deal with the relation between vocation and natural life. My core thesis is that the transcendental structure of vocation tends to "flow into" natural life, namely into the empirical world. Consistently with a number of claims in the *Crisis of the European Sciences*, I will argue that the phenomenon of "flowing" (*Einströmen*) of transcendental subjectivity in natural life is particularly observable in the domain of ethics. After a reconstruction of Husserl's lectures on ethics (1914 and 1920-'24), I will emphasize how the concept of absolute ought develops into the notion of vocation throughout the 20s, together with Husserl's interests in genetic phenomenology. In the final section I focus on the relation between vocation and the individual's empirical life with its temporal and intersubjective structures.

KEY-WORDS: Vocation, Phenomenology, Axiology, Value, Transcendental, Empirical.

Although an extended literature is available on the concept of vocation from a historical, sociological, and theological viewpoint,¹ the philosophical inspections of this issue are not copious. This paper intends to fill (at least partially) this gap, through the discussion of Husserl's account of vocation from the perspective of his phenomenological axiology. In particular, I will deal with the relation between vocation and natural life, an issue Husserl never approached extensively nor in his published works neither in his manuscripts. My aim is to demonstrate that the transcendental structure

* Università degli Studi di Torino; claudio.tarditi@unito.it.

I. Cf. GARBER 2014.

of vocation tends to “flow into” natural life, namely into the empirical world. In other words, in line with a number of claims (often neglected) in the *Crisis of the European Sciences*,² I will argue that the phenomenon of “flowing” (*Einströmen*) of transcendental subjectivity in natural life is particularly observable in the domain of ethics.

Following M. Robert’s suggestion (2009), one could distinguish four meanings of the concept of vocation. Indeed, vocation may be understood as: *a)* a *divine command*, namely a person–relative command from God; *b)* a *natural order*, that is a call to be part of a divinely–ordained social structure; *c)* a *self–actualization* of a divinely–given personal essence; *d)* an *election*, namely the call to belong to a chosen community. As is self–evident, the former three options clearly refer to a theological meaning of vocation: as a means of exemplifying, let us remind of S. Kierkegaard and M. Scheler.³ By contrast, the latter reveals a meaning of vocation fully independent from any reference to religion. For instance, in his *Critic of Practical Reason* Kant uses the word “vocation” (*Beruf*) in order to clarify the notion of the endless ethical progress leading to a perfect accordance between the individual’s will and the moral law. More precisely, the moral law calls each rational being to carry on his/her moral strain *as if* it would be a vocation from God.⁴ Accordingly, from Kant’s perspective, vocation is a call to belong to a rational community made of all rational beings committed to their infinite ethical strain to attain the moral law.

As I shall demonstrate, in his late writings on ethics Husserl often describes the individual’s process of decision making as grounded in a *vocation*,⁵ namely a call to belong to a «personality of a higher order» (Husserl 1970: 188). Accordingly, it develops a theory of vocation from a strictly ethical standpoint, without any direct connection to theology. Indeed, in Husserl’s view, vocation is the way through which the categorical imperative gives itself to each subjectivity. In other words, Husserl maintains that, when opting for an action, the individual feels to be called by an absolute ought which orients his/her choice among many possible actions. This means that, for Husserl, such an affective experience (*Wertnehmung*)⁶ of being attracted by a certain realm of values plays a decisive role in our practical life. For instance, one may be called by the values of philosophy, law, music, painting, etc. and, accordingly, accept them as the main scope of his/her life. In other terms, in our natural life we are committed to the realm of

2. Cf. HUSSERL 1970: 113.

3. Cf. KIERKEGAARD 1986; SCHELER 2010.

4. Cf. KANT 2015, book 2, chapter 2, section 35.

5. Cf. HUSSERL 1989: 118.

6. Cf. HUSSERL 1988.

values we love. More radically, in Husserl's view, it is only when we follow our vocation for a given realm of values that we are living the best possible life. Vocation provides our life with a rational goal, to the extent that, by developing decisions and convictions in line with it, we realize our own subjectivity as oriented towards our personal *telos* (ibid.).

Although this notion is highly useful in order to grasp Husserl's account of the absolute ought, it reveals some difficulties that deserve to be accurately discussed.⁷ Notably, how is the relation between vocation and natural life to be conceived? One can divide this question as follows: *a*) How is the relation between vocation and the categorical imperative to be properly understood? *b*) May the vocation change throughout the individual's life and, if so, does vocation lose its absoluteness? *c*) How do the different vocations get along with each other within a certain community? With this aim, I will address the question of whether and how the phenomenological notion of vocation should be modified vis-à-vis the natural (intuitive, pre-scientific) structure of human experience.

My interpretive hypothesis is that the absoluteness of vocation is strictly intertwined with the ego's empirical life and its temporal and intersubjective structure. In other words, I will demonstrate that, rather than being an *extensive* notion (vocation is absolute insofar as it lasts forever), the vocation's absoluteness is to be understood as an *intensive* concept (vocation is absolute since it calls as an obligation). This means that the vocation's absoluteness has nothing to do with its temporal duration; rather, what distinguishes vocation is its unconditionedness, regardless of whether its duration consists in a given temporal range or the whole individual's life. As a result, vocation works as an absolute ought despite its possible changes over the ego's natural life.

1. Structure and Limits of Husserl's early Axiology

Husserl's interest in ethics is doubtless connected with Franz Brentano's lectures on practical philosophy from 1876 to 1894 (Brentano 2009 and 2009a). As is well known, in these lectures Brentano aims at providing an account of ethics able to include subjective feelings and desires without falling into subjectivism. His core argument is that the highest end of an action «consists in the best of what is attainable» (Brentano 2009a: 84). Brentano maintains that, although judgments of goodness are not based upon perceptions and, accordingly, cannot be immediately evident, we are able to make a judgment whether an action is right or wrong. This view

7. Cf. LOIDOLT, CROWELL, MELLE 2002 and PEUCKER 2008: 307–325.

depends on Brentano's belief that there are feelings deriving from instinct which are subordinate to a «higher class of emotional activities» (Brentano 2009a: 91). According to Brentano, such a higher class of feelings, common to all human beings, can be identified with the fact of being worthy of love rather than being merely considered as providing pleasure (*ibid.*). As a consequence, in Brentano's view, feelings are included in the process of decision making: our feeling love for an object (or action) is the basic condition for evaluating its goodness. Analogously, our feeling preference for an object or action is the basis upon which we judge this object or action to be better than other ones. Moreover, it must be emphasized that Brentano states that the acknowledgement of our feeling toward an object or action implies a certain act of universalization (Brentano 2009a: 93): for instance, when I reject a certain act of violence occurred in particular circumstances, I reject violence in general as well. As a consequence, the recognition of an action as good or bad entails the recognition of this action's concept. Thus, for instance, the experience of being beaten is the empirical condition for recognizing the rightness of the disapproval of violence in general. It goes without saying that this idea strongly inspires Husserl's account of phenomenology, and notably phenomenological ethics, as an eidetic science.

Under Brentano's influence, Husserl accepts the idea that ethics must take into account the role played by feelings in moral life. Furthermore, Husserl's theory of values inherits Brentano's view about a fundamental analogy between the laws of ethics and theoretical reason. In line with Brentano's perspective, Husserl develops his formulation of the highest end of human action as a formal categorical imperative: «Do the best that is attainable» (Husserl 1988: 221). Unlike Kant, Husserl attempts to develop a categorical imperative that takes into consideration the manifold results pragmatically achievable within the limits of a given situation. In a certain sense, Husserl's axiology is based on this project of "naturalization" of the categorical imperative, namely an absolute ought within the limits of a given empirical situation. Husserl's basic idea is that the best action must be a practicable one: to say it differently, a lesser achievement is better than a best failure. What is at stake in this ethical framework is the dependence of good actions on an evaluative process, through which each individual weighs different practical possibilities in order to choose the one that shows the best value and feasibility at the same time. According to Husserl, such a process consists of three steps: *a*) firstly, one desires certain practical possibilities; *b*) secondly, one becomes aware of all the practical possibilities within a given situation; *c*) lastly, one chooses the practical possibility provided with the best value and feasibility. Clearly, it follows that the process of decision making lays on the individual's capability to put his/her values in hierarchy

in order to identify which is endowed with the highest value. In other terms, for Husserl actions depends on a law of «value absorption of the lesser value by the higher value» (ibid.: 220). The notion of absorption is fundamental in order to determine the hierarchy of values, insofar as the highest value absorbs all the other ones without being absorbed in turn. This means that one good prevails on the multiplicity of achievable goods because of its higher rank of ethical value. To put it differently, when determining the highest good for us, we organize all other goods according to their contribution to the achievement of the highest good. As a consequence, in his lectures from 1897, 1914 (ibid.) and 1920–'24 (Husserl 2004), Husserl seeks to formulate a precise hierarchy of values. In line with his theory of absorption, he puts spiritual values (including values related to art, science, philosophy, etc.) on a higher level than sensual values, insofar as these latter are always in a position of being absorbed by the former. If there are two similar spiritual values, their connection with sensible values provides us with a criterion for the estimation of their rank in order to place them in hierarchy. However, Husserl is aware of the fact that there may be a conflict between two (or more) values: in this case, the categorical imperative allows the individual for determining which good is the worthiest. In other words, formal axiology is the condition for establishing the *a priori* goods internal to each material good.

Whichever experience of values is affective. This means that the feeling toward a thing gives us its value. Nevertheless, such a feeling depends on a cognitive experience, insofar as the thing, before becoming desirable or not, must be recognized as an object of experience. In this sense, the value of the thing is objective because it derives from its intersubjective constitution as an object of purely cognitive experience. It is clear that Husserl attempts to find *a priori* material goods as the content of formal axiology. Material *a priori*, identified by a process of eidetic variation, indicates the conditions for an object of being of a certain type: more precisely, material *a priori*'s function is to eliminate certain possibilities of variation in order to establish objective values. To put it differently, material *a priori* determines the limits of variation of practical possibilities when considering the best good achievable. For the sake of clarity, the best good one can reach in a given situation is not open to all possible actions, since only some of them are compatible with the material *a priori* and some are better than others. For this reason, the best possible option is attainable only through a process of limitation.

As a result, Husserl conceives of phenomenological axiology as performing three main tasks: (i) an accurate description of the intentional acts which constitute the different types of values; (ii) a precise discussion of the process of transformation of values in laws or norms; (iii) an analysis of the application of these laws or norms in social life (Husserl 1988: 138). Thus, from

Husserl's standpoint, phenomenological axiology consists of four main subareas: on the one hand, formal and material axiology focused on the noematic elements of ethical life; on the other hand, formal and material practice devoted to the noetic aspects of ethical life. To say it differently, whereas formal axiology takes into account the laws derived from values and material axiology inspects the laws' content, formal practice deals with the formal determinations of the highest ethical principle, the categorical imperative, and material practice provides values with a content. In so doing, material practice explains the constitution of both ethical subjectivity and community (ibid.: 139). The most relevant difficulty one has to deal with in the proper understanding of Husserl's 1920-'24 lectures is the absence of material axiology and practice, although Husserl himself bestows them a great importance in the framework of his phenomenological approach to ethics.⁸

However, after 1920 Husserl becomes more and more aware of the insufficiency of his account of the categorical imperative (Husserl F I 24: 75a). Indeed, in his lectures on ethics, the imperative seems to be in a neutral position and, analogously, any individual is expected to do the same thing within the limits of what is practically attainable. As a consequence, in this context the individual ends up being bereft of his moral responsibility.⁹ In other words, Husserl admits that, in his 1920-'24 lectures, the best objectively achievable depends on external judgments rather than the individual's will (Husserl B I 21: 61a). Moreover, in my interpretive hypothesis, his version of the categorical imperative does not adequately emphasize the fact that natural life has a decisive function in the process of values' constitution. This means that, although Husserl follows Brentano's claim that feelings play a peculiar role in revealing values, his interpretation of the categorical imperative reduces the importance of the empirical world in order to avoid any variety of subjectivism, with the result of putting the individual in a position of unrealistic neutrality.

As I will demonstrate, the incompleteness of Husserl's account of the categorical imperative in his lectures on formal axiology derives from his static approach to ethics. Indeed, an ethical theory based upon the concept of the best objectively achievable does not take into account the real complexity of the individual's moral life. In other words, Husserl's theory of the categorical imperative only considers the structural features of the process of decision making. By contrast, ethical values are always experienced by means of the empirical context in its natural, historical, intersubjective,

8. Furthermore, it sounds quite strange that Husserl remained silent about Scheler's *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, partially published in 1913 on the *Jahrbuch für Phänomenologie*.

9. Cf. MELLE 1988: XX.

and cultural aspects. Accordingly, phenomenological axiology should provide an in-depth explanation of the passive emergence of moral feelings throughout the flowing of the intuitive (pre-scientific) experience of the natural/empirical world. More precisely, axiology does not deal only with the intentional activity of values' constitution; rather, it must inspect the passive genesis of the primordial conditions of values' arising as well. In this way, axiology would be in a position of describing the development of values' constitution throughout the history of a given community. As emphasized by Husserl himself in *The Crisis of European Sciences*, the inquiry into axiology needs a systematic analysis of both the life-world of a certain culture and the constitution of personhood and community. Nevertheless, it must be noted at this point that the notion of *Lebenswelt* cannot be merely reduced to a cultural or sociological structure.¹⁰ Rather, it consists of the multiplicity of the possible modes of givenness of the world for a possible subjectivity (Husserl 1970, 127). Accordingly, the life-world cannot be inhabited by any empirical subject, with a certain language, gender, history, etc. This means that Husserl does not think that the systems of values arise directly from the life-world, which remains a transcendental notion. Rather, values appear precisely in the process of "flowing" of the life-world into the empirical world of a given community. More precisely, the flowing of transcendental into the natural world is the condition of possibility of a phenomenological axiology. Far from being a merely passive contemplation of the system of values of a certain culture, this approach asks for a reconsideration of the natural and transcendental dimensions of values: thought, affectivity, and action.

2. From Static to Genetic Axiology

As is well known, throughout the 1920s Husserl substantially reshapes his account of the relation between transcendental subjectivity and natural world. Indeed, genetic method (Husserl 2001) leads him to reassess the interaction between natural and transcendental life, in order to show how these two realms are much more interconnected than Husserl himself seems to suggest, for instance, in *Ideas I*. In a series of manuscripts from 1917-'18, known as the *Bernaer Manuskripte* (2001a), where he develops (also thanks to E. Stein's accurate work of transcription) his 1904-'05 lectures on time-consciousness at the University of Göttingen (published first in 1928

10. Cf. SCHÜTZ 1982. For a precise reconstruction of the problem of the life-world, see CLAESGES 1972, STRÖKER 1979, GETHMANN 1991, GRATHOFF 1989, SOMMER 1990, BLUMENBERG, 1986 and 2010.

and then as the volume X of the *Husserliana* series),¹¹ Husserl scrutinizes his theory of time through the notion of “individuation”, which largely prepares the reflection on passivity he develops throughout the 20s. Even though Husserl does not address the issue of individuation from an ethical standpoint, it doubtlessly provides us with useful phenomenological tools in order to approach the relation between values and natural world. In this section, I will suggest that formal (static) axiology is to be developed following the genetic approach to transcendental phenomenology.

In the light of these reflections, it becomes clear how the *Bernauer Manuskripte*, in which the problem of individuation is discussed in depth, represent a turning point in Husserl’s phenomenology.¹² From 1917–’18 onwards, the irruption of the genetic method goes at the same pace with Husserl’s awareness of the fact that constitution has to take into account its temporal features. This view is confirmed by the fact that, already in *Ideas I*, Husserl admits that not all constitutions are based upon the ego: this is precisely the case for passive constitutions. This decisive intuition leads Husserl straight to the problem of individuation as a temporal process, as described in the *Bernauer Manuskripte*. From a genetic point of view, it is precisely in this process that the ego originates in its immanence. In other words, the immanent “living–present” is the most originary kind of individuation, composed of a variety of sensible givens unified in sequence.

Consistently with Husserl’s view, my claim is that such a project is to be extended to axiology as well, insofar as the process of sedimentation of pre–scientific experiences, far from including only perceptual ones, involves also the domain of ethical life. More closely, genetic phenomenology makes room for a reconsideration of the individual’s ethical features, insofar as it inspects the process of values’ arising from the natural world. In order to corroborate this view, I will show that, from the late 1920s onwards, Husserl is increasingly convinced that a phenomenological explanation of how the intuitive natural life contributes to the settling of certain systems of values is the condition for an in–depth description of practical life in general. As already explained, as early as 1914 Husserl works on the problem of the structure of the categorical imperative, notably in his 1917 lectures about Fichte’s ideal of humanity (Husserl 1987: 267–292). Also due to the cultural crisis after World War I (during which he lost his son Wolfgang and a number of pupils),¹³ in the well–known 1923–’24 *Kaizo Articles* Husserl argues that ethics, rather than merely establishing the best attainable in a

11. This lecture course from 1904–’05 has not been published in its entirety. Only its third and fourth parts have been published, respectively in Husserl 1980 and 1966 (English transl. 1991).

12. Cf. DE WARREN 2009.

13. Cf. DE WARREN, WONGEHR 2018.

given situation, should provide an inspection of the development of the individual's moral attitude (Husserl 1989: 3–124). As a consequence, Husserl's commitment to the problem of the individual's ethical development leads him to the issue of the relation between subjectivity and the empirical life from which it originates.

Under these premises, how does Husserl's notion of the categorical imperative develop in his late writings? In a manuscript from 1924 (HUSSERL F I 28), Husserl argues that the individual's ought is absolute to the extent that it is only by a total adherence of the will to this ought that the individual is who he/she is. In other words, such an absolute ought provides the individual with his/her value as a human being. According to this manuscript, the absolute ought requires the individual to opt for the best possible life «from now on in all its acts and with its total content of mental processes, that it is my best possible life, my best possible, that means, the best possible that I can live. That ought is a correlate of the will, and indeed of a rational will. The ought is the truth of the will» (ibid.: 199a). To put it more clearly, one could say that, for Husserl, living the best possible life means having no regrets. In this light, Husserl does not abandon the formalism of his early approach to ethics; rather, he strongly reaffirms the relevance of the categorical imperative of doing the best achievable in a given situation. Nevertheless, according to Husserl's genetic phenomenology, such a categorical imperative has a different content for each individual insofar as it depends on the temporal process of sedimentation of habitual convictions and cultural conditionings. In other words, each individual must do the best possible consistently with his/her absolute ought: otherwise, his/her identity would run the risk of losing its inner coherence. It is for this reason that the categorical imperative loses its universality, namely its possibility of being applied identically to all moral situations. Rather, it is to be understood within the realm of the individual's life-world in order to preserve his/her individuality. In this framework, Husserl emphasizes the relevant role played by the categorical imperative in the process of values' arising: more closely, the absolute ought strongly influences the process of decision-making so as to develop all decisions into habits and convictions.

It is precisely in this context that Husserl introduces his idea of the absolute ought as a «vocation» (Husserl 1989: 118). In the next section I will discuss its implications and limits, both on the level of the active ethical decision and the intuitive genesis of values within a given culture.

3. Vocation and the Life–World

It goes without saying that the notion of vocation as a personal *telos* is to be put in connection with Husserl's early account of the categorical imperative. In the light of his late manuscripts on ethics,¹⁴ as well as his meditation on the issue of a rational community,¹⁵ it is clear that the imperative cannot uniquely be based upon the idea of the best practically achievable in a given situation. Rather, the absolute ought strongly depends on the individual's vocation for a realm of values, namely his/her personal aims and projects. Furthermore, in *The Crisis of European Sciences* Husserl explicitly intertwines this issue with the question of the ought of a community (Husserl 1970: 333). This means that the categorical imperative loses its universality if it is not placed within a complex framework of pre-scientific and intuitive coordinates, that is its life–world (Husserl K III 29). As shown in the previous section, the temporal sedimentation of the ego's decisions has an impact on its habits, including its ethical life (Husserl 2001: 227): this means that the entire life of the ego, including its ethical life, owes to time–consciousness its inner consistency. Without Husserl's genetic approach to the problem of time–consciousness, there would be no room for understanding subjectivity, including its ethical aspects, as a process of self–constitution.

Nevertheless, from Husserl's standpoint, ethical norms are not merely subjective and contingent. Although moral values are not timeless and absolutely universal, they come to light as particular features which determine the cultural identity of a given community. As a consequence, if on the one hand ethical decisions are influenced by the realm of values that we inherit from the past, on the other hand we are not imprisoned in these systems of values forever. Rather, we choose by ourselves our vocations, insofar as these latter are not provided by tradition. In this light, the process of decision–making consists of a reflection upon our personal vocation as a manifestation of our own identity in its essential connection with tradition. To put it differently, the vocation for a given realm of values is what makes the ego actually human: our choice for certain values is at the same time a choice for who we are. Accordingly, the process of becoming human is ultimately an ethical process, insofar as vocation sets up for each individual his/her absolute ought. Moreover, vocation is not only essential for the identity of the individual; rather, it is only by means of each individual's commitment that the identity of a certain community is preserved. With this respect, in a manuscript from 1920 Husserl argues that the ethical life of humanity is developed «in the midst of the configurations of manners, of

14. Cf. in particular manuscripts A V 22 (1931).

15. Cf. in particular manuscripts A V 4 (1932) and B III 3 (1931).

law, of the scientific life work, or religion and finally of universal language» (Husserl F I 28: 16a). This means that norms derive from community and contribute to constitute the life–world of posterity, namely the «pre–given spiritual surrounding world» (ibid.) into which the next generations will grow up. Thus, we assume moral norms through passive association insofar as they arise from our life–world: then, it is our responsibility to put these norms into question in order to accept or refuse them. It is precisely in this sense that Husserl argues that «the ethical stands before the individual as an objective, questionless given. And so it remains from generation to generation, although one does not generally realize it, to think about the last ground of legitimacy of the demands stated in the various concrete regulations, and to put them into question, to put them into theoretical themes» (Husserl F I 28: 37b). In this passage, by means of vocation, the deep interaction between the natural “questionless” world and transcendental subjectivity becomes patent.

As a matter of fact, Husserl implicitly introduces a hierarchy of vocations. Indeed, all individual vocations are subject to the universal vocation to rational life. This certainly means that Husserl is deeply convinced that the practice of philosophy fosters the sense of responsibility among the community members, precisely because philosophy allows for the process of critique of traditional values. Nevertheless, this does not mean that the best possible community is a community of philosophers. Rather, provided that in Husserl’s view the main ethical task of reason is a discriminating inspection of the traditional system of values, the ideal of a community of philosophers is not limited to academic scholars in philosophy, but can be extended to all persons committed to the process of critique and renewal of moral values. However, it is worth noting that, at least in principle, this rational activity is open to everybody, provided that they are able to take on the task of reflecting upon their cultural tradition. In other words, if on the one hand it is clear that Husserl does not justify the exclusion of certain peoples from such a project, on the other hand he emphasizes that the basic condition is the ability to make a proper use of reason. The point that remains unclear in Husserl’s manuscripts is whether he believes that all men are capable of thinking correctly or certain peoples (and cultures) make an inappropriate use of rationality. At first glance, it appears to be the case of Eskimos, Indians, and Gypsies, according to a highly controversial

passage of the *Crisis*,¹⁶ often assessed for Eurocentrism and racism.¹⁷ The reason of Husserl's claim is that certain cultures reveal different account of community and temporality with respect to European civilization. As a consequence, there seems to arise a strong tension between Husserl's account of universality, according to which every human being, «no matter how primitive he is» (Husserl 1970: 378), is characterized by rationality, with his idea of the self-enclosed particularity of certain cultures. As insightfully emphasized by D. Moran (2001: 463), Husserl's account of European civilization is to be understood not only in reference to the cultural context (and prejudices) of his time, but also with regard to his project of a phenomenological explanation of the life-world as a ground for a scientific community (Moran 2001: 493). Furthermore, it is only from the standpoint of Husserl's account of the transcendental subjectivity, with its intrinsic commitment to ideality, teleology, and infinity, that his discussion of cultural particularities and his remarks about certain cultural types can be correctly addressed. In this perspective, the notion of vocation does not lose its absoluteness also in consideration of the empirical differences among different cultures.

However, the notion of vocation reveals other difficulties as well. For instance, the relation between vocation and absolute ought is addressed in different ways in Husserl's late manuscripts and in *The Crisis of European Sciences*. Indeed, whereas in a number of manuscripts Husserl conceives of vocation as providing for the individual's identity (Husserl F I 28: 12–15a and 176a), in the *Crisis* he refers to vocation as something the individual can take on or leave depending on the empirical situation (Husserl 1970: 136). On the one hand, vocation establishes each person's absolute ought and realm of values as something all-pervasive. On the other hand, vocation is one among many possible attitudes towards the world: «When we actualize one of our habitual interests and are thus involved in our vocational activity [...], we assume a posture of epoché toward our other life-interests, even though these still exist and are still ours» (ibid.). If this view is perfectly understandable on the level of our everyday practical activities, it becomes much more puzzling with regard to ethics. More precisely, is it possible to put into brackets an absolute ought while performing other activities? Husserl does not address such an issue. In my interpretive hypothesis, it seems that the only possible answer is negative, insofar as the absolute ought

16. «We may ask, "How is the spiritual image of Europe to be characterized?" This does not mean Europe geographically, as it appears on maps, as though European man were to be in this way confined to the circle of those who live together in this territory. In the spiritual sense it is clear that to Europe belong the English dominions, the United States, etc., but not, however, the Eskimos or Indians of the country fairs, or the Gypsies, who are constantly wandering about Europe» (Husserl 1970: 273).

17. Cf. for instance DERRIDA 2003: 154–157, and BERNASCONI, COOK 2003: 13–14.

can be preserved even when vocation is put into brackets. For instance, I can retain my absolute ought based on the vocation for academia's realm of values even when I am playing my guitar. Furthermore, the idea that the absolute ought can be put into brackets is in contrast with Husserl's claim, mentioned above, that the absolute ought operates «from now on in all its acts and with its total content of mental processes» (F I 28: 199a). As a consequence, once an absolute ought has been set up through the individual's choice of a vocation, it cannot be bracketed, although the individual may bracket the vocation for that ought.

A last objection. At first glance, one could think that the major outcome of this account of vocation is that the absolute ought, once chosen, must remain the same «from now on», that is for the entire life. Nevertheless, although Husserl does not discuss this point explicitly, under closer scrutiny the claim that a moral ought is absolute *if and only if* it calls an individual for the entire life is totally inconsistent with the general framework of Husserl's thought. Indeed, given that, on the one hand, all our ethical decisions are influenced by the realm of values rooted in our life-world and, on the other hand, we have the power to modify these systems of values, a static/unmodifiable account of the absolute ought is a nonsense insofar as it excludes that this latter may develop and change throughout life. In other words, the intuitive, intersubjective, historical, and cultural structure of vocation constantly reshapes the process of ethical decision, in a way that the absolute ought keeps its absoluteness despite its transformations throughout the concrete subjective life. As a result, the ought's absoluteness is to be understood as *intensive*, rather than *extensive*. This means that a vocation for a certain realm of values may call me unconditionally (that is, as an absolute ought) throughout a given season of my life and, then, fade off or gradually develop into another vocation. In synthesis, the absolute ought has a temporal feature despite its absoluteness does not derive from temporal duration. Such a peculiar structure is in a position to defend both the absoluteness and the constant flow of the vocation: far from giving itself within a steady structure composed by intentionality and intuitive fulfillment, vocation appears throughout the flow of subjective life, in which nature, time, history, and intersubjectivity are inextricably intertwined.

4. The Ethical Relevance of Intersubjectivity

As shown above, Husserl's notion of vocation allows for an accurate inspection of the process of values' arising from the ego's natural life. Nevertheless, such a process is necessarily intersubjective. In brief, practical life excludes isolation. Rather, it takes place in a world constituted by others and inher-

ited from previous generations. Thus, from an ethical viewpoint, each ego constitutes itself in a life–world of intersubjective values. So doing, the ego becomes a member of a historical community composed by other subjectivities with their personal vocations. To some extent, the ego belongs to a personality of a higher order and, accordingly, is called to the preservation of this communal self. Although the analogy between individual and communal personality is highly problematic, to the extent that a community often gathers together different traditions and oughts, Husserl argues that this personality of a higher order can have a unified will and act as a unity (Husserl 1989: 22). Reciprocally, such a many headed self depends on the individuals of which it consists. In other terms, its members are interconnected so as one’s vocation cannot exclude the vocation of any other. Rather, the individual’s vocation requires that the other follows his/her own vocation. This means that our will influences the other and the others’ will is also our own, as if we live in one another. In this way, all men can contribute to the absolute ought of a community (Husserl F I 24: 128).¹⁸

For the sake of clarity, it is worth emphasizing the strict connection between Husserl’s account of community and the «transcendental theory of experiencing someone else, a transcendental theory of so–called empathy (*Einfühlung*)» (Husserl 1982: 92). As is well known, Husserl introduces this notion in the *Fifth Cartesian Meditation* in order to explain how «within myself, within the limits of my transcendentially reduced pure conscious life, I experience the world (including others) [...] as an intersubjective world, actually there for everyone, accessible in respect of its objects to everyone» (ibid.: 91). Consistently, in the *Fifth Cartesian Meditation* Husserl makes a distinction between the physical body (*Körper*) and the lived–body (*Leib*), namely the originary sphere of consciousness’ «peculiar oneness» (ibid.: 93). Whereas, on the one hand, I can perceive the other’s physical body (as well as my own body), on the other hand, only my lived–body gives itself as a direct presentation for me. Instead, the other’s lived–body is given to me only by means of an act of indirect intentionality, namely an «analogical apperception» (ibid.: 108). In Husserl’s words:

Since, in this nature and this world, my animate organism is the only body that is or can be constituted originally as an animate organism (a functioning organ), the body over there, which is nevertheless apprehended as an animate organism, must have derived this sense by an apperceptive transfer from my animate organism, and done so a manner that excludes an actually direct, and hence primordial, showing of the predicates belonging to an animate organism specifically, a showing of them in perception proper (ibid.: 110–111).

18. Cf. HART 1992: 344.

This means that, following Husserl's argumentation, each transcendental ego constitutes the world in communion with other subjects, whose sphere of pure ownness, therefore, cannot in principle be given in a direct presentation, but rather through an analogical association. Accordingly, although my experience of otherness entails the fact that I cannot have access to the other's very subjectivity, «[...] the only thing I can posit in absolute apodicticity as existing can be a world-experiencing ego only by being in communion with others like himself: a member of a community of monads, which is given orientedly, starting from himself» (ibid.: 139).

Nevertheless, such an account of empathy seems to play uniquely a transcendental role, without any relevance for ethics. More closely, Husserl apparently conceives of empathy merely on a perceptive (or apperceptive) plan, without any further clarification about the fruitfulness of empathy in the practical life of individuals and communities. In my view, it could be demonstrated that Husserl shapes the notion of empathy precisely in order to explain how individuals are essentially interconnected and, by virtue of their intersubjective relation, give rise to a community as a personality of a higher order. Indeed, a number of late writings (published or unpublished manuscripts) provide evidence of Husserl's commitment to an in-depth inspection of the relation between empathy, life-world, and community. For instance, Husserl writes on April 1934: «The main premise of empathy is the comprehension of the other I [...] as "putting in similarity" of myself by an identification of the surrounding primordial worlds. [...] The I as the I of my activity, of my affectivity, of my perceptive possibilities, of my possibilities to instinctively aim at objects of pleasure, practical possibilities, actions» (Husserl 1973: 661). Furthermore, in the last section of the *Fifth Cartesian Meditation*, Husserl clearly attests the importance of empathy for the relation among different cultures: «To me and to those who share in my culture, an alien culture is accessible only by a kind of "experience of someone else", a kind of "empathy", by which we project ourselves into the alien cultural community and its culture» (Husserl 1982: 134–35).

As a result, if one puts into relation Husserl's genetic phenomenology with his analysis of intersubjectivity, it becomes clear that the transcendental ego is to be understood as the effect of the interaction among different life-worlds. More precisely, given that the individual's experience of the world is oriented by the empirical and cultural sedimentations of the community where he/she lives, it follows that temporality and intersubjectivity are the most basic features of his/her life. Moreover, since each culture is essentially interconnected with other cultures, such a relation strongly influences the individual's experience. According to my interpretive hypothesis, what is at stake in the phenomenological approach to ethics is precisely an in-depth description of the genesis of values through the interaction among different

cultures and their own life–world. Only in this way the phenomenological method is in a position to set up an intercultural ethics.

In the last years of his intellectual path, Husserl is committed precisely to this project. Indeed, once clarified the role of empathy as openness to alterity, namely the condition of social interaction, Husserl can address the issue of the relation among different cultures. Despite the others live in different life–worlds from ours, this difference is to be included in a broader framework, within which we all share empathy as an originary relation with them. Although we often do not understand their culture, their beliefs, their vocations, and the social structure of their communities, we cannot but acknowledge that they are subjects like us. Their life–world is precisely what makes them different from us; nevertheless, the simple fact that they have a life–world makes them similar to us. With this regard, Husserl argues: «I cannot understand their relation to this world and [. . .] how this world is for them [. . .]. Yet, I understand them and we understand each other as men. In our basic relation we have a layer that is suitable to this aim» (Husserl 2001: 643).

In conclusion, throughout the theoretical path just sketched, I suggested that the phenomenological notion of vocation plays a decisive function in order to make sense of Husserl's perspective on the relation between natural life in its intersubjectivity, historicity, and community. With this respect, it is worth recalling his reflection on the idea of Europe in the *Crisis of European Sciences*. Following Husserl, European identity is the result of the interaction with other cultures (Husserl 1970: 374), in a sense that the relation to alterity shows that the problem of truth is to be addressed from a teleological perspective. Although, in Husserl's view, such an infinite process plays a peculiar role in universal history, at first glance it seems to give rise to a particular variety of Eurocentrism. Yet, on closer inspection, in the *Crisis of European Sciences* there emerges a different account of Europe, which is in no way geographically connoted. Rather, by virtue of its essential openness to alterity, European identity overcomes the empirical aspects of each local culture, in order to pose the question of the meaning of totality. Thus, Europe has an open identity, insofar as is not characterized by a final view of itself, as demonstrated for instance by the public debate about the redaction of European constitution. Instead, according to Husserl, Europe has always been open to modify its traditions, beliefs, and ways of life. In extreme synthesis, Europe is an *idea*, which strongly resists to any definition: «Thus we refer to Europe not as it is understood geographically, as on a map, as if thereby the group of people who live together in this territory would define European humanity» (Husserl 1970: 273). By contrast, what is at stake is «the philosophical idea which is immanent in the history of Europe (spiritual Europe) or, in other words, the teleology which is

immanent in it» (ibid.). This means that, in Husserl's eyes, even though we live in an extremely conflicting world, we are led by an ideal which manifests itself through the empathic interconnection among individuals. It is precisely within this framework that, from Husserl's perspective, practical life is to be understood as an attempt to become citizen of a rational world. Doing so, European identity is in a position to overcome each local culture. However, it is to be noted that Husserl is perfectly aware that such a process is not necessarily oriented towards a moral improvement. Indeed, as the XIXth century history clearly demonstrates, we constantly run the risk of repudiating our empathic relation with the others, falling into violence and barbarism.

As demonstrated, Husserl's genetic phenomenology shows how each individual constitutes his/her subjectivity through a passive process of sedimentation of natural life, history, culture, and values in his/her life-world. Since this process, which plays a decisive role in the individual's practical life, is necessarily intersubjective, it follows that ethics has to deal with the issues of value-constitution and the foundation of a community. In other words, what is primarily at stake in Husserl's axiology is a phenomenological description of the teleological process by which different personal ought gather together in a community as a personality of a higher order and, analogically, different cultures are synthesized in a rational entity of a higher order, for instance European rationality. To put it briefly: Husserl's Eurocentrism consists in this, that those cultures which undertake the European teleological task of a rational life open to other cultures are to be included in European spirit, whereas those who refuse it are definitely out. It is precisely from this perspective that, in conclusion of the Vienna lecture *Philosophy and the Crisis of European Humanity*, Husserl argues:

There are only two escapes from the crisis of European existence: the downfall of Europe in its estrangement from its own rational sense of life, its fall into hostility toward the spirit and into barbarity; or the rebirth of Europe from the spirit of philosophy through a heroism of reason that overcomes naturalism once and for all. Europe's greatest danger is weariness. If we struggle against this greatest of all dangers as "good Europeans" with the sort of courage that does not fear even an infinite struggle, then out of the destructive blaze of lack of faith, the smoldering fire of despair over the West's mission for humanity, the ashes of great weariness, will rise up the phoenix of a new life-inwardness and spiritualization as the pledge of a great and distant future for man: for the spirit alone is immortal (Husserl 1970: 299).

References

- BERNASCONI R., COOK S. (eds.). 2003. *Race and Racism in Continental Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- BLUMENBERG H. 1986. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/M.: Surkamp.
- 2010. *Theorie der Lebenswelt*. Frankfurt/M.: Surkamp.
- BORRÀS J.S. 2010. *The Ethics of Husserl's Phenomenology. Responsibility and Ethical Life*. New York: Continuum Studies in Continental Philosophy.
- BRENTANO F. 2009. *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*. Translated by R.M. Chisholm and E.H. Schneewind. New York: Routledge.
- 2009a. *The Foundation and Construction of Ethics*. Translated by E.H. Schneewind. New York: Routledge.
- CLAESGES U. 1972. *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*. U. Claesges, K. Held (eds.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Den Haag: Nijhoff, 85–101.
- DE WARREN N., VONGEHR, T. 2018. *Philosophers at the Front. Phenomenology and the First World War*. Leuven: Leuven University Press.
- , 2009. *Husserl and the Promise of Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DERRIDA J. *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, trans. Marian Hobson (University of Chicago Press, 2003).
- DONOHUE J. 2004. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*. New York: Humanity Book.
- GARBER S. 2014. *Visions of Vocation. Common Grace for the common Good*. Madison: InterVarsity Press.
- GETHMANN C.F. (ed.) 1991. *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: Bouvier.
- GRATHOFF R. 1989. *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*. Frankfurt/M.: Surkamp.
- HART J. 1992. *Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- HUSSERL E. 1966. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* (Husserliana X, ed. R. Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff).
- , 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Translated by D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- , 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana XV, 3. The Hague: Nijhoff.
- , 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1895–1925)* (Husserliana XXIII, ed. E. Marbach, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers).

- , 1982. *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Translated by D. Cairns. The Hague: Nijhoff.
- , 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Husserliana XXV. Dordrecht: Nijhoff.
- , 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–'14*, Husserliana XXVIII. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- , 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana XXVII. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- , 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Translated by J.B. Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- , 2001. *Analyses concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Translated by A.J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- , 2001a. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein 1917/18*, Husserliana XXXIII. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- , 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Husserliana XXXVII. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- KANT I. 2015. *Critic of Practical Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIERKEGAARD S. 1986. *Fear and Trembling*. London: Penguin.
- LOIDOLT S., CROWELL S., MELLE U. 2002. "From Reason to Love". Drummond J., Embree L. (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*. Dordrecht: Kluwer.
- MELLE U. 1988. *Einleitung, Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–'14*, Husserliana XXVIII. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, pp. XIII–XLIX.
- MORAN D. 2012. *Husserl's Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , *Even the Papuan is a Man and not a Beast. Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures*, *Journal of the History of Philosophy*, 49/4, 2001, pp. 463–494.
- PEUCKER H. 2008. "From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics", *Review of Metaphysics* 62, n. 2, 307–325.
- ROBERT M. 2009. *Towards a Phenomenology of Vocation*. Ph.D. Dissertation, Yale University, 272 pages; publication n. 3361620.
- SCHELER M. 2010. *On the Eternal in Man*. New York: Routledge.
- SOMMER M. 1990. *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- STRÖKER E. (ed.) 1979. *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt/M.: Klostermann.

Metafisica e pensiero complesso

MASSIMO MARIANI*

La natura è un caos meraviglioso,
ed il nostro dovere portar ordine
in quel caos e renderlo perfetto.

J. BECKMANN

ABSTRACT: *Metaphysics and complex thought.* It is, by now, accepted by the majority of the scientific community that science also evolves on presumed land incompatible with the only logical experience; the metaphysical character of problems, hypotheses and conjectures constitutes the raw material for the construction of theoretical systems. In this innovative context, the logic of complexity plays an essential role; by proposing new epistemological criteria, it recognizes greater necessity for rationality, but ensures less sufficiency, denying science hegemonies and privileges on other forms of knowledge. The perspective has a wide revolutionary scope, radically reinterpreting knowledge as a system of transversal networks and interdisciplinary synergies. New forms of reading decipher systems and languages incongruous with the logical and experimental methodologies, in particular the interactions between science and philosophy open new horizons on the interpretation of the idea of “scientific knowledge”.

KEYWORDS: auto-organization, order, chaos, chaotic order, methodological pluralism

1. La cultura del pensiero complesso

La scienza classica, fondata su un dualismo strutturale, pensa il mondo secondo la tradizionale dicotomia: *necessità* / *non-necessità*. Il possibile assume una condizione ibrida, indeterminata, per cui l’idea di potenziale evolutivo

* mas.mariani@inail.it.

di un sistema non riflette la sua prevedibilità lineare. La condizione dall'ottica della complessità rivela che l'origine della sua incertezza è al di là dell'umana precarietà e investe il concetto stesso di "legge" scientifica, la quale transita da una funzione prescrittiva ad una condizione vincolante. L'idea di "vincolo" limita l'originarsi di qualsiasi ente da ogni altro ente in quanto da una realtà non possono generarsi tutte le realtà possibili; una specie vivente, evolvendo, converge verso una precisa direzione secondo le proprie caratteristiche biochimiche. Ilya Prigogine afferma che:

Il concetto di vincolo [...] non limita semplicemente i possibili, ma è anche opportunità; non si impone semplicemente dall'esterno a una realtà esistente prima di tutto, ma partecipa alla costruzione di una struttura integrata e determina all'occasione uno spettro di conseguenze intelligibili e nuove.¹

Tra le scienze naturali, le scienze dell'evoluzione esplicitano al meglio l'euristica della complessità. La biologia è oggi assunta come nuovo *paradigma* della conoscenza scientifica, scalzando quello riduttivo della fisica e depurando la scienza da residui positivistici e meccanicistici. All'interno delle scienze naturali, la biologia emerge come scienza guida del sapere scientifico; i meccanismi evolutivi e irreversibili dei sistemi viventi non sono riconducibili ai soli processi fisico-chimici, ma possiedono un sostrato storico-evolutivo non trattabile dal punto di vista quantitativo. Nuove forme di lettura — come l'"auto-organizzazione" — decrittano sistemi e linguaggi incongrui con le logiche e le metodologie sperimentali, in particolare le interazioni tra scienza e filosofia nel trattare specifici problemi come la relazione "mente-corpo", il "libero arbitrio" e l'ontologia della coscienza. Ciò implica una reinterpretazione strutturale sia della realtà, sia della metodologia d'indagine, ripensando l'intero processo di relazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conoscibile; lo stesso Alfred North Whitehead avverte tale mutamento, dichiarando

Il come una entità reale diviene, costituisce il che cosa quella entità reale è; cosicché le due descrizioni di una entità reale non sono indipendenti. Il suo "essere" è costituito dal suo "divenire" [Eraclito/Hegel]. Questo è il "principio del processo"².

La riflessione si contrappone al criterio analitico cartesiano il quale è inadatto a risolvere problemi di natura generale e fondamentale, ostacolando la presa di coscienza sulla reale dimensione ontologica della conoscenza, e in particolare della scienza e della sua metodologia. La "teoria dei sistemi" progetta una nuova enciclopedia dei saperi, dalla fisica alla biologia,

1. I. PRIGOGINE, I. STENGERS *La nuova Alleanza. Metamorfosi della scienza* Einaudi, 1979, p. 95.

2. A.N. WHITEHEAD, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Il Saggiatore, 1965, p. 94.

dall'antropologia alla sociologia, ecc., aprendo ad una "circularità solidale" al di là dei loro specifici contenuti. L'anti-cartesianismo metodologico della complessità, opponendosi all'estremizzazione quantitativa dei fenomeni, considera il "disordine termodinamico", l'"incertezza", le "mutazioni genetiche", come concetti oscuri e aleatori, pertanto trascurati dalla cultura scientifica ordinaria. Per Edgar Morin, l'epistemologia tradizionale concepisce il criterio metodologico *a priori*, omologandolo a "regole" che definiscono l'attività del ricercatore; al contrario, egli nega che il metodo riduca a modello ma emerga *a posteriori*. La rivoluzione epistemologica apre in *armonica circolarità* alle scienze naturali, sociologiche e antropologiche mediante nuove categorie interpretative su campi di conoscenze complesse, dalla teoria dei sistemi alla cibernetica, dalla biologia alla sociologia, attraverso i nuovi criteri dell'"ordine caotico", dell'"auto-organizzazione", dell'"auto-poiesi", ecc., per la costruzione di un nuovo sapere interdisciplinare.

Vari aspetti vengono rivisitati sulla base di nuove logiche come il concetto di "pluralismo metodologico" e il paradosso il quale considera che le leggi semplici non implicino necessariamente comportamenti semplici. L'apparente contraddizione, originata da un fattore di tradizione culturale, ha da sempre contrapposto l'idea di "ordine" (o "determinismo") a quella di "caos" (o "indeterminatezza"). Pur conoscendo l'evoluzione trascorsa dell'intero sistema e le equazioni sugli stati futuri, è impossibile prevederne l'intero processo osservativo, in quanto la procedura dell'algoritmo ritarda rispetto al numero di osservazioni sul sistema. Il problema è di natura ontologica in quanto propone una nuova radicale ristrutturazione degli schemi logici mediante i quali ci si relaziona con il mondo.

Altro problema ad esso legato è il concetto di causalità. Secondo le nuove reinterpretazioni, l'effetto deriva dalla causa come l'effetto, a sua volta, retroagisce sulla causa in un rapporto di circolarità, auto-alimentandosi. Un principio parallelo dei sistemi complessi afferma che "la parte è nel tutto e il tutto è nella parte" e apre a una relazione tra sistema complesso e ambiente esterno, reinterpretando radicalmente le modalità del nostro conoscere. Secondo Francisco Varela e Humberto Maturana, della scuola di Santiago, l'osservatore genererebbe la realtà in cui è immerso attraverso la propria rappresentazione del mondo, in quanto l'ambiente (*il tutto*) entra in chi lo osserva (*la parte*) mediante le forme mentali prodotte dal soggetto stesso. Le posizioni risentono evidentemente dell'idealismo quantistico della scuola di Copenaghen.

I sistemi complessi sono al limite della prevedibilità e dell'imprevedibilità, la complessità, apparentemente precaria, riesce come spazio proprio della possibilità; l'impossibilità di prevedere lo stato futuro di un sistema complesso è un fatto, tuttavia è possibile prevedere lo stato futuro dei suoi possibili stati nella sua globalità. Tali sistemi coincidono con le logiche dell'indeterminismo in quanto il soggetto, immerso nel sistema, ne influenza

strutture e meccanismi; la condizione apre ad un “ventaglio di linee d’universo possibili” nelle quali il soggetto, agendo, realizza un determinato evento. Nella logica della complessità si hanno, però, due condizioni: a) la prima collima con l’indeterminismo; b) la seconda apre al passaggio dallo stato della necessità a quello della possibilità in quanto quest’ultima riesce sostrato della stessa necessità. G. Comboni sostiene che «il possibile diventa, grazie alla sua indefinitezza e infinità, il motore della complessità»; dire complessità è dire possibilità, condizione di libertà, di cambiamento e di alternanza tra la continuità e la discontinuità. È uno stato produttivo, una biforcazione nella quale tutto può annichilirsi e ricostituirsi, e in cui noi siamo attori nella scena della realtà. Per Varela:

Ogni “cosa” può essere vista come un processo a un differente livello. [...] Nel paradigma classico (hegeliano) la dualità è legata all’idea di polarità, uno scontro di opposti. [...] La forma fondamentale di dualità di questo tipo è la simmetria entrambi i poli appartengono al medesimo livello. L’ossatura della logica che sta dietro questa dialettica è la negazione: le coppie della forma sono della forma *A/non A*. Nell’attuale presentazione le qualità sono appresentate adeguatamente dall’*imbricazione* di livelli, in cui il termine della coppia emerge dall’altro. [...] La forma fondamentale di questa dualità è l’asimmetria: entrambi i termini si estendono attraverso i livelli. L’ossatura della logica che sta dietro a questa dialettica è l’*autoriferimento*, cioè coppie della forma: “cosa/processo che conduce alla “cosa”. [...] Quando osserviamo i sistemi naturali, non troviamo in realtà opposizioni da nessuna parte se non nei valori che vogliamo porre in essi. La coppia predatore/preda, per esempio, non opera in funzione di opposti che si escludono, entrambi i membri producono invece un’unità complessiva, un dominio eco-sistemico autonomo in cui si trovano complementarità, stabilizzazione e valori di sopravvivenza per entrambi.³

Tale quadro è conosciuto come *teoria delle catastrofi* di René Thom. Sul piano filosofico, si scorge nell’idea di ‘forma’, ‘struttura’ e ‘senso di una proposizione’ un proprio contenuto di tipo matematico che permette di comprendere l’auto-organizzazione della materia per i processi di auto-regolazione, consentendo una valutazione dei fenomeni in forme osservabili; un’ontologia dei fenomeni dalla prospettiva kantiana che, attraverso tali modelli matematici, ne descrive la morfologia mediando tra la dimensione linguistica e l’oggettività dei fenomeni stessi. W. V. O. Quine, con la “critica ai due dogmi” dell’empiria, concepisce la scienza come un sistema globale, un fenomeno olistico. Egli, con la sua critica alla scissione neopositivista tra i contenuti convenzionali degli enunciati analitici e i contenuti di verità empirica degli enunciati sintetici, afferma che la verità di una proposizione è legata sia agli eventi linguistici, sia a quelli extra-linguistici.

Ad una determinazione empirica di un qualsiasi fatto si può associare un significato logico-linguistico di tipo convenzionale, una sorta di “platonismo

3. VARELA, *Principles of Biological Autonomy* 1979, Appleton & Lange, p. 75.

semantico” intrinseco nel processo conoscitivo della mente umana, assegnando uno stato ontologico ben determinato a realtà puramente astratte. Ne consegue che la distinzione tra le proposizioni analitiche e quelle sintetiche è aleatoria (Quine). Da ciò deriva la critica alla neopositivistica tesi del riduzionismo, secondo cui il contenuto di significanza di una proposizione ricava dal suo contenuto di empiricità e la cui conferma avviene isolatamente. Al contrario, Quine, sulla base della tesi duhemiana, ribadisce che non ha senso sottoporre a prova una singola proposizione in quanto tale, poiché per la sua completa ‘significanza’ è coinvolta *l’intera scienza*. La scienza, nella sua olistica natura, solo in alcuni punti si relaziona con l’esperienza, è cioè un sistema globale a più dimensioni, legato strutturalmente (in senso ontologico, epistemologico e linguistico) ad altre realtà del sapere. Una distinzione tra il soggetto, con le sue proiezioni sulla realtà, e l’oggetto, visto da tale prospettiva, che caratterizza in qualche modo una visione gadameriana sulla realtà, un’ermeneutica che non ne turbi la purezza con la presenza condizionante del soggetto e le sue “precondizioni interpretative”, ma, al contrario, ne faccia parte, essendone elemento culturale fondamentale.

Il rapporto tra *caso* e *necessità*. Per Heinz von Foerster, «la necessità deriva dalla capacità di fare deduzioni infallibili, mentre il caso deriva dall’incapacità di fare induzioni infallibili. E cioè: la necessità e il caso riflettono talune delle nostre capacità e incapacità, e non quelle della natura»⁴. D’altra parte il “caos” non deve confondersi con la casualità; la precarietà dell’“ordine caotico” è una tesi costruttivista. Il caos è una condizione di sistemi dinamici i cui stadi finali sono sensibili alle minime differenze nelle condizioni iniziali. Pur paradossale, grazie alla struttura probabilistica della natura, la teoria quantistica rende possibile l’esistenza della realtà fisica per l’intrinseco grado d’incertezza. L’alta complessità dell’organizzazione cosmica è il riflesso di “fluttuazioni quantistiche” che seguono lo stesso “ordinato” procedimento descritto dalla “teoria del caos”. La *logica del caos* possiede infatti uno status ontologico più ampio rispetto a quello dell’ordine, con caratteristiche strutturali più stabili. L’ordine è raro, perturbabile e precario. A problemi del tipo: «può originare l’ordine dal caos?», e «se può generarlo, fino a che punto può dirsi tale?», il caos può costituire un livello o più livelli distinti d’ordine’ estranei ai criteri logici usuali, per cui

l’ordine della natura non trova sufficiente spiegazione dentro la stessa natura viene compreso comprendendo la finalità e riconoscendo ciò che è superiore, in quanto più complesso, maggiormente perfetto, architettonico e non subalterno].⁵

4. H. VON FOERSTER *Disorder/Order: Discovery or Invention?*, in Livinstone *Discovery and Order* 1984, p. 74.

5. L. CONGIUNTI, *Lineamenti di filosofia della natura*, Urbaniana University Press, Roma 2010, p. 43. Il ragionamento apre a considerazioni di ordine ontologico e di auto-referenzialità.

I nuovi equilibri implicano un mutamento paradigmatico della scienza contemporanea, delineando nuovi tipi d'indagine sul microcosmo distinti dal concetto empirico galileiano. La scienza apre, così, a strategie diversificate trasformando il proprio contenuto di sapere in *conoscenza scientifica*. Al di là della parcellizzazione del sapere scientifico, per implicazioni culturali e sociali, la scienza deve contribuire alla costruzione di un nuovo criterio comunicativo e dialogico interdisciplinare, un'osmosi intellettuale tra sapere umanistico e sapere scientifico, un'articolata conoscenza *fisico-bio-antropo-sociale* per una "*naturalizzazione* della cultura e una *culturalizzazione* della natura". La logica della complessità può tradurre in senso più definito, ampio e articolato, la relazione organica tra 'totalità' e 'particolare'.

2. La logica della complessità

L'evoluzione della cognizione umana può sintetizzarsi nella ricerca e nella formalizzazione del concetto di "causa". Con l'avvento della complessità, l'analisi del principio di causalità ne ha offerto un'interpretazione estensiva aprendo la ricerca al concetto di "causa complessa", la cui ontologia coinvolge la dimensione della pluralità. Ciò ha implicato profondi mutamenti nella letteratura filosofica e scientifica (esempio, l'assunzione di "codeterminazione" anziché di "determinazione"). Il principio di causalità complessa, coinvolgendo molteplici componenti causative, apre a descrizioni apparentemente dispersive della realtà varcando i confini tradizionali demarcati dal pensiero classico, come la connessione tra "causa" e "caso". Un'ampia casistica di forme causative interne ed esterne (*spazio-temporali, sincroniche e/o diacroniche*) creano condizioni di possibilità la cui evoluzione raggiunge iperbolici valori di complessità tra l'ambiente e un certo sistema nel quale è immerso. Strutture di sistemi causativi, come la "causalità circolare" (*feedback*), producono effetti retroagendo sulla causa generante, ricorsivamente, caratterizzando la dinamicità dei sistemi adattivi e intelligenti, come una sorta di dialettica aperta (*ricorsiva*), senza sintesi.

La sinergia tra il *principio di causalità complessa* e il *feedback* implica conseguenze di tipo logico-cognitivo ed epistemico. La concezione dei sistemi meccanici classici è priva di vitalità in quanto non si modificano, non si evolvono, e pertanto non si adattano ai processi divenienti. Al contrario, i sistemi complessi, o non lineari, seguono procedimenti oscillanti interattivi tra i loro componenti, modificandosi e adattandosi al divenire; la coscienza e l'auto-coscienza dell'osservatore rispondono e soddisfano tali condizioni in quanto sistemi adattivi e di cause complesse. La realtà ontologica della coscienza estende alla totalità al cui interno coesistono tutte le condizioni,

e i gradi possibili di complessità⁶. L'impredicibilità è propria dei sistemi ad elevata complessità: il battito d'ali di una libellula a Sidney può scatenare uno tsunami a Los Angeles. Ciò implica che le sequenze causative e i processi di molti sistemi siano non lineari, impredicibili e imprecisi. Statistica e probabilità sono le nuove regole e i nuovi linguaggi che interpretano tale fenomenologia, rispetto alla quale la logica classica aristotelica non è più idonea. “*Natura non facit saltus*” era l'antico credo della linearità, della coerenza formale di qualsiasi processo naturale, il concetto di “non-linearità” lo sostituisce trattando sistemi che, procedendo a salti, accumulano gli *input* i quali, oltre una precisa soglia, rilasciano gli *output*⁷.

Tali comportamenti costituiscono quelle “stranezze” che accomunano la logica della complessità a quella quantistica, due procedimenti che descrivono distinte caratteristiche dell'indeterminatezza. Altro aspetto che accomuna le due forme logiche è il coinvolgimento dell'osservatore nel processo del fenomeno modificandone le strutture: l'indeterminismo quantistico prevede un rapporto con l'osservatore di tipo quantitativo in quanto l'azione del soggetto perturba il fenomeno alterandone le strutture (*processo esogeno*); nella complessità l'osservatore è esso stesso essenza del fenomeno (*processo endogeno*). Un evento complesso in una realtà complessa.

Come affermato, ogni sistema è formato da parti le quali, a loro volta, si compongono di altre parti, e ciò lo si riscontra nelle teorie avanzate tra le micro-dimensioni (*teoria dei loop, teoria delle stringhe e covarianti*) e le macro-dimensioni (*multi-verso e universi possibili*). Ogni livello sistemico produce fenomeni che aprono a un sistema di grado superiore non riducibile alla natura degli originari componenti, ma frutto delle loro inter-relazioni. Il concetto di “emergenza” conseguenza dell'assioma: “*l'intero è maggiore della somma delle sue parti*”. L’“insieme”, il “globale” sul “parziale”, si giustifica nel rintracciare i caratteri propri del sistema, i quali sono irriducibili alle parti o alle loro interazioni: essi sono delle emergenze. «Il tutto è molto più che una forma globale. Esso è anche [...] qualità emergenti. E ancora di più: il tutto retroagisce in quanto tutto (totalità organizzata) sulle parti»⁸.

Il pensiero complesso supera l'idea di una catena di cause semplici il cui processo conduce dal livello inferiore al quello superiore, negando la riducibilità del procedimento lineare classico. Una rivoluzione epistemologica che sorpassa i dettami metodologici galileiani e filosofici cartesiani. Tuttavia tale posizione non trova pieno riscontro nelle scienze cognitive le quali assumono una logica basata sull'emulazione dei sistemi attraverso

6. Per una trattazione più approfondita, si rimanda al § 6.

7. Il medesimo funzionamento delle sinapsi neuronali, di alcuni processi evolutivi e di rivoluzioni nelle nazioni.

8. E. MORIN *Il mondo1. La natura della natura*, Milano, Cortina, 2001, p. 142.

processi di decomposizione e ricomposizione delle parti di un sistema fino alle loro più piccole componenti; purtuttavia, esistono punti di convergenza all'interno dei due procedimenti⁹. Non resta che approfondirne la ricerca nell'individuare punti di convergenza.

*

I sistemi complessi, sulla base di interrelazioni e di anelli ricorsivi, attivano processi “intelligenti” e “riflessivi” mutando struttura e funzionalità secondo le necessità di adattamento all'ambiente — auto-riparazione, catalisi e coevoluzione con altri sistemi. La riflessività e la ridondanza implicano la capacità di resilienza¹⁰ di un sistema, in quanto attività di mutamento pur conservando la propria valenza funzionale. Sussiste, comunque, una soglia della dinamica adattiva, oltre la quale il sistema degenera mutando alle sue radici; esso si manterrà quindi in equilibrio riducendo i gradi di complessità nei limiti tollerabili¹¹. La logica dell'entropia — soggetta al secondo principio della termodinamica — progetta un sistema universo secondo un disordine e un degrado progressivo; gli stessi sistemi viventi, in quanto sistemi ordinati (*entropia negativa*), obbediscono ad un processo dissipativo irreversibile (*entropia positiva*). Allo stesso modo, il mega-sistema economico della cultura occidentale è produttore di entropia positiva, non assicurando una stabilità permanente.

Espressione di un “conservatorismo storico” e dell'economia neo-classica, l'entropia positiva coordina le strutture della nostra vita associata (*organizzazione dello stato e vita privata*), le sue radici affondano nel meccanicismo, nel dogmatismo, nell'ideologismo, priva di un'epistemologia critica riflessiva sulle sue stesse forme di pensiero. La logica complessa, al contrario, fa eco al criterio di unidirezionalità temporale, contrapposto all'entropia finale di ogni sistema ordinato (*organismo vivente*); sulla stessa scia fanno eco la teoria dei campi quantistici, l'ecologia, la teoria delle reti, l'intelligenza artificiale, il caos, la teoria delle catastrofi, l'evoluzionismo saltazionista, l'olismo, il costruttivismo, il principio di differenza e parte dello strutturalismo, i frattali, la teoria della complessità, la teoria dei sistemi, la teoria dell'informazione, l'epigenetica, il principio ologrammatico, la teoria gestaltica. Sguardi che puntano sulla “teoria del tutto”.

Se la cultura occidentale classica si fonda sul triplice criterio: uno, semplice e assoluto, la complessità apre al molteplice, al complesso e al relativo, in

9. Il problema è di ampia portata, pertanto esula dall'argomento trattato in questo lavoro.

10. La capacità di taluni sistemi di assorbire e accumulare *input* senza reagire immediatamente ad ogni perturbazione è detta anche resilienza, concetto che però ha anche a che fare con altre proprietà dei sistemi complessi.

11. Esempio classico di equilibrio sociale è la reciprocità.

risposta all'egemone dualismo tradizionale che oppone la cultura umanistica a quella scientifica. Il pensiero complesso si fonda, cioè, sulla dicotomia: *essere una relazione e essere in relazione*. Pur avendo compiuto il passo con l'avvento del pensiero scientifico moderno rispetto alla tradizione aristotelica, l'idea di relazione amplia il proprio significato passando dall'oggetto conosciuto (*mondo naturale*) al coinvolgimento del soggetto conoscente¹², mutandone l'atteggiamento mentale.

La dicotomia è un salto di qualità concettuale le cui ricadute implicano una rivoluzione nel pensiero matematico, come nel linguaggio della fenomenologia della complessità la rivoluzione del *non lineare*. La nuova concezione investe in senso qualitativo la ricerca, nel *metodo scientifico*, nei *fondamenti e nell'interpretazione* delle teorie, trasformando l'idea di "scienza". Emergono, così, questioni precedenti le stesse teorie relativistiche e quantistiche le quali, non avendo dato completa risposta, hanno inconsapevolmente ereditato dalla fisica classica una serie di approcci restrittivi al mondo naturale: *descrizione–spiegazione matematica* limitante i dati fisici; *linguaggio matematico univoco*; spiegazioni scientifiche di tipo *finalistico*; epistemologia *riduzionista* che riconduce problemi e scienze complessi (*scienze biologiche*) a problemi e scienze più semplici (*scienze fisiche*).

Ereditati dalle ricerche di Henri Poincaré e di Lya Ljapunov, il *non-lineare*, la *complessità*, la *caoticità*, e l'*impredicibilità*, con l'esordio della meccanica quantistica e della teoria della relatività, verranno abbandonati (a parte nella quantizzazione le cui condizioni d'imprevedibilità ne reclamano il ricorso; tuttavia la non linearità non è assunta in una logica di fondo come nella complessità. Questa è una delle ragioni della *verve* rivoluzionaria del pensiero complesso). Il ritardo ha ridotto la capacità interpretativa della teoria quantistica sulle micro-perturbazioni del lineare, aggirando i nuovi problemi e le provocazioni che il mondo del *non lineare* avrebbe presentato. Le equazioni della fisica matematica hanno, comunque, coinvolto molte volte — in pratica da sempre — problemi non lineari, tuttavia, per incapacità di soluzione, venivano approssimati a problemi lineari. Tali procedimenti sono, però, tollerabili entro certi limiti, oltre i quali si ricorre all'ausilio del calcolatore unico strumento idoneo per indagare con elevata accuratezza problemi che non possono risolversi secondo processi analitici. Il calcolatore e l'analisi numerica hanno risvegliato l'interesse per le intuizioni di Poincaré sull'*autoreferenzialità*, facendo riaffiorare problemi di ordine speculativo sui fondamenti della logica e della matematica, come l'antinomia di Bertrand Russell e i teoremi di Kurt Gödel. Il primo evidenziò che quando si ha autoreferenzialità, cioè che all'interno di una teoria si parla della teoria stessa, si ottengono risultati contraddittori. Una versione più semplice dell'antinomia:

12. In senso più accentuato rispetto all'indeterminazione quantistica.

«se in un villaggio isolato vi è un solo barbiere che non porta la barba e che fa la barba a tutti gli abitanti del villaggio eccetto a quelli che se la fanno da soli. Chi fa la barba al barbiere? Non può farsi la barba da solo perché la fa solo a quelli che se la fanno da soli». Il secondo dimostra, nel *primo teorema d'incompletezza*, che qualsiasi sistema che permette la definizione dei numeri naturali è necessariamente incompleto contenendo affermazioni di cui non è possibile dimostrare verità e/o falsità. Il *secondo teorema d'incompletezza* prova che la consistenza degli assiomi di una teoria matematica non può essere dimostrata dalla teoria stessa; ovvero, non è possibile sapere se una teoria matematica è non contraddittoria.

★

Le equazioni lineari hanno dominato quasi interamente il pensiero matematico fino all'inizio del XX secolo, con le equazioni del moto esatte e deterministiche e le equazioni della termodinamica, nell'analisi statistica media dei sistemi complessi. Il carattere generalizzato delle equazioni newtoniane permetteva di trattare fenomeni lineari e non lineari, purché questi ultimi ridotti a sistemi lineari per approssimazione. Tali procedimenti di "linearizzazione" assurgono a criteri paradigmatici ai quali ridurre l'intero naturale, il cui significato è da Ian N. Stewart così definito: «come il Settecento credette in un universo meccanico, una sorta di grandioso meccanismo a orologeria, così la prima metà del Novecento credette in un universo lineare». Tuttavia, nel mondo fenomenico domina quasi totalmente il non lineare, per cui noi non conosciamo l'universo se non in minima parte e imperfettamente in quanto non ne interpretiamo il reale significato, non essendo inserita in un contesto altamente complesso.

Nelle relazioni tra modelli matematici non lineari e mondo fenomenico complesso i concetti di "semplice" e di "complesso" si invertono: le equazioni deterministiche producono e descrivono sistemi di evoluta complessità; al contrario di come si è da sempre presupposto che sistemi descritti da equazioni semplici (*lineari*) evolvessero in modo semplice, e sistemi descritti da equazioni complesse evolvessero in modo complesso. Tuttavia, il processo complesso non è di per sé caotico, ma può sviluppare processi ordinati di grado elevato (sistemi biologici); i sistemi caotici non sono casuali in senso assoluto, ma possiedono un *ordine interno* non matematicamente 'visibile' con le equazioni lineari, bensì reso esplicito dalle equazioni non lineari e dallo "spazio delle fasi".

Altra differenza è il processo retroattivo dei sistemi non lineari. Piccoli mutamenti evolvono producendo effetti amplificati, al contrario della logica lineare che assegna a minime variazioni minimi effetti, o a grandi mutazioni grandi conseguenze. La retroazione non lineare in un sistema produce auto-

rafforzamento, e tale procedimento è il fondamento di condizioni instabili ma produttive di auto-organizzazione e creazione di nuove e continue forme di ordine (*poiesi*). La sua traduzione matematica può formalizzarsi in un modello di anello retroattivo di iterazione nel quale il processo di una data funzione opera più volte su se stessa. L'equazione che configura il procedimento logico non lineare è descritta

$$x \rightarrow kx$$

se, ad esempio, si assegna a k il valore 5, ovvero $f(x) = 5x$, l'iterazione apre una serie di fattori moltiplicatori: $x \rightarrow 5x$, $x \rightarrow 25x$, $x \rightarrow 125x$, e così via. In senso generalizzato e altamente complesso, nonostante la sua semplicità formale, l'equazione diviene

$$x \rightarrow kx(1 - x)$$

la quale amplia considerevolmente le evoluzioni complesse dei sistemi, nota come "funzione logistica", ove la variabile assume valori compresi tra 0 e 1¹³. Gli andamenti descritti da questa funzione sono altamente iterativi come flussi e reflussi di processi di grande complessità e imprevedibilità, definiti semplicemente con l'usuale termine di "caos".

3. Epistemologia della complessità

Il sapere premoderno era unitario ma ristretto e condizionato dalla metafisica dogmatica. Con la rivoluzione galileiano-copernicana, Francesco Bacone e Renato Cartesio, si creano le condizioni che origineranno il sapere moderno. Con l'evoluzione e il raffinamento delle forme di sguardo scientifico (teoria quantistica e relativistica), il sapere degenerò in un processo di frazionamento. Mentre la scienza evolve, il crollo della metafisica classica, con il post-hegelismo, apre alle "scienze dello spirito", o scienze umane, e alle scienze sociali (scienze demo-etno-antropologiche, della sociologia, della psicologia, politiche, del diritto e dell'economia). Affrancandosi dai costrutti metafisici, le nuove scienze si pongono come riflessioni del sapere sull'uomo (filosofia e storia), ma tese all'oggettività scientifica. La filosofia si pluralizza orientando i propri oggetti di ricerca sulla logica, l'ontologia, il diritto, la storia, il linguaggio, la scienza, ecc. L'affinata differenziazione metodologica e strumentale, implica la parcellizzazione degli sguardi sempre più approfonditi ma, tuttavia, sempre più tra loro circoscritti e sconnessi¹⁴.

13. È usata in ecologia per la crescita della popolazione sotto l'azione di effetti contrastanti.

14. La divisione riflessa nelle accademie, nelle pubblicazioni, nelle comunità epistemiche, rinforzata dallo sviluppo di linguaggi tecnici sempre meno traducibili, acuisce la frammentazione in

In questo contesto, la complessità dovrebbe tendere a dissolvere il monismo verticale tra i saperi disciplinari e la pretesa di assoluto, ovvero il suo carattere dogmatico. L'epistemologia della complessità deve invece procedere in entrambe le direzioni, valutando da un lato i contenuti dei saperi secondo il proprio contenuto epistemico; da un altro lato, farli interagire attraverso le maglie di una logica comune che il pensiero complesso è già impegnato a interpretare. Lo sguardo verticale deve intersecarsi con quello orizzontale, deve riconoscere le leggi di indeterminazione per le quali saperi più ampi, pur imprecisi, permetteranno di inquadrare oggetti e realtà spazio-temporali altrimenti non visibili all'iper-specializzazione. Se la complessità corrisponde alla dinamica di inter-connessione tra oggetti, il sapere complesso è il risultato di un'interazione produttiva tra discipline che ne trattano il significato, sviluppandolo in più direzioni. Se ogni sapere è espressione dell'uomo, egli deve riappropriarsene come fossero aspetti di un'unica realtà pensata che li inter-relazioni. È in tal senso che può evolversi una nuova forma di pensiero complesso.

A questo processo evolutivo contribuirono le rivoluzioni sullo sviluppo storico (Thomas Kuhn) e sul metodo (Karl Popper, Imre Lakatos) dal sapere scientifico. Dall'ottica kuhniana, le rivoluzioni scientifiche sono concepite come mutamenti radicali della genesi e della vita delle teorie, una discontinuità nel concepire il sistema del mondo. Frutto di un processo culturale complesso, il criterio deve adeguarsi ad affrontare problematiche filosofiche legate alle scienze contemporanee, aprendo a nuove questioni metafisiche emergenti dal seno stesso delle scienze, al fine di garantire a se stesse fondamenti solidi per il loro sviluppo. Dalla seconda metà del secolo scorso, è in atto una nuova *rivoluzione scientifica* che coinvolge il modo di concepire lo stesso metodo, scuotendone i fondamenti. Il fatto che qualsiasi rivoluzione scientifica si accompagni a questioni filosofiche, implica che scienziati e filosofi debbono collaborare nell'elaborazione di nuove teorie della conoscenza scientifica e globale. Osserva Alexandre Koyré:

Similmente ai problemi classici della *cosmologia* greca nel passaggio dal platonismo all'aristotelismo, quella attuale è una *rivoluzione epistemologica* che muta la logica del riduzionismo, in vista di un approccio globale del mondo fenomenico e dell'intera realtà.¹⁵

I livelli più evoluti della scienza riaprono antiche questioni di *logica* e di *metafisica* che la filosofia sembrava aver abbandonato, quantomeno nella loro versione tradizionale. Lo scienziato e il filosofo medioevale si confrontavano su logica e metafisica, oggi lo scienziato stringe una collaborazione con

molti casi, ormai, solipsistica. A loro volta, i saperi scientifici diventano unificati solo a valle, per l'applicazione tecnica prima, militare spesso, industrial-commerciale poi.

15. A. KOYRÉ *Dal mondo chiuso all'universo infinito* Feltrinelli Milano 1968, p. 95.

il filosofo della scienza. Tra le tematiche affrontate: *a) la logica dei predicati analoghi*, utile alla scienza per la non univocità e l'ordine dei gradi di realtà e loro rappresentazione formale; *b) il problema degli enunciati auto-referenziali e delle collezioni auto-inclusive* legato all'esistenza di livelli interattivi gerarchizzati, apre la possibilità per una logica in cui l'auto-referenzialità non conduca a contraddizioni; *c) Il tutto non è la pura somma delle sue parti*: la somma di due o più soluzioni di un sistema non lineare non è una soluzione (*sistemi lineari*); o per le strutture complesse (*frattali*) nei quali il tutto è replicabile nelle singole componenti a qualsiasi scala (*auto-similarità*). Se tutto questo è sostenibile per la matematica e per la fisica, sarà estensibile alla chimica, alla biologia e alle scienze umane, e ciò si impone come principio unificante la totalità dei saperi. La visione, già assunta dalla dottrina aristotelica dell'*ilemorfismo*¹⁶, interpreta ogni ente — quindi ogni sapere — come relazioni tra forme (in questo caso, forme di sapere).

Nella situazione attuale, la cosiddetta crisi del riduzionismo, più esplicita nelle scienze dei sistemi complessi viventi, va cercata, secondo Morin, nelle scienze (matematica e fisica) assunte come paradigmi ai quali ridurre tutte le altre; fenomeno che spiega la rivoluzione del non lineare e dell'auto-referenzialità. La condizione reclama un metodo scientifico che consenta un *approccio non riduzionistico* alle strutture complesse, quindi a una *teoria delle scienze non riduzionistica* ma organica, non riducibile necessariamente alla fisica o alla matematica. Nell'evoluzione di questa nuova epistemologia, la razionalità è sempre più necessaria ma sempre meno sufficiente, rispetto al contesto interdisciplinare e ciò, in particolare, ridimensiona la scienza naturale verso un ingiustificato riduzionismo nei confronti delle altre discipline. Si aspira a una democrazia dei saperi nella quale nessuna forma di conoscenza presuma egemonizzare le altre.

★

Le scienze pongono oggi questioni come: *a) la possibilità e i limiti di una spiegazione di tipo finalistico* nell'ambito delle scienze; *b) il problema dell'apprendimento secondo l'emulazione dell'intelligenza umana da parte dell'intelligenza artificiale*. Un problema affrontato attraverso il processo dell'*astrazione*, e sul quale possa imbastirsi una collaborazione tra scienziati e filosofi. Afferma Morin:

16. Nel tentativo di superare il dualismo platonico, per Aristotele l'anima non è distinta dal corpo, ma coincide con la sua forma; è «la vita in potenza» di un corpo (entelechia). Contrapposta alla teoria platonica delle idee, sostiene che ogni ente evolve in vista di una causa finale interna ad esso, e non da enti ideali esterni nell'iperuranio. L'entelechia è quindi la tensione di un organismo, unità inscindibile di materia e forma, che realizza se stesso secondo leggi proprie, dalla potenza all'atto.

Credo si tratti di una presa di coscienza tanto più importante in quanto, fino a un'epoca molto recente, abbiamo convissuto con l'idea che noi avremmo portato la storia a compimento, che la nostra scienza avesse acquisito l'essenziale dei suoi principi e dei suoi risultati, che la nostra ragione fosse finalmente a punto, che la società industriale stabilizzasse la sua rotta, che i sottosviluppati si sarebbero sviluppati, che gli sviluppati non fossero sottosviluppati. Oggi non si tratta di sprofondare nell'apocalissi e nel millenarismo, si tratta di vedere che siamo forse alla fine di una certa epoca e, speriamo, agli esordi di tempi nuovi.¹⁷

La contrapposizione tra il “pensiero semplificante”, che separa gli elementi all'interno degli oggetti di conoscenza riducendo la complessità della realtà a pochi principi universali, e la concezione di una totalità complessa che coniuga la critica all’“intelligenza separatrice” con la visione di una unità *complessa/non-complessa*, esprime i caratteri del pensiero hegeliano. Morin definisce questa ‘logica’ come “intelligenza cieca” non solo in quanto oscura la ricchezza della realtà, ma investe la stessa sfera etica e quella sociale; la disgiunzione e il riduttivismo del pensiero classico non solo hanno separato la scienza dalla filosofia verso una parcellizzazione generalizzata del sapere privo di interconnessione disciplinare, ma ha esteso i suoi effetti ai rapporti umani aprendo una contraddizione tra il “progresso” tecnico-scientifico e il mancato “sviluppo” etico. Ciò richiama la critica post-hegeliana della *scuola di Francoforte*; la reazione profonda al problema della razionalità e della razionalizzazione. Se infatti

la ragione corrisponde a [...] una visione coerente dei fenomeni, delle cose e dell'universo¹⁸ [allo stesso modo essa giustifica da un lato la razionalità che] è il dialogo incessante tra la nostra mente che crea delle strutture logiche, che le applica al mondo, e questo mondo reale [che non pretende di] esaurire in un sistema logico la totalità del reale¹⁹; [dall'altro alla razionalizzazione che pretende] rinchiudere la realtà in un sistema coerente [fino all'estrema condizione in cui] tutto ciò che, nella realtà, contraddice quel sistema coerente viene scartato, dimenticato, messo da parte, visto come illusione o apparenza.²⁰

A tale “patologia della razionalizzazione” “includente/escludente”, per Morin, venne la risposta della

breccia microfisica [che] rivelò l'interdipendenza del soggetto e dell'oggetto, l'introduzione dell'alea nella conoscenza, la de-reificazione della nozione di materia, l'irruzione della contraddizione logica nella descrizione empirica [...] la breccia macrofisica [che] unì in una stessa entità i concetti fino a quel momento assoluta-

17. E. MORIN *La sfida della complessità* tr. it. a cura di M. Corbani, Sperling & Kupfer, Milano 1993, p. 121.

18. Ivi, p. 69.

19. Ivi, pp. 69-70.

20. Ivi, p. 70.

mente eterogenei di spazio e di tempo e [che] infranse tutti i nostri concetti non appena venivano trascinati oltre la velocità della luce.²¹

La fisica quantistica e la relatività hanno posto in discussione la disgiunzione e il riduzionismo della logica semplificante del razionalismo cartesiano, aprendo a una comprensione e definizione del pensiero complesso e della teoria dei sistemi. Questa, come già menzionato, pensa il sistema come un tutto organico e non come pura somma delle sue componenti, applicandolo ai sistemi viventi mediante il “secondo principio della termodinamica” (secondo cui l’entropia cresce in un sistema isolato non in equilibrio fino al suo raggiungimento). Al “sistema chiuso”, nel quale non v’è scambio tra materia ed energia, si contrappone un “sistema aperto” nel quale lo scambio permane, producendo un equilibrio meta-stabile e provvisorio. Il concetto interpreta la realtà non come un collage di elementi statici e separati, ma come una totalità interattiva tra sistemi aperti e ambiente, una “totalità ecologica”.

In questo contesto, è fondamentale la teoria dell’informazione che interpreta la complessità come relazione meta-stabile tra organizzazione e disorganizzazione di un sistema, coniugando senza riduzionismo la fisica chimica con la biologia dei sistemi viventi, e ampliando le interazioni tra discipline e ambiti specifici. La teoria dei sistemi e la teoria dell’informazione, oltrepassando le dicotomie cartesiane proprie del meccanicismo e del determinismo, concepiscono il sistema vivente come complesso *auto-eco-organizzato* nel quale l’organizzazione è ciò che costituisce empiricamente un sistema, avendo in se stesso tale caratteristica ma in costante relazione interattiva tra materia/energia e ambiente esterno. Il processo può definirsi come

a) sistema auto-organizzatore (vivente) [che] combina un grandissimo numero di unità; b) [che] comprende anche incertezze, indeterminazioni, fenomeni aleatori; infine, c) è l’incertezza all’interno di sistemi altamente organizzati [poiché] riguarda dei sistemi semi-aleatori il cui ordine è inseparabile dalle alee che li caratterizzano.²²

La complessità non implica solo un mutamento nell’osservare la realtà, essa inaugura una sorta di rivoluzione copernicana che coinvolge, ristrutturandole, le idee stesse di “soggetto” e di “mondo”. La “nuova” percezione scientifica implica che

la nozione di sistema aperto fa appello alla nozione di ambiente, e qui compare non più solo la *physis* come fondamento materiale, ma il mondo come orizzonte di realtà più vasto [ripensando in senso nuovo la stessa dimensione della soggettività

21. Ivi, pp. 14–15.

22. Ivi, pp. 32–33.

la quale] emerge soprattutto a partire dall'auto-organizzazione, in cui autonomia, individualità, complessità, incertezza, ambiguità divengono caratteristiche proprie dell'oggetto, [...] in cui, soprattutto, il termine "auto" porta in sé la radice della soggettività.²³

Per Morin è possibile superare il paradosso *soggetto/oggetto*, precipuo della scienza tradizionale e della filosofia classica, da un lato, non essendo l'oggetto riducibile a ente puramente manipolabile, dall'altro il soggetto riducibile a ente privilegiato, trovando giustificazione nella sola metafisica. La critica moriniana alla "scienza classica" risolve, così, in senso etico e antropologico:

Tale paradigma dell'Occidente, figlio della schizofrenica dicotomia cartesiana e del puritanesimo clericale, presiede anche al doppio volto della prassi occidentale, da una parte antropocentrica, etnocentrica, egocentrica quando si tratta del soggetto (perché fondata sull'auto-adorazione del soggetto: uomo, nazione o etnia, individuo), dall'altra, e correlativamente, manipolatrice, gelida, "oggettiva" quando si tratta dell'oggetto.²⁴

Le osservazioni sottolineano, in effetti, che il sapere premoderno è stato condizionato dai dogmi metafisici, dogmi di un realismo metafisico formale che descrive enti e fenomeni senza interagire con l'analisi degli enti razionali (scienza matematica) e con le scienze esperienziali (scienze naturali). Tuttavia, proprio per tale ragione, la critica di Morin si arresta, in qualche modo, al solo piano epistemologico senza coinvolgere il contenuto ontologico dei rispettivi statuti dei saperi, offrendo un quadro teoretico incompleto e impreciso. La dimensione ontologica è intrinseca ad ogni sistema organizzato di conoscenza la cui valenza epistemica e il contenuto di razionalità costituiscono un sostrato teoretico coerente, senza il quale il sistema stesso non potrebbe sussistere. Infatti, il sostrato ontologico di un sistema (qualsiasi) prescinde dal cadere in contraddizione per il fatto di assegnare anche ad un costrutto teorico come la complessità, la quale pretende — secondo la versione moriniana — di aggirare qualsiasi aggressione. Al contrario, contrapponendosi al modello metafisico classico, è la critica di Morin a entrare in contraddizione.

Alla contrapposizione tesi-antitesi, deve proporsi un'alternativa di sintesi con la quale elidere la conflittualità delle tesi, un sistema che raccordi tutti gli aspetti coerenti all'interno di entrambe le posizioni. Da tale prospettiva, è evidente che la critica del pensiero complesso alla metafisica classica occidentale soffre di alcune carenze. Se da un lato la complessità apre all'inter-relazione tra i saperi disciplinari livellandone le gerarchie, da

23. Ivi, p. 36.

24. Ivi, p. 54.

un altro lato, essa tende a destrutturarne gli statuti ontologici e le valenze epistemiche che, necessariamente, non possiedono il medesimo spessore gnoseologico. Quello “spessore gnoseologico” infatti non è un residuo del dogmatismo metafisico, ma l’implicito contenuto epistemico che differenzia di fatto l’identità di ogni disciplina.

Se le nuove logiche della complessità prospettano sinergie tra scienza e filosofia, come riconosciuto dalla maggioranza delle comunità culturali contemporanee, ne consegue che la visione epistemologica del pensiero complesso va ulteriormente aggiornata. La modifica può essere organizzata considerando, da un lato, il discernere l’idea di “relazione” tra forme diverse di conoscenza, dall’idea di “identità disciplinare” con gli annessi differenziati pesi specifici. Dall’altro lato, per ciò che concerne le relazioni tra scienza e filosofia, la distinta natura delle due visioni del mondo: la prima che tende a valutare la realtà in senso analitico; la seconda che prospetta una visione globale sia dei fenomeni sia dell’intero naturale (in senso ontologico). È implicita una demarcazione tra le due forme di conoscenza: se sussiste un diverso contenuto epistemologico, deve necessariamente esistere *a priori* un diverso statuto ontologico.

Se, da un certo punto di vista, è corretto “livellare” le gerarchie tra i saperi, è altrettanto vero che, da un altro punto di vista, debbono sussistere i rispettivi statuti epistemiche; scienza e filosofia, infatti, se per un verso interagiscono, per un altro esse debbono coesistere su piani distinti, impegnando filosofi e scienziati ad una seria collaborazione. Attivare in senso estensionale il livellamento delle gerarchie, mediante relazioni interattive tra le discipline, costruendo un sistema organico, poetico e funzionale; nello stesso tempo, agire in profondità rispetto agli status ontologici e procedurali delle rispettive forme di conoscenza. Con questo non verrebbero affatto ripristinate le “gerarchie” secondo la metafisica tradizionale, ma semplicemente accertata la distinta valenza epistemica dei saperi secondo precisi statuti, in quanto esistenti. Quei “caratteri hegeliani”, visti sopra, dovranno essere risolti all’interno di un quadro teoretico assieme a certi aspetti conflittuali della complessità, come l’esclusivo sviluppo orizzontale delle conoscenze a prescindere da qualsiasi ordine e grado epistemico.

Nonostante l’attuale incompletezza epistemologica, la complessità interpreta correttamente i propri contenuti propositivi, la molteplicità e la fertilità intellettuale dei suoi significati. Lo statuto epistemologico che Morin nega al nuovo concetto di “complessità” è dovuto alla mancata corrispondenza all’idea riduttiva e frammentaria dell’epistemologia tradizionale, ed è su tale prospettiva che egli tende a trascendere tale limite applicandovi i contenuti epistemiche e lo status ontologico del concetto stesso di “conoscenza”. Tutto questo apre nuovi rapporti tra la scienza e la filosofia, verso una diversa concezione della scienza; in particolare, la scelta della biologia — come

alternativa alla fisica — assunta come nuovo paradigma di riferimento e sviluppo della scienza e del pensiero scientifico in generale.

★

I rapporti tra scienza e filosofia sono riemersi, pur nella loro conflittualità, sulla base di un processo di auto-superamento della filosofia sotto l'effetto dell'idealismo hegeliano (di orientamento marxiano, nietzscheano, kierkegaardiano). Ciò ha implicato: a) l'egemonia della scienza sulla filosofia e la demarcazione diltheyana tra le “scienze dello spirito” e le “scienze naturali”; b) la critica husserliana alle scienze naturali con l'assunzione dei contenuti conoscitivi della filosofia; c) la filosofia come analisi logico-linguistica ed ermeneutica del sapere scientifico da parte del pensiero analitico e neopositivista.

È con la seconda metà del secolo scorso che si concepiscono le prime forme di sinergia intellettuale tra scienza e filosofia, secondo un nuovo orientamento aperto con lo sviluppo delle scienze cognitive. La filosofia della mente, le neuroscienze, la psicologia, l'antropologia, la linguistica e l'informatica, progettano nuovi modelli computazionali per l'emulazione delle funzioni cerebrali da parte dei computer aprendo ricerche sulla relazione tra ‘mente’ e ‘cervello’. Lo stesso post-neoempirismo (Popper, Quine, Kuhn, Paul Feyerabendt, Norwood Hanson, Larry Laudan, Lakatos) promuove il dialogo epistemologico tra filosofi e scienziati; tali segnali di apertura sono importanti premesse al contributo offerto dall'epistemologia della complessità. Al pensiero complesso, ancora in evoluzione, il compito di costruire un edificio teoretico che possa interpretare e giustificare tutti questi fatti in un compendio organico e coerente.

Il ruolo della strumentazione informatica, dalla prospettiva del pensiero complesso, non restringe alle sole funzioni computazionali, ma estende come oggetto di riflessione filosofico-scientifica sia rispetto alle scienze cognitive, sia riguardo alla teoria della complessità. Il computer coinciderebbe, da un lato, con una “macchina pensante” i cui processi virtuali emulerebbero le proprietà cerebrali (Alan Turing, Allen Newell, John Searle, John Haugeland, Herbert Simon); dall'altro lato s'interpreterebbe come un sistema complesso ibrido il cui grado di complessità sarebbe compreso tra l'inorganico e l'iper-strutturato sistema vivente (Maturana, Varela, Norbert Wiener, von Foerster, Williams Ashby). Dall'ottica multi-disciplinare, l'idea di “sistema” aderisce implicitamente ad una struttura fenomenologica organizzata, depurandola dai criteri parcellizzanti e dagli indebiti privilegi della cultura tradizionale. Il *sistema-sapere*, sia per il pensiero complesso che per le scienze cognitive, è un sistema iper-connesso tra le aree disciplinari; l'esprimersi, l'agire, l'astrarre, il comunicare elaborano sistemi e modelli

di ricerca condivisi verso una sinergia intellettuale implementata su una rete epistemologica sempre più interattiva e feconda. Ma come già rilevato, il sistema così concepito manifesta la propria incompletezza, sia perché privo di un sostrato teoretico che lo giustifichi, sia per la tendenza a negare quegli statuti epistemici dei saperi i quali costituiscono dell'idea stessa di "complessità" il fondamento esistenziale.

4. Anti-metafisica e pensiero complesso

Al di là di riconoscere l'inalienabile presenza di un sostrato metafisico nelle ipotesi, nelle teorie, o in qualsiasi fatto dai quali la mente umana possa elaborare modelli, dove si fonda l'atteggiamento anti-metafisico del pensiero scientifico contemporaneo? Sul riproporsi del tema ontologico nel pensiero analitico, date le trascorse polemiche contro la metafisica e le sue fuorvianti visioni sul problema logico dei significati e ontologico dell'essere e dell'esistenza, hanno contribuito proprio le riflessioni di Quine con l'"impegno ontologico" delle teorie scientifiche e sulla funzione coadiuvante della filosofia nell'attività della scienza. La continuità tra scienza e filosofia, stabilita da Quine, estende dal punto di vista metodologico, come da quello linguistico nel proferire proposizioni il cui contenuto di verità risponderebbe alla realtà dei fatti. Il punto allora è stabilire il limite tra il coinvolgimento dell'ontologia all'interno di un discorso scientifico e l'assegnazione di una natura metafisica alle proposizioni della filosofia. Ovvero, le riflessioni di Quine su cosa ammettere nell'ontologia degli universali tra i sostenitori della realtà degli universali e i sostenitori del loro esclusivo carattere nominalistico. Secondo il filosofo americano, il realismo «è la dottrina platonica secondo cui gli universali o le entità astratte hanno un loro essere, indipendentemente dalla mente; la mente può scoprirle ma non crearle», al contrario del nominalismo che ne nega l'esistenza. Da questo confronto emerge la questione su *cosa esiste veramente*. La visione eraclitea di Carlo Rovelli chiarisce in parte sulle caotiche ontologie delle 'sostanze' e delle 'relazioni' negli eventi che ci circondano:

Pensare il mondo come un insieme di eventi, di processi, è il modo che ci permette di meglio coglierlo, comprenderlo, descriverlo. [...] Il mondo non è un insieme di cose, è un insieme di eventi. [...] A ben guardare, infatti, anche le "cose" che più sembrano "cose" non sono in fondo che lunghi eventi. Il sasso più solido, alla luce di quello che abbiamo imparato dalla chimica, dalla fisica, dalla mineralogia, dalla geologia, dalla psicologia, è in realtà un complesso vibrare di campi quantistici, un interagire momentaneo di forze, un processo che per un breve istante riesce a mantenersi in equilibrio simile a se stesso, prima di disintegrarsi di nuovo in polvere, un capitolo effimero nella storia delle interazioni fra gli elementi del pianeta, una

traccia di un'umanità neolitica, un'arma dei ragazzi della via Pal, un esempio in un libro sul tempo, una metafora per un'ontologia, una porzione di una partizione del mondo che dipende dalle strutture percettive del nostro corpo più che dall'oggetto della percezione, e via e via, un nodo intricato di quel cosmico gioco di specchi che è la realtà. Il mondo non è fatto di sassi più di quanto sia fatto di suoni e di onde che corrono sul mare.²⁵

Dalle riflessioni del fisico italiano, traspare una forte attinenza con la struttura complessa della realtà. Si è più volte considerato che lo studio di un sistema complesso è un sistema il cui comportamento differisce da quello dei suoi elementi costitutivi; il comportamento globale presenta proprietà emergenti estranee rispetto a quelle delle sue singole parti. Quel "sasso" che possiede certe proprietà macroscopiche — come peso, colore, densità, proprietà chimiche, ecc. — "è in realtà un complesso vibrare di campi quantistici" traducibile in quell'"ordine caotico" dal quale affiorano proprietà emergenti completamente diverse. Una trama di processi microcosmici, proiezioni di mondi sottostanti che decidono sulla vera realtà fisica, nascosta ai nostri occhi. Un confronto tra ontologie che ripensano la materia come pura relazione e lo spazio-tempo come sostanza, l'affermazione sull'inesistenza della materia, quantomeno come noi la conosciamo. Su queste premesse, si apre il confronto tra le posizioni anti-metafisiche dei fondatori del pensiero complesso e le eventuali contro-tesi. Ci si chiede, cioè, se solo nelle argomentazioni avanzate dai primi possa affermarsi una critica completa e corretta o vi sia dell'altro da inserire nel dibattito. Innanzitutto, la critica mossa alla metafisica può distinguersi in due classi: *ontologica* ed *epistemologica*.

Critica ontologica. Si è visto che ogni costruito mentale è "carico di metafisica", pertanto immaginare un sistema, come la teoria della complessità, privo di un sostrato metafisico è pressoché contraddittorio. Essendo infatti un *costrutto mentale*, l'elemento metafisico deve sussistere come fondamento razionale sul quale poter giustificare il proprio significato ontologico (ed entimematico), al di là dei dogmatismo metafisico tradizionale. L'ontologia della complessità deve avere in sé un fondamento metafisico sul quale poter argomentare tutti i propri significati semantici, le proprie strutture logiche, i propri modelli mentali. L'errore filosofico dei fondatori del pensiero complesso sta proprio nel voler prescindere il discorso ontologico dalla dimensione metafisica all'interno del proprio significato semantico; in altri termini, la pretesa di non presupporre lo sviluppo di un ragionamento dalle strutture logico-linguistiche interne alle proposizioni stesse che lo costituiscono. Tali presupposti decretano, al contrario, l'inalienabilità e l'indissolubilità delle due condizioni, ontologica e metafisica, pertanto lo

25. C. ROVELLI *L'ordine del tempo* Adelphi, 2017, pp. 87–88.

stato ontologico di ogni ente implica una sua proiezione metafisica. Ora, se ad ogni realtà è connessa una dimensione ontologica che ne delinea essenza e identità, essa deve necessariamente presupporre un sostrato (*razionale*) che la collochi nella possibilità di essere *trattata* in senso metafisico. La necessità, tra la dimensione ontologica di un ente (sensibile, di ragione o intelligibile) e la trattabilità metafisica ricava dall'essere stesso da cui dipende l'essenza e l'esistenza dell'ente e, formalmente, dal *logos* che le proferisce. La condizione è costitutiva della mente umana nella sua attività razionale e cognitiva che la relazionano con la realtà; tali attività pur essendo unite alla dimensione esperienziale *del* mondo, l'idea *del* mondo, con il suo grado di complessità, nello stesso tempo, non può non oltrepassare i confini della sua fisicità. Come afferma lo stesso Kant:

La ragione umana, anche senza il pungolo della semplice vanità dell'onniscienza, è perpetuamente sospinta da un proprio bisogno verso quei problemi che non possono in nessun modo esser risolti da un uso empirico della ragione [...] e così in tutti gli uomini una qualche metafisica è sempre esistita e sempre esisterà, appena che la ragione s'innalzi alla speculazione.²⁶ [Nonché culminando nella *Vorrede* ai *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Kant asserisce:] La scienza della natura, che meriti *propriamente* questo nome, presuppone in primo luogo la metafisica.²⁷

Critica epistemologica. Il quadro di conoscenza proposto del pensiero complesso è un quadro differenziato dal paradigma cartesiano il quale opera una distinzione ontologica tra 'mente' e 'corpo', che risponde con la necessità di un legame che ne giustifichi la coesistenza; così l'esigenza di purificare l'attività intellettuale si oppone al tentativo d'indentificare la "leva archimedeo" che demarca la 'scienza' dalla 'non scienza'; infine, rivisitando le fondamenta della ragione, refutandola come realtà storica che separa la 'storia' dalla 'natura'. Un pensiero complesso che si oppone a un'epistemologia per la quale il sapere è un processo asintotico verso una conoscenza completa. La condizione apre ad un criterio nel quale

Ciò che individuale, singolare, storico in senso ampio viene considerato ininfluenza, e anzi da neutralizzare il più possibile, per garantire un corretto funzionamento e dispiegamento del nostro intelletto. [...] una serie di criteri di demarcazione fra storia e natura, fra razionale e irrazionale, fra *sapiens* e *demens*, fra normale e patologico, fra problemi "veri" e "pseudo", scienza e metafisica²⁸. [E ancora] ciò che viene messo in discussione, più radicalmente, è l'idea stessa che la scienza si co-

26. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma, 2000, p. 48.

27. Espressione di Kant citata in D. ANTISERI *Il ruolo della metafisica nella scoperta scientifica e nella storia della scienza* Rivista di Filosofia Neo-Scolastica Journal Article, p. 68.

28. AA.VV. *La sfida della complessità — La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità* (a cura di G. Bocchi e M. Ceruti), Mondadori, 2007, p. 3.

stituisce secondo un processo asintotico di avvicinamento a un luogo fondamentale di spiegazione e di osservazione.²⁹

Tuttavia, nel processo asintotico della conoscenza devono distinguersi due forme di sviluppo: a) *lineare*, rispetto al quale l'atteggiamento del pensiero complesso trova giustificazione nei suoi contenuti innovativi; b) *non lineare*, in quanto la tendenza asintotica progredisce frammentata e interattiva all'interno del complesso contesto della realtà. C'è da osservare che non necessariamente il progredire asintotico della conoscenza deve avere in sé caratteri di linearità, ma piuttosto individuare la grammatica unitaria tesa ad interpretare la complessa trama del reale in modo sempre più definito, e in sinergia con tutte le forme di sapere verso quel "luogo fondamentale di spiegazione e di osservazione". In questo contesto, l'"ordine caotico" non è l'eccezione.

La critica di fondo è rivolta alla negazione del gradiente epistemico, quindi alla perdita dell'orientamento oggettivo interno ai saperi e al contesto interdisciplinare, che appiattisce i gradi del sapere e relativizza la visione della realtà. Si è tentato di accordare due aspetti apparentemente contrastanti, abbattendo da un lato le gerarchie tra i saperi e dall'altro lato tenendo in essere i gradienti epistemici, individuando un punto di coerenza nell'interazione interdisciplinare. Quel "livellare le gerarchie" non può più essere inteso nell'accezione di *abbatterle*, ma, al contrario, individuando ed estrapolando significati comuni per intessere nuove trame concettuali così da interpretare le strutture più intime della realtà, le quali non sarebbero visibili dall'ottica della cultura tradizionale. Si potrebbe allora concludere, affermando con J. Watkins, che:

La controrivoluzione nei confronti della filosofia della scienza dell'empirismo logico pare aver trionfato: [...] l'impressione [è] che ormai esista un ampio accordo sul fatto che le idee metafisiche sono importanti nella scienza così come lo è la matematica.³⁰

5. Conoscenza scientifica come problema metafisico della scienza naturale

Proporre una metafisica razionale differenziata da quella dogmatica, ovvero una relazione tra filosofia e scienza che vada oltre la funzione di controllo che la prima ha sulla seconda, né di semplice collaborazione, ma di un'effe-

29. Ivi, p. 5.

30. J.W.N. WATKINS, *Metaphysics and the Advancement of Science*, "British Journal for the Philosophy of Science", XXVI, 1975, p. 91.

tiva interazione tra le due forme di sapere. Questo è il passo che la metafisica razionale deve compiere per giustificare la propria imprescindibile presenza nel discorso scientifico; il contributo della filosofia si spinge, infatti, all'interno del discorso scientifico, proprio in quanto "discorso". Quanto detto in precedenza sull'idea di "complessità" può considerarsi parte di un'esplicita premessa sul ruolo della filosofia — finanche della metafisica — tanto nell'origine quanto nello sviluppo del sapere scientifico. Esso definisce le valenze epistemiche e i confini degli statuti disciplinari uniti alle funzioni della filosofia, maturando l'idea che parlare di 'conoscenza scientifica' significhi esattamente trattare il problema della scienza naturale sempre e comunque in senso filosofico, tanto nelle procedure come in senso conclusivo.

L'architettonica kantiana offre la giustificazione teoretica alla fisica teorica newtoniana come prima sistematizzazione e generalizzazione del "sistema del mondo". Logica ed esperienza costituiscono, in senso kantiano, l'uso sintetico della "ragion pura" e delineano uno sfondo metafisico della scienza in quanto *problema della conoscenza*, in opposizione agli scopi dello stesso criticismo. Se la scienza necessita della mediazione dell'esperienza, e si circo-scrive nell'ambito di ogni possibile controllo, altrettanto non debbono escludersi aspetti metafisici sullo stesso piano metodologico. Se l'esperienza dà senso alla scienza, è al contempo necessario e intellettualmente onesto non perdere di vista l'elemento metafisico, che costituisce del conoscere e dei suoi meccanismi un essenziale interprete.

A ciò fa eco l'indiretto contributo popperiano al ruolo della metafisica. Popper afferma che se da un lato la metafisica, non essendo falsificabile, non è una scienza, da un altro lato sostiene che la ricerca scientifica non è realizzabile se non ha in sé un *programma di ricerca metafisico* che la orienti verso i problemi rilevanti, il tipo più idoneo di spiegazione, lo status esplicativo e il grado di profondità di una teoria scientifica. L'azione della metafisica si estende dall'inizio al termine del procedimento scientifico, al vaglio delle problematiche come nei criteri valutativi sugli esiti conseguiti. Secondo Popper, se la metafisica non è una scienza perché non falsificabile, d'altra parte non è priva di senso, e ciò implica un ruolo essenziale nell'intera economia del sapere. In altri termini, se diciamo che le teorie scientifiche sono razionali perché i loro enunciati e proposizioni sono controllabili, e quindi falsificabili, siamo sicuri che le teorie metafisiche, pur non essendo controllabili e falsificabili, non siano neppure «razionalmente criticabili e discutibili»?

Dal punto di vista psicologico, per la ricerca empirica è infatti risultato essenziale l'apporto intuitivo dell'idea metafisica del "cosmo" come ordine universale, così da quello storico con le «idee che prima fluttuavano nelle regioni della metafisica» (*atomismo greco*) si sono elevate a teorie scientifiche fondamentali. Popper afferma che «non favoriremmo certo la chiarezza

se decidessimo che queste teorie sono, in una certa fase del loro sviluppo, discorsi inintelligibili e privi di senso e che poi, in un'altra fase, assumono improvvisamente un senso compiuto»³¹. È ciò che sfuggì ai positivisti, ai neo-empiristi e al pensiero analitico. Si comprende allora perfettamente ciò che il metafisico intende, al di là di una strumentazione di controllo sulla validità delle loro proposizioni. L'interconnessione storica e psicologica tra teorie metafisiche e scientifiche, si riconosce negli effetti propulsivi della metafisica nella scienza. Agli

esperimenti apportatori di luce [e di pura ricerca sui fenomeni, nell'antitesi tra 'interpretazioni della natura', ai quali si riconoscono] modi dovuti d'indagine, e 'anticipazioni della natura', [a cui viene, invece, attribuito un] modo prematuro e temerario.³²

di approccio ai fenomeni, Popper riconosce proprio in tali "anticipazioni" i ruoli specifici nell'attività scientifica. Pertanto, reinterpretati da tale "mediazione", il meta-empirico e l'analisi linguistica assegnano al criterio falsificazionista valenze antiscientiste.

Determinante contributo è quello di Lakatos con il "nucleo metafisico" interno alle teorie scientifiche, per il quale il falsificazionismo metodologico non riesce a giustificare la vera ragione per cui alcune teorie già refutate, poiché contraddette dai fatti, debbano sopravvivere. L'oggetto in discussione non sono le teorie singolarmente prese ma il loro succedersi, attraverso i "programmi di ricerca", esse individuano quel "nocciolo duro" di ipotesi fondamentali i cui contenuti vanno *al di là* di possibili confutazioni. Le smentite dei fatti verrebbero assunte da una "cintura protettiva" di ipotesi ausiliarie per la sopravvivenza del programma di ricerca, al limite della sua produttività teorica nel prevedere un numero minimo di fatti confermabili dall'esperienza. (Il sistema newtoniano, ad esempio, aprì sequenze di ipotesi ausiliarie puntualmente smentite da eventi ponendo in discussione i sistemi osservativi dai quali dipendevano i fatti falsificanti, il sistema fu quindi sorretto da nuovi fatti che contribuirono a descriverlo).

Da tali premesse innovative, emerge un problema di demarcazione interno alla stessa scienza: quale è, in fondo, il fattore differenziante tra "scienza genuina" e "pseudo-scienza"? Dov'è la "natura essenziale" della scienza rispetto a forme di sapere che ne sono presumibilmente prive? Data l'eterogeneità della scienza, in quanto circoscrive un ampio ambito di discipline e teorie, le quali possono condividere un insieme predefinito di caratteri che denotano cosa sia effettivamente scienza. Wittgenstein, ad esempio, nega i caratteri comuni che definiscono quel che si dice essere un

31. K.R. POPPER, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica* Einaudi, 1956, p. 44.

32. F. BACONE *Novum organum* 1620, Carabba, 2011, p. 25.

“gioco”, piuttosto si indica un addensarsi di caratteristiche il cui maggior numero costituisce ciò che può essere definito “gioco linguistico”. Tuttavia, ogni singolo “gioco” può non soddisfare tutte le condizioni per definirlo tale; le condizioni possono estendersi evidentemente anche alla scienza e, di conseguenza, il limite tra “scienza” e “pseudo-scienza” divenire pressoché labile.

Ora, per quanto stabilito dall’epistemologia e dal pensiero scientifico del XX secolo, come il “nucleo metafisico” interno alle teorie scientifiche, la critica alla demarcazione tra scienza e metafisica, il carico metafisico preesistente nella genesi di ipotesi e teorie, le pre-condizioni interpretative sul problema della causalità, implicano un coinvolgimento della metafisica in questo “gioco” di sconfinamenti. Si è visto, nel falsificazionismo *sostanzioso*, che il “nucleo metafisico” di un programma di ricerca si configura come un insieme di tesi teoriche e di assunti programmatici in vista dei quali «le anomalie devono portare a mutamenti nella cintura ‘protettiva’ delle ipotesi ausiliari ‘osservative’ e delle condizioni iniziali»³³. Si potrebbe affermare che l’iniziale posizione difesa dai positivisti ottocenteschi si ribalti al punto che la posizione di Lakatos può ripensarsi in senso favorevole, anzi necessario, circa il ruolo della metafisica. Il passo effettuato dal filosofo ungherese rispetto alla riforma popperiana consiste proprio nel fatto di aprire in senso definitivo non solo a preesistenti contenuti metafisici ma a ruoli attivi nelle teorie scientifiche. In sostanza, ciò che Popper ritiene implicito sulla necessità del ruolo della metafisica nella scienza, Lakatos lo esplicita nella sua più matura e sofisticata rivisitazione dell’idea di “falsificabilità”. Il contenuto metafisico nelle teorie scientifiche permette cioè di interpretare i fatti empirici come eventi propri di una *esperienza umana*, e pertanto elaborabili attraverso l’attività dell’intelletto. Tuttavia, per tutte le asserzioni di precisione note (in quanto macro-leggi) si prospetta una riduzione ad asserzioni di frequenza.

Lakatos rivalutò ulteriormente il ruolo della metafisica nella scienza, evidenziando come le teorie scientifiche siano costituite da nuclei fondamentali non sperimentabili, né tantomeno falsificabili. Egli cioè distinse nettamente una teoria dalle sue implicazioni empiriche. Esempi di *ipotesi metafisiche* sono per Lakatos la teoria meccanica di Newton, o la teoria della relatività di Einstein. Queste furono elaborate solo per la capacità di spiegare meglio la realtà, ma i fatti in sé non furono per Lakatos determinanti nel produrre tali formulazioni nella mente di quegli scienziati. Il progresso scientifico è dovuto invece all’inventiva dell’uomo, grazie a cui una nuova ipotesi può prendere il posto di un’altra. Neppure i singoli fatti empirici sono ritenuti determinanti per causare l’abbandono di una teoria, perché la

33. I. LAKATOS *Scritti filosofici*, Il Saggiatore, 1985, p. 53.

messa in discussione della verità scientifica riguarderebbe solo un aspetto marginale di essa, non il suo nucleo centrale, che pur risultando indebolito nella sua certezza complessiva, continuerebbe ad essere accettato per vero. Fintanto che un programma anticipa i fatti, allora è progressivo e razionale; quando invece gli scienziati cercano di adeguarlo a certe anomalie riscontrate modificando le ipotesi ausiliarie, esso diventa degenerativo e potrà facilmente essere superato da un programma di ricerca migliore (più progressivo). È necessario quindi, secondo Lakatos, affinché una teoria generale sia abbandonata, che si progetti un nuovo programma complessivo di ricerca che sappia meglio rendere ragione degli eventi al fine di sostituire una teoria precedente da cui si traevano conclusioni rivelatesi incoerenti coi fatti. Così ad esempio il meccanicismo di Newton fu abbandonato non quando ci si accorse della sua incapacità a spiegare certi fenomeni, ma solo quando si poté sostituirlo con la teoria generale della relatività di Einstein, in grado di rendere meglio ragione dei fatti.

Ferma restando l'importanza dei controlli sperimentali, scienza e metafisica sono in un certo senso, per Lakatos, un tutt'uno poiché la scienza non si limiterebbe a recepire l'evidenza fisica dei fenomeni, ma tenderebbe a ricercarne la causa prima in un tentativo che l'accosterebbe alla ricerca metafisica. Quanto sostiene Lakatos nell'assimilare la scienza alla metafisica può essere interpretato secondo l'insegnamento kantiano, ripreso anche da Popper, nel senso che quando la ricerca scientifica si propone di raggiungere obiettivi finali "metafisici", si serve di essi come stimolo per spingere sempre più lontano l'obiettivo di ottenere conoscenze via via più approfondite. Ciò è possibile solo se siamo guidati dalla convinzione di poter veramente conseguire una corrispondenza tra teoria e realtà, anticipando la sperimentazione e non lasciandoci guidare da essa.

★

La natura olistica della conoscenza, il problema del realismo, l'ineludibile funzione *astrattiva* all'interno delle esperienze immediate, tese a descrivere *oggettivamente* i dati sperimentali, costituiscono materia di riflessione di Pierre Duhem sul metodo di conferma e sulla sua portata ontologica. I fattori contestuali, con la sotto-determinazione del complesso teorico, che porrebbero in discussione il ruolo dell'osservazione, aprono alla concezione olistica del sapere scientifico, eliminando eventuali condizioni o ipotesi fuori da contesti e interazioni, considerandole isolatamente. Il processo costruttivo delle teorie scientifiche è condiviso tra la dimensione astratta dei concetti e quella osservativa dei dati sperimentali. Dalla loro corrispondenza origina la formazione delle ipotesi teoriche, ma al contempo è causa dell'impossibilità d'instaurare un rapporto *diretto* e *naturale* tra le leggi d'una

data disciplina e l'oggetto dei suoi studi. La misurabilità oggettiva di certe proprietà fisiche mediante la sensibilità viene astratta dall'elaborazione matematica essenziale allo sviluppo di una teoria scientifica, perdendo tuttavia ogni connotazione *naturale*. Il simbolismo convenzionale traduce il dato dell'esperienza in una certa grandezza numerica, di conseguenza la perdita di immediatezza tra l'oggetto naturale e la sua descrizione limita i contenuti e i valori della scienza. Una teoria scientifica deve quindi formalizzare in modo approssimato un ampio gruppo di leggi sulla base di dati resi disponibili e nell'ambito della sua applicabilità. Le possibili descrizioni effettuabili entro un'unica sotto-determinazione osservativa è determinata dalla funzione mediatrice dello scienziato nel formulare le varie ipotesi su un certo fenomeno fisico, affinando il linguaggio scientifico e stabilendo uno spessore tra osservazione e interpretazione dei dati sperimentali.

Duhem è sempre più consapevole della funzione interpretativa nella conoscenza scientifica. Il filosofo francese evolve da una prospettiva solistica di pura memoria sperimentale ad una prospettiva ontologica di astrazione e puro simbolismo tipici della scienza contemporanea. Il simbolismo dei processi conoscitivi è assunto, pertanto, come fattore differenziante tra scienza e metafisica; la fisica non spiega il mondo naturale, ma ne rappresenta il legiforme desunto dall'esperienza. In tale distinzione si scorge una posizione critica di Duhem nei confronti di un'ingenua valutazione ontologica della conoscenza sperimentale. La simbolizzazione astratta del legiforme è una transitoria lettura di dati osservativi, tuttavia i processi storici modificano il corso della conoscenza scientifica. La scienza non muta in senso cumulativo di proposizioni logicamente certe come le scienze matematiche, ma evolve mediante lotte tra ipotesi in competizione tese a superare precedenti livelli di accordo tra teoria scientifica e realtà fisica. Tale procedimento analitico configura il carattere realista della posizione di Duhem che concepisce la prospettiva di una verità ultima verso cui la conoscenza scientifica si approssimerebbe senza mai giungervi.

Dalla prospettiva della sotto-determinazione osservativa e del pluralismo linguistico, l'epistemologo francese apre alla concezione olistica sui processi valutativi della conoscenza sperimentale. In particolare, del modello falsificazionista come criterio di scelta teorica, egli sottolinea i limiti di applicabilità a ipotesi prese isolatamente. L'impostazione sancisce l'indissolubilità tra interpretazione e costruzione delle teorie scientifiche. L'inadeguatezza di una proposizione coinvolgerà l'inadeguatezza dell'intero corpus di assunzioni costituenti tale proposizione. Se un certo evento o fenomeno previsto dalla teoria non è riscontrabile nella realtà effettuale, «non è soltanto la proposizione in contestazione che è messa in scacco, ma lo è tutta la strumentazione

teorica di cui il fisico ha fatto uso»³⁴. È insensato considerare ogni singolo elemento separatamente dall'intera strumentazione teorica; pertanto le teorie scientifiche (le ipotesi e le varie forme linguistiche), come la stessa scienza nella sua globalità, deve equivalere ad «una sorta di organismo da prendersi nella sua interezza»³⁵. Se la filosofia duhemiana aderisce a una concezione empiristica della conoscenza scientifica, tuttavia abbraccia una prospettiva metafisica tomistica, aprendo ad una visione globale e coerente della realtà.

Nella conoscenza scientifica si distinguono, da un lato, l'oggetto cui la scienza inerisce (*mondo naturale*), da un altro lato l'uso che la scienza fa degli *oggetti* e dei *costrutti mentali*, apparentemente estranei ma ad essa strettamente connessi. Meta-empirico e modelli universali sono le forme concettuali che la scienza usa mediando con il mondo naturale; all'individuale, infatti, si accede solo nel contesto di un modello universale.

Se infatti la ricerca scientifica origina dall'esperienza quotidiana, cogliendo gli eventi individuali nella loro universalità, la scienza empirica assume, inizialmente, oggetti ed eventi individuali come dati empirici, nonostante l'inconsapevolezza di un'originaria costruzione concettuale per la loro percezione cognitiva. Nessun elemento proprio del conoscere consta d'una isolata sensazione, o molteplici sensazioni prive di organizzazione, ma di unità organiche di tali molteplicità, come elementi individuali. Il fatto che tali individui non siano 'atomi' ma unità, in cui questi sono strutturalmente organizzati, implica che «conoscere *qualcosa* significa conoscerla *come qualcosa*»³⁶; «conoscere *come*» indica l'unità dell'idea platonica (*forma*) che la psicologia contemporanea ha reinterpretato come *Gestalt*³⁷.

Per la *Gestalt* alcuni oggetti complessi non possono ridursi ai loro elementi costituenti, pura somma di enti complessi (*forme geometriche, musica*), o enti fisici complessi (*particelle in campo elettrodebole*). Per la psicologia della forma (*Gestaltpsychologie*) la psiche umana possiede in sé forme entro cui strutturare i dati sensori dell'esperienza.

Nel processo conoscitivo non v'è condizione possibile in cui la scienza prescindendo dall'universale, poiché lo stesso 'conoscere' necessita "dell'unità della molteplicità". La priorità dell'universale rispetto all'individuale, del *tutto* rispetto alle *sue parti*, implica due conseguenze: *a*) il carattere universale delle cose; l'idea regolatrice esamina i livelli più universali della realtà (riconosciuto dallo stesso Kant nella ristrutturazione "trascendentale" della metafisica); da cui *b*) se l'universalizzare è intrinseco al conoscere, si apre un processo dialettico dall'universale all'individuale. Identificare caratteristiche più universali della realtà non implica necessariamente la possibilità d'interpretarne aspetti particolari. Impossibile dedurli direttamente

34. P. DUHEM, *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura*, Bologna, il Mulino, 1978, p. 73.

35. *Ivi*, p. 100.

36. E. AGAZZI *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia* 1995, ed. Piemme, p. 19.

37. M. MARIANI, *Scienza e filosofia. Due forme di sapere non conflittuali*. *Analysis*, n. 1 2017, p. 47.

con strumenti puramente logici, essi debbono mediarsi con l'esperienza, per cui la scienza può costituirsi come *scienza empiriologica*. L'originarsi della scienza moderna dalla filosofia naturale ha sviluppato un procedimento per cui è impossibile dedurre dalla *Gestalt* letture dirette sui fenomeni a prescindere dall'esperienza. Dunque, tali dettagli non si danno senza *Gestalt* ma non ne sono neppure *logicamente* derivati, debbono quindi accertarsi con l'esperienza. Ma se l'imprescindibilità della *Gestalt* è condizionata dall'esperienza, quest'ultima, pur intrinseca alla scienza, non può assumersi principio al quale ridurre l'intera logica del sapere scientifico. Il ruolo della *Gestalt* nell'esperienza scientifica si conferma su due punti fondamentali: meta-empirico e falsificabilità. Se la scienza si fonda sull'esperienza dalla quale si colgono eventi individuali elevandoli universalmente, d'altra parte la non riducibilità a concetti puramente empirici implica un'estensione dei criteri semantici e del loro contenuto razionale; nei processi esperienziali si affermano infatti elementi non restringibili al "qui e ora", affinché possano valutarsi razionalmente. [Pertanto la funzione della filosofia naturale in] una teoria scientifica e della sua corroborazione è una misura del suo contenuto di *scientificità*, e conferma l'includibilità della *Gestalt*.³⁸

★

È dunque impossibile l'inverso procedimento tra l'imprescindibilità della *Gestalt* e l'inalienabilità dell'esperienza, «non è [infatti] possibile dedurre il mondo naturale dalla sola ragione; tale riducibilità è illecita, la conoscenza del mondo fenomenico si realizza mediante l'esperienza»³⁹. Le asserzioni di frequenza non sono deducibili da quelle di precisione; le prime possiedono assunzioni propriamente statistiche, quindi inconciliabili. L'osservazione, secondo Popper, non favorisce né la prospettiva deterministica né quella indeterministica dalle quali vedere il mondo, in quanto "dove domina il caso, la regolarità viene esclusa". A tale riguardo, egli risolve il rapporto tra concetto di "legge" (regolarità) e "caso" (disordine) riducendolo a un fattore di *grado di predizione*: conoscendo le condizioni iniziali o di contorno di un sistema fisico, in quanto regole che definiscono sequenze disordinate di eventi, è possibile eliminare la demarcazione logico-ontologica tra stati legali e casuali. Stabilito che non v'è condizione fisica particolare che non sia governata da leggi, e che conferma l'illogicità del criterio di verificaione. Il concetto di "caso" assume, cioè, una dimensione *soggettiva*: «quando la nostra conoscenza è insufficiente per la predizione [...] parliamo di caso perché non abbiamo alcuna conoscenza delle condizioni iniziali»⁴⁰.

Opposta la posizione oggettivista, secondo la quale il "caso" si avrebbe quando le proiezioni della probabilità vengono corroborate nello stesso senso in cui si generano regolarità causali, quando vengono cioè corroborate

38. Ivi, pp. 47-48.

39. E. AGAZZI *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Piemme, 1995, p. 20.

40. K.R. POPPER, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica* Einaudi, 1956, p. 81.

predizioni dedotte da leggi. Se il mondo sia o meno regolato da leggi rigorose, secondo Popper, è un problema di ordine metafisico; le leggi fisiche in nostro possesso sono, in sostanza, riducibili a ipotesi, quindi sottoposte a superamento e deducibili in senso probabilistico. Impossibile, comunque, negare la causalità, essa coinvolge l'intera grammatica ontologica della scienza. Per il filosofo viennese, il principio di causalità si differenzia dalla natura di qualsiasi legge naturale⁴¹, altrimenti

sarebbe lo stesso che tentare di persuadere il teorico a rinunciare alla sua ricerca; [di più] la credenza nella causalità [è] una tipica *ipostatizzazione metafisica* di una regola metodologica ben giustificata: la decisione dello scienziato a non abbandonare mai la ricerca di leggi.⁴²

Considerare la metafisica priva di senso è stato il tratto distintivo dell'empirismo logico. La demarcazione non si tracciava tra asserzioni significanti e asserzioni prive di senso, ma tra asserzioni controllabili empiricamente e asserzioni inconfutabili, nella consapevolezza che le prime potessero risultare false e le seconde potessero, per puro caso, pervenire alla verità. Il recupero della metafisica proseguirà con il *Poscritto alla LSS* in cui il filosofo viennese sostiene che, al di là dell'impossibilità di una controllabilità delle teorie metafisiche, «nella misura in cui una teoria può venire razionalmente criticata, dovremmo essere disposti a prendere sul serio la sua implicita rivendicazione a essere considerata, almeno provvisoriamente, come vera»⁴³. Per cui, dinnanzi a qualsiasi teoria, al di là della sua inconfutabilità e non empiricità, il problema è valutarne la capacità risolutiva in quanto ciò che decide è la valenza critica e il contenuto di razionalità. Interrogativi simili operano, entro la stessa metafisica, una distinzione tra i sistemi privi di valore razionale e i sistemi il cui contenuto può essere oggetto di riflessione. La metafisica, secondo Popper, Joseph Agassi e John Watkins, si relaziona strettamente al pensiero scientifico in quanto la scienza — come già sostenuto — esprime un pensiero filosofico maturo, e, d'altra parte, sul piano storico, le teorie metafisiche come «dottrine dell'universo misterioso» (Watkins) sono state fonti di ispirazione e «prezioso concime» (Peter Medawar) per lo sviluppo delle teorie scientifiche.

Il ricercatore ha attinto dalla metafisica “idee regolative di estrema importanza” nella misura in cui, attraverso concezioni diverse del mondo, ha suggerito metodi per la sua esplorazione. L'atomismo greco è l'esempio di come il sostrato metafisico contribuisca alla costruzione di una teoria

41. La tesi è opposta a quella di Schlick, per il quale «la verità della legge causale può essere controllata esattamente nello stesso senso in cui si può controllare la verità di qualsiasi altra legge di natura».

42. K.R. POPPER *Poscritto alla logica della scoperta scientifica* Einaudi, 1956, p. 81.

43. Ivi, p. 90.

scientifica; l'intuizione di Democrito e Leucippo fu la base intellettuale di John Dalton, Amedeo Avogadro e James C. Maxwell per la descrizione fisico-matematica della teoria atomica. Popper evidenzia il valore euristico della metafisica: come una teoria metafisica, pur non sottoponibile a controllo, possa influenzare teorie controllabili indicando «la direzione della ricerca, e il tipo di spiegazione che [può] soddisfarci e [rendere] possibile una sorta di valutazione della profondità di una teoria»⁴⁴.

Forti, ma fallimentari, critiche alla metafisica sono state mosse da Quine e Martin Heidegger per la presunta “cieca circolarità” (F. D'AGOSTINI *Epistemologia e ontologia: Quine avrebbe potuto risolvere i problemi di Heidegger? Heidegger avrebbe risolto i problemi di Quine?* 2014). Il pensiero di Quine è stato considerato una “variante interna” di quello heideggeriano in quanto, in senso meta-ontologico, avrebbe confinato la teoretica quineana all'interno delle sole scienze naturali, prospettando una “storicizzazione della metafisica” (o “antropizzazione dell'essere”) con il suo definitivo declino. Tuttavia, la riflessione sulla relatività della meta-ontologia di Quine, quindi della contemporaneità ontica heideggeriana, esprimerebbe l'essere come presunto “fuori” della metafisica, ma che, di fatto, vi coincide in quanto, proprio quel linguaggio *sull'essere*, ne è l'espressione metafisica.

Secondo Hans Gadamer, infatti l'ontica heideggeriana «si arrischia fuori dell'immanenza». La meta-ontologia di Heidegger non è che metafisica, una *metafisica auto-riflessiva* che egli cercava al di là della filosofia: in altri termini, un procedimento meta-ontologico che ricalca le orme hegeliane. Il binomio Heidegger-Quine si ripropone in quello con Heidegger-Georg W.F. Hegel: per Heidegger, se Hegel è all'interno del processo storico della metafisica, avendo tematizzato la “dialettica dentro-fuori”, proietta in qualche modo la metafisica “fuori” da se stessa. L'hegelismo quineano emerge, poi, dal considerare l'ontologia come filosofia fondazionale che tratta gli “schemi concettuali” della ragione, delle premesse epistemologiche e dei fondamenti dell'essere. A tale proposito, Quine afferma che:

Non siamo inchiodati allo schema concettuale entro il quale ci troviamo e siamo cresciuti. Possiamo “mutarlo poco a poco”, pezzo per pezzo, anche se “non c'è nulla che ci faccia avanzare se non lo stesso schema concettuale in sviluppo”.⁴⁵

Si può allora concepire uno schema concettuale perfettibile, «ma non possiamo distaccarci da esso e metterlo a confronto oggettivamente con una realtà non concettualizzata»⁴⁶. È il punto di convergenza di Quine e di

44. Ivi, p. 91.

45. W.V.O. QUINE *Identità, ostensione e ipostasi* in *Da un punto di vista logico*, a cura di P. Valore, Cortina, Milano 2006, p. 100.

46. Ivi, p. 74.

Heidegger. Ora, da un punto di vista immanentistico, sorge il dilemma: la teorizzazione è *interna* o *esterna* alla dimensione storico-linguistica? Si tratta di un compromesso ontologico nel quale si pretende offrire un quadro “completo” *interno* della realtà, escludendone la visione *esterna* (proponibile da un’eventuale soluzione metafisica). Il nodo scorsoio nel quale i fondamenti non possono risolversi in un puro processo storico-linguistico (*l'immanente*), ma solo definirsi nella prospettiva di un’ontologia aperta propria di una metafisica positiva, razionale e non dogmatica.

6. È possibile una metafisica del pensiero complesso?

Nel § 4) si è accennato a un limite tra il coinvolgimento dell’ontologia all’interno di un discorso scientifico e l’assegnazione di una natura metafisica alle proposizioni della filosofia. Popper, sul contributo della metafisica, osserva che nella costruzione di una teoria scientifica, emerge un valore aggiunto: la teoria metafisica costituisce la “base intellettuale” di una teoria scientifica da cui essa trae la sua possibilità e il suo sviluppo. Il trarre significato da un fatto puramente empirico, ovvero rendere un atto non vuoto, è condiviso da un lato (in senso epistemologico) dall’azione dell’intelletto che organizza epistemicamente l’atto empirico (Kant), ma da un altro lato (in senso ontologico) lo presuppone all’interno di un quadro metafisico come sua “base intellettuale” (Popper). Da questi nuovi presupposti si ricava, tra l’azione dell’intelletto sull’atto empirico e quella “base intellettuale” sussistente in senso metafisico, un legame ontologico-epistemologico che descrive completamente il processo costruttivo di una teoria scientifica, dalla sua genesi al suo sviluppo. Il concetto sovrintende qualsiasi prospettiva, dal paradigma classico nel quale la separatezza si assume come criterio distintivo sul mondo, al paradigma della complessità che lo interpreta come un sistema nel quale ogni elemento concentra in sé altri elementi costitutivi il sistema medesimo in un processo interattivo e poietico. In altri termini, una metafisica che giustifichi la complessità in un quadro teoretico che non sia in conflitto con le proprie valenze epistemiche. Per attivare questo confronto dobbiamo partire da un elemento nel quale è concentrato il pensiero e ogni sua attività: *l’idea*. Analizzarne la struttura rispetto a se stessa come nei confronti della totalità alla quale essa appartiene.

Gli oggetti affrontati nella speculazione filosofica, da quelli fisici di cui traiamo l’esistenza attraverso l’esperienza quotidiana, e — in senso più largo — scientifica, agli enti di ragione e alle idee, costituiscono l’intera tipologia oggettuale del reale. Enti che, nella loro molteplice distinzione, costituiscono l’insieme degli oggetti esistenti concepito come *intero della totalità*. [. . . La] prima presa di coscienza sulla totalità come *kòsmos* emergente sul *caos*, fu la possibilità di pensare l’intero nella

sua globalità da cui nulla potesse escludersi. [...] Il problema è il rapporto che l'idea possiede con l'intero contingente, [e su tale base] l'idea può considerarsi un'emergenza rispetto agli oggetti in esso determinati in senso ontologico. Il suo carattere 'emergente' consta sia dell'appartenenza dell'Io pensante all'intero contingente, sia nel *comprenderlo* da parte del soggetto che lo pensa. [L'idea è quindi un ente determinato anche in senso noetico. [La] "condizione dualistica dell'idea" [è in] duplice rapporto con la totalità. *A differenza di qualsiasi altro oggetto, il pensiero rispetto all'intero contingente possiede una duplice condizione nella quale è cosciente di far parte come, nel contempo, è cosciente della sua esistenza, pensandolo.* Nella prima condizione a), l'idea — come ogni altra entità — è compresa nell'intero; nella seconda b), essa lo concepisce come concetto, lo comprende. Le condizioni si sorreggono sui rispettivi controfattuali: a') nella prima condizione, l'intero non sarebbe tale; b') nella seconda non sarebbe pensabile. Ogni idea è, dunque, compresa nell'intero; essa, come qualsiasi oggetto al suo interno contenuto, è un suo comune elemento. Tale condizione può definirsi *determinazione ontologica*; essa individua l'appartenenza dell'idea come fatto esistente nell'intero: se ciò non fosse, quest'ultimo non sussisterebbe. [Tuttavia] b') l'idea lo coglie concettualmente, lo concepisce; ma questo potrebbe non essere allo stesso modo un dato di fatto apodittico. Quest'ultimo aspetto potrebbe definirsi plausibile, in quanto *presupporrebbe l'appartenenza ad un insieme*; ed un tale "insieme" è solo intuibile. La *pensabilità* dell'intero può, in questo caso, considerarsi processo astrattivo intellettualistico; un corrispettivo eidetico, un suo *duale* che, cogliendo intellettivamente l'"intero", lo concettualizza come oggetto in quanto tale. Se ciò non fosse vero, non potremmo pronunziarlo: non ne avremmo il concetto: la condizione può definirsi come *determinazione noetica*. Essa individua la condizione di "pensabilità" nel concetto di "intero", concetto dall'idea come atto mentale. Ciò non significa che l'Io pensante sia fuori l'intero: non potrebbe esserlo! Lo è intelligibilmente. L'intero, come già detto, non sarebbe tale, contravvenendo al senso della determinazione ontologica. Ma possedere il concetto di *qualcosa* significa comprenderlo con la mente, concepirlo, precedere con l'idea l'oggetto conoscibile, l'atto del *concepire* si pone allora in rapporto prolettico dell'Io pensante rispetto all'oggetto concepito, chiaramente e distintamente, l'intero. Le "anticipazioni della percezione" — scrive Kant, quali principi sintetici *a priori* dell'intelletto — possiedono quella "quantità intensiva, cioè un grado" (*Critica della ragion pura* v, I, II, c, II, sez. 3,2), differentemente dalla sensazione che può essere anticipata poiché a posteriori, pertanto esse sono deducibili a priori. Qui si pone la sua "determinazione noetica". L'Io penso è, infatti, *ontologicamente* determinato nell'intero — pur essendo in senso noetico esistente in esso in quanto ogni idea prodotta ne fa parte — ma, al contempo, è pur *cosciente* della propria esistenza e pertanto determinato in senso *noetico*, altrimenti cadrebbe in contraddizione. [L'emergenza dell'idea si concepisce come un ente il quale] i) a differenza di qualunque oggetto nell'intero, [...] è cosciente di appartenergli, e non determinato in senso puramente ontologico. *Perché non è la sola coordinata ontologica ad identificarne la realtà?* ii) qualsiasi altro oggetto nell'intero è pensabile e determinabile. *Ma cosa accade se l'oggetto coincide con l'intero stesso?* Da tali corollari emerge la duplice natura del pensiero: la condizione di *entità ontologica* e di *entità cosciente*. Il punto critico può scorgersi, da un lato, nella demarcazione tra la "determinazione ontologica" e l'"atto mentale" il quale, concependo l'intero, lo comprende; dall'altro lato, nel distinguere il concetto di *appartenenza* ontologica da quello di *comprensione*, ossia dall'attività noetica determinante l'intero medesimo. Pur riconoscendo l'atto mentale "esistente in senso noetico", come una realtà ontologica nell'intero, non

lo è come attività della mente propriamente intesa, per il fatto di comprendere, *dell'intero*, l'esistenza stessa. [Un] problema reale ed esistente è [quindi] il duplice rapporto tra *l'io che pensa* e *l'intero*. In quell'"intelligibilità" coesistono e consistono le determinazioni "ontologica" e "noetica"; in particolare, nell'accezione *noetica* (non ontologica) dell'esser "*fuori*" l'intero. In quest'ultima percezione 'esistenziale' e 'cosciente' *nel* e *dell'intero*, si può giustificare una *sintesi dialogica* tra le determinazioni, considerando la dualità del pensiero come un'entità la quale, rispetto all'intero, manifesta le due condizioni connesse e sussistenti come una moneta le cui facce ne costituiscono *l'unità* intrinseca.⁴⁷

L'emergenza eidetica potrebbe offrire quella "base intellettuale" sulla quale sostenere un discorso metafisico all'interno di un discorso scientifico? Sulla base di queste considerazioni sull'idea e il suo rapporto con la totalità, quindi su ogni realtà al suo interno, la struttura della nostra conoscenza — sul mondo e sulle cose in esso esistenti — si modula secondo due distinti, ma indissolubili, procedimenti: filosofico (*metafisico*) e scientifico (*disciplinare*). I concetti metafisici presenti in un'ipotesi o in una teoria scientifica sono *dati* la cui presenza è intrinseca — quindi necessaria — alla trattazione di fatti, oggetti o fenomeni, e indimostrabile in quanto sussistente ad ogni possibile discorso intorno a qualsiasi problema scientifico. Afferma Dario Antiseri:

Ogni teoria — razionale, scientifica o metafisica — è tale solo perché è in rapporto con qualcos'altro, perché è un tentativo di risolvere certi problemi che si possono discutere razionalmente solo in rapporto alla situazione problematica in cui è collegata.⁴⁸

La "situazione problematica" ha sempre referenze di carattere razionale, e tale referenzialità, in quanto *razionale*, possiede imprescindibili connessioni di tipo scientifico sul mondo fenomenico, come di tipo metafisico sui concetti, per cui il problema deve essere trattato in entrambe le direzioni, in tutta l'economia del ragionamento. Tanto è vero che più volte — per non dire sempre, come osserva Popper — la genesi delle intuizioni e dei ragionamenti d'una possibile legge fisica si formula concettualmente sul piano metafisico e, soltanto successivamente, elaborata in senso fisico-matematico. Si deduce che un fenomeno naturale, come fatto da "discutere razionalmente" al di là della propria natura ("razionale, scientifica, metafisica"), è discutibile in quanto è "in rapporto a qualcos'altro [e al tipo di] situazione problematica in cui è collegata"; ovvero, il collegamento deve essere attivato sotto tutti gli aspetti che costituiscono i gradi problematici di una data situazione. Questo è traducibile con il nuovo lessico delle rivoluzionarie teorie della complessità e dei sistemi, per cui il legame sussistente tra scienza e

47. M. Mariani *Un punto di vista sul dualismo del pensiero*, "Il cannocchiale" n. 1, 2002. E S I, pp. 75-79.

48. D. ANTISERI, *Epistemologia e didattica delle scienze*, Roma, Armando, 2000, p.49.

filosofia è l'implicita ammissione dell'imprescindibile presenza di un contenuto metafisico nella costruzione delle teorie scientifiche, nonché nella concezione stessa dei principi e delle leggi naturali.

Il legame si articola in tre momenti fondamentali: *a)* le precondizioni interpretative; *b)* la concettualizzazione dell'evento fenomenico; *c)* la struttura teoretica propria di ogni teoria (razionale, scientifica, metafisica). Come già detto, le "precondizioni interpretative" corrispondono al sovraccarico culturale e del vissuto che l'osservatore si porta dietro. L'ermeneutica gadameriana questo bagaglio lo vede come il contributo fondante alla formazione del sapere, come l'elemento costitutivo del conoscere, non di ostacolo per l'inconoscibilità dell'"inseità" del mondo e delle cose, come invece afferma Kant nella *Dialettica trascendentale* (*Critica della ragion pura*). L'ermeneutica svolge una concettualizzazione della percezione del mondo propria del soggetto pensante. Sulla base delle precondizioni interpretative del soggetto che nella percezione dei fenomeni, si procede a razionalizzare fatti e processi nell'intero naturale; ovvero, dallo stadio percettivo ci si eleva allo stadio razionale nel quale le categorie pre-condizionanti (soggettive) si organizzano su processi di oggettivizzazione, di quantificazione e di relazione (oggettive). Lo stato di rapporto tra il soggetto (precondizioni interpretative, concettualizzazione delle percezioni, ecc.) e la realtà riflette gli stessi dettami del pensiero complesso: il soggetto che pensa è immerso in un sistema, e parte di esso, nel quale riflette ciò che percepisce di sé e del sistema stesso.

Infine, la struttura teoretica è l'edificio che il soggetto costruisce ogniqualvolta si rapporta con le cose e il mondo, mostrando come i modelli teorici costituiscano quelle architetture concettuali elaborate dalla mente chiamate con il bistrattato termine "metafisiche". Le strutture metafisiche, infatti, sono le inevitabili premesse introduttive del nostro sguardo sul mondo, condizioni che si conservano nelle successive elaborazioni dei costrutti teorici e di qualsiasi modello o sistema. Sono quei 'modelli' e quei 'sistemi' che Lakatos riconosce come "nocciolo duro" (o "nucleo metafisico") che, nel bene o nel male, formano i processi conoscitivi *naturali* propri della mente umana. Tutto ciò conduce a sostenere una sempre maggiore connessione tra scienza e filosofia, una concezione della conoscenza la cui struttura non può che corrispondere alla complessa dialettica tra ogni forma di sapere.

7. Sinergia tra scienza e filosofia nel pensiero complesso

La conflittualità tra determinismo e indeterminismo si manifesta attualmente nel succedersi di punti di vista filosofici ereditati dalle teorie scientifiche di opposti orientamenti. Da una parte l'eredità meccanicista newtoniana

esordisce con il determinismo metafisico che culminerà con il fantasma laplaceano; dall'altra il problema dell'incertezza con lo scandalo dell'indeterminismo. Si è riconosciuto che l'origine della scienza dalla filosofia implichi il fatto che essa conservi una propria collocazione e uno specifico ruolo all'interno del pensiero scientifico. La scienza, come prodotto della filosofia, non solo ha ricadute importanti sul mondo dell'uomo, ma ne è parte integrante e attiva per la produzione di teorie scientifiche, come nell'interpretare il legiforme nei suoi aspetti ontologici. I punti sensibili che esplicitano tali legami possono riconoscersi nella falsificabilità che, in quanto opposta al verificazionismo, coinvolge i concetti della scienza con i loro procedimenti di conoscenza; l'indeterminazione le cui implicazioni ontologiche ritematizzano concetti e oggetti della fenomenologia micro-fisica. La negata assolutezza dei concetti di 'spazio' e 'tempo' e l'unità ontologica della materia nell'equivalenza massa-energia, e, in particolare, il *continuum* spazio-temporale della relatività generale, costituiscono, com'è noto, espliciti esempi della relazione tra scienza e filosofia.

Al di là che il sistema filosofico potesse definirsi tale, esso è un «atteggiamento filosofico»⁴⁹ le cui ricadute sulla teoria della relatività (*speciale e generale*) esprimono un *pensiero scientifico* interno alla sua struttura teorica. Einstein sostenne che «la scienza senza epistemologia, se pure si può concepire, è primitiva e informe», pertanto essa contribuisce alla coerenza strutturale dei quadri teorici. Come già osservato, ciò permette di distinguere la totalità delle esperienze sensibili (*dati di fatto*) da concetti e proposizioni dei quali fa uso la scienza e il cui pensiero logico s'impegna nel costruire le teorie scientifiche, ma anche che acquista significato soltanto rispetto all'esperienza di tipo intuitivo e non logico, con le esperienze sensibili; l'uso di concetti e di enunciati della scienza è un puro prodotto umano valido nel momento in cui pone in relazione diretta tra loro i dati sperimentali con trasparenza linguistica. Negare al mondo fisico grandezze infinitesime e infinite non è un'esclusiva valutazione scientifica ma anche ontologica. L'unificazione teorica tra relatività e quantizzazione impegna interamente la scienza contemporanea, oltre che come problema scientifico in sé, come un'evidente questione di natura ontologica. Quel che le rende inconciliabili infatti è l'incompatibilità strutturale tra determinismo e indeterminismo delle due teorie; ciò è in larga misura un problema filosofico, mentre il problema fisico-matematico può essere affidabile alle nuove logiche della complessità e del "caos deterministico". Il ruolo della complessità come funzione unificante tra determinismo relativistico e indeterminismo quantistico, non può sospendersi nel solo strumento fisico-matematico (le due strutture, infatti, se prese separatamente sono incommensurabili.),

49. H. REICHENBACH, *Significato filosofico della relatività* (a cura di P.A. Schilpp) 1929, Aracne, p. 47.

ma deve coniugarne i sostati logico-ontologici, attraverso le nuove logiche dell'“ordine caotico”. Per la realizzazione di questo programma, l'azione della filosofia nella scienza non può restringersi solo a problemi di organizzazione delle discipline e dei loro risvolti antropologici, ma valutarsi nella dimensione ontologica dei fenomeni, ricavandone i completi significati in un contesto scientifico più ampio rispetto alla pura analiticità empirica. Metafisica ed esperienza possono considerarsi linee congiunte d'azione sul mondo fenomenico, la riflessione filosofica non arresterebbe alla sola ermeneutica *sulla* scienza, ma estenderebbe agli oggetti e ai concetti *della* scienza ed alla costruzione dei suoi quadri teorici; in particolare, ciò si esplicita nello studio dei micro-domini i cui enti sensibili possono pensarsi non solo come realtà *sensibili*, ma come *enti*.

Il neoempirismo e tutta la tradizione successiva, invece, si limita all'uso analitico della ragione circoscrivendo l'analisi dell'esperienza senza aggiungerci nulla che non sia eliminabile; anche se la ragione aprisse a costruzioni formali astratte, essa si limiterebbe a puri tentativi ipotetico-deduttivi, non affermando nulla di cognitivamente significativo e elaborando “tautologiche” trasformazioni sugli enunciati iniziali. Gli enunciati scientifici sono certo riferibili all'esperienza che, in nome del loro contenuto veridico, li impegna nel confronto con la “verità effettuale” dei fenomeni, e per la cui mediazione la scienza opera nei limiti dell'intero esperienziale il quale a sua volta, si pone come referente ontologico di tali enunciati. Se quindi, da un lato, non vi sarebbe corrispondenza tra mediazioni meta-empiriche e mediazioni metafisiche, in quanto la scienza refuta la metafisica per le sue affermazioni; dall'altro lato, nella costruzione d'una teoria scientifica, come più volte accennato, se il meta-empirico non mediasse tra l'osservatore e il mondo fenomenico, l'atto empirico si ridurrebbe a un “atto vuoto”. L'escluderlo riuscirebbe scientificamente contraddittorio in quanto costituisce il *senso* di una esperienza; per cui potrebbe intendersi in senso più esteso e confermare la tesi che il contenuto metafisico nelle teorie scientifiche permette d'interpretare i fatti empirici come *eventi di esperienza*. Le proposizioni aventi valore universale, o prodotte per generalizzazione mediante o senza logica induttiva, non hanno una funzione descrittiva dell'esperienza ma esplicativa: ora, se le ipotesi forniscono le spiegazioni dei fenomeni, esse non rientrano, per necessità, nello statuto della sola empiria, elevando così l'esperienza ad “atto [non] vuoto”. Prescindere dall'esclusivo statuto empirico rende le proposizioni universali più significative, implicando così la completa ridefinizione dell'idea di “scienza”. Se con la rivoluzione scientifica la scienza ha maturato un proprio statuto disciplinare, tuttavia quel “distacco” rimarrà essenzialmente operativo senza coinvolgere la duplice origine dei concetti del sapere scientifico, i quali non potranno pensarsi separati dal loro sostrato filosofico.

Nel dibattito tra scienza e filosofia, il ruolo del pensiero complesso deve quindi completare il proprio percorso epistemologico. In questo quadro, la complessità è vista come tramite tra il sapere scientifico e il pensiero filosofico, come un sistema complesso di conoscenze nel quale ogni sapere non solo partecipa con il proprio contributo epistemico, ma ne costituisce parte essenziale. Tuttavia, la logica della complessità — solo in quanto 'logica' — non possiede quella maturità epistemologica per attivare una completa rivoluzione culturale. Afferma Morin,

vi sono due difficoltà preliminari quando si voglia parlare di complessità. La prima sta nel fatto che il termine non possiede uno statuto epistemologico. Ad eccezione di Gaston Bachelard, i filosofi della scienza e gli epistemologi lo hanno trascurato. La seconda difficoltà è di ordine semantico. Se si potesse definire la complessità in maniera chiara, ne verrebbe evidentemente che il termine non sarebbe più complesso.⁵⁰

Emerge una contraddizione: lo statuto epistemologico, per la complessa struttura teoretica, dovrà confliggere con il problema semantico rispetto alla sua definibilità. Tuttavia, tra i due ordini di problemi se ne deve distinguere il peso aporetico in quanto la carenza di statuto epistemologico è fondamentale rispetto al quello semantico che, pur coesistente all'interno della struttura epistemologica è imprescindibile al pari qualsiasi altra costruzione concettuale. La contraddizione apparirà aleatoria, purtuttavia generata dalla pretesa di estendere oltre i confini della propria coerenza logica interna i contenuti semantici dell'idea di complessità. Il problema risiede nel fatto che la teoria della complessità non ha giustificato i propri concetti in un quadro teoretico completo e coerente, e, soprattutto, nel non riconoscerne la necessità ontologica e la natura metafisica, ma, al contrario, conservando un "ordine" interno disseminato e frammentario. L'azione coordinatrice tra le discipline, nonostante questi limiti, deve organizzare la complessità come realtà la quale, proprio per le diversità costitutive e di peso epistemico delle discipline, deve, a sua volta, intravedere il ruolo essenziale della filosofia. Se dunque dal punto di vista estensionale, la logica della complessità gestisce i meccanismi interattivi e trasversali tra i saperi, sul piano della conoscenza in generale e nei suoi fondamenti, il ruolo della filosofia è costruire sistemi che organizzino tali meccanismi all'interno dei quali produrre interazioni tra i contenuti epistemici dei saperi, senza arrestarsi alla sola analisi dei concetti.

Un procedimento successivo è quello di coniugare aspetti tra loro apparentemente incongrui, da un lato, l'osmosi epistemologica che intercorre tra scienza e filosofia, riconosciuta dalla gran parte della comunità scientifica e filosofica in vari ambiti del sapere, dall'altro lato l'incompatibilità

tra il pensiero complesso e i dettami della metafisica classica, tesi sostenuta dalla maggioranza delle scuole di pensiero che tende a prescindere in senso assoluto dalla filosofia, privilegiando i soli rapporti interattivi e trasversali all'interno delle reti disciplinari. La duplice valenza ermeneutica ed epistemica della filosofia sui saperi disciplinari ne garantisce il saldo rapporto il quale può essere interpretato solo dalla logica della complessità. È quindi contestabile l'idea che quest'ultima possa espungere le "classi" o "gradienti" disciplinari appianandoli in una rete di puri rapporti orizzontali, in quanto proprio quei "livelli qualitativi" esistenti nella logica dei sistemi complessi in generale — quindi anche per il 'sistema delle conoscenze' — ne differenzerebbe le strutture e gli statuti epistemici. Pertanto la filosofia, come analisi sul significato dei concetti scientifici e dei concetti in generale, giustifica origine e sviluppi di ogni forma di conoscenza. In tale prospettiva, l'interdisciplinarietà e la trasversalità inducono a ripensare la complessità come anello concettuale tra le conoscenze particolari e il sapere filosofico.

Un ulteriore aspetto da considerare. La parcellizzazione della filosofia della scienza generale nelle filosofie delle scienze particolari, come la filosofia della matematica, della fisica, della biologia, ecc., induce la ricerca filosofica a interferire con i problemi tecnico-concettuali propri dell'attività scientifica. Tuttavia, secondo alcuni, implicherebbe la perdita dell'azione unificante precipua della filosofia della scienza, quale l'analisi del metodo scientifico in generale e le relazioni tra sapere scientifico e altre forme di sapere (un legame particolare esiste con tematiche di ordine etico e sociale, come bioetica e sociologia della scienza). È chiaro che l'analisi dei fondamenti concettuali delle scienze particolari produce una fertile osmosi con la filosofia la quale, reinterpretata dalla cultura della complessità, apre verso una sana e produttiva compromissione dell'idea di "conoscenza", recuperando quella visione olistica del sapere che ha contraddistinto la storia della cultura occidentale. Se, da un lato, la filosofia della scienza concima il terreno delle tematiche filosofiche con gli elementi derivati dalla ricerca scientifica⁵¹, da un altro lato l'attività della filosofia della scienza, al di là della rielaborazione e reinterpretazione epistemologica e dei risultati della ricerca scientifica, essa partecipa attivamente ai processi costruttivi delle teorie scientifiche, contribuendo ad una loro più ampia comprensione.

Concetti e lessico della scienza costituiscono la materia sulla quale si concentra la filosofia della scienza, pertanto il progresso della scienza si è realizzato non soltanto con l'avvicinarsi delle scoperte scientifiche in senso lato, bensì nel comprendere concetti e nozioni originati dalla riflessione filo-

51. Da un punto di vista aprioristico, la formazione dei concetti di "spazio" e di "tempo", la relazione "mente-corpo", il problema tra "determinismo e libertà", costituiscono in qualche modo problematiche proprie della riflessione filosofica.

sofica e dall'evoluzione storica del pensiero scientifico. Analisi dei concetti e riflessione sul mondo fenomenico da parte della filosofia, assieme alla ricerca scientifica, costituiscono i caratteri essenziali sulle nuove modalità del *conoscere scientifico*. È tempo che gli scienziati prendano coscienza che la loro visione sul mondo non è più proponibile, se non all'interno di un tipo specifico e complesso di lettura sulla molteplice struttura della realtà; i procedimenti, da soli, non assolvono completamente tutte le funzioni e gli scopi prefissi dalla vecchia cultura scientifica e scienziata, se non in sinergia con la filosofia e nell'indiretta ed efficace relazione con l'intera rete disciplinare. È su questa strada, senza scorciatoie, che la nuova cultura deve incamminarsi.

Saggi

Psicopolitica. Caratteristiche e strategia

FRANCESCO BRAGUTI*

ABSTRACT: *Psychopolitics. Characteristics and Strategy.* The present paper, taking into consideration the Byung–Chul Han’s concept of *psychopolitics*, highlights the main features and strategies of the new technique of power that took hold with neoliberal regimes. Transparency, positivity and self-expression find in this frame a relocation of meaning, in terms of subjectivisation and subjugation devices; ICTs show themselves as essential tools for an auto-surveillance accompanied by a feeling of freedom. Then the question: can the category of *psychopolitics* be considered as an efficient tool for the interpretation of contemporary times?

KEYWORDS: B.C. Han, psychopolitics, neoliberalism, transparency, digital media, subject.

1. La dialettica della psicopolitica

Con il termine *psicopolitica* il filosofo sudcoreano Byung–Chul Han indica, nell’omonimo testo, la nuova tecnica di potere che caratterizza gli assetti socio–economici di tipo neoliberale. La transizione da forme di produzione materiale, proprie del capitalismo industriale, a «*forme di produzione immateriali e incorporee*»¹, nelle quali «non vengono prodotti oggetti materiali, ma immateriali, come informazioni e programmi»², impone secondo l’autore un cambiamento di prospettiva nella considerazione della tecnica di potere. Si tratta infatti di riconoscere che «come forma di mutazione del capitalismo, il *neoliberalismo* non si interessa in prima istanza di ciò che è biologico, somatico, corporale: piuttosto esso *scopre la psiche come forza produttiva*. [...] Allo scopo di accrescere la produttività [...] vengono *ottimizzati* i processi psichici e mentali»³.

* Università degli Studi di Milano; fbraguti@gmail.com.

1. B.C. HAN, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Milano, nottetempo, 2016, p. 34 (corsivo mio).

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

Il campo d'azione del potere non è più delimitato, come nel caso della tecnica di potere biopolitico, dalla triade corpo — specie — popolazione, ma dall'unico termine della psiche individuale. La presa che la nuova tecnica di potere compie su di essa riguarda due dimensioni fondamentali: la *produttività* e il *consumo*. La psicopolitica, in altri termini, opera e agisce sulla psiche individuale nelle sue vesti di forza produttiva e forza di consumo. Questa polarità, che dà forma all'operato della psicopolitica, consente di porre in evidenza un aspetto fondamentale della sua costituzione, ovverosia la sua struttura essenzialmente dialettica. Essa, a sua volta, determina due crisi, che richiedono di essere analizzate: una crisi del tempo e una crisi del senso. Per quanto concerne la prima crisi, è opportuno ricordare che per Han, in riferimento alla *psiche come forza produttiva*, la psicopolitica agisce ed opera per massimizzarne la capacità, attraverso la posizione di un paradigma-modello: quello della macchina digitale-informatica. In questo modo, la nuova tecnica di potere invita (se non costringe) all'uscita dall'orizzonte temporale dell' "ora": la perfetta riuscita della produttività, infatti, si basa su obiettivi, pianificazione, previsione. Aprendo una prospettiva di questo tipo, la psicopolitica genera e produce tempo⁴, che diventa subito un campo di addestramento nel quale esercitare le proprie capacità gestionali (*time managing*). Ad alimentare questo ambito di produzione del tempo per mezzo della definizione di obiettivi e risultati (misurabili), si aggiunge la retorica strutturata attorno ai concetti di "motivazione", "progetto", "iniziativa". Ma ancora: obiettivi, iniziativa, progetto definiscono per ciò stessi un am-

4. Riportiamo qui, ad integrazione, parte della lunga ed illuminante «deduzione del tempo dal bisogno» che Günter Anders compie ne *L'uomo è antiquato (II)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 319–322. In questo modo si potrà comprendere, da un lato, come il bisogno — e la definizione degli obiettivi — possano essere legittimamente intese come sorgenti del tempo e, dall'altro, la caratterizzazione di negatività del tempo. «Che cosa intendiamo — si chiede Anders — con l'espressione «deduzione del tempo dal bisogno»? / Che il tempo emerge come durata, come vuoto, come spazio intermedio allora e solo allora quando gli obiettivi non sono ancora stati raggiunti; solo finché, come *desiderata*, ai quali (o alla cui presenza) noi tendiamo, perché senza di loro non possiamo vivere, restano lontani. *Il tempo è il percorso che porta all'aver*. Il tempo esiste soltanto perché noi siamo essere bisognosi; perché non abbiamo mai ciò che in realtà dovremmo avere; perché abbiamo continuamente bisogno di procurarci il necessario. Il tempo è vuoto così come lo siamo noi stessi, vuoto come lo stomaco vuoto, e si «realizza» di volta in volta solo quando lo stomaco è pieno. In altre parole, *il tempo è l'esistenza nella modalità del non-avere*, ovvero nella modalità del conseguimento dei *desiderata*, non importa se l'oggetto del desiderio consiste nel cacciare o nel produrre. / Il tempo non è dunque «forma dell'intuizione» e neppure «forma della rappresentazione» [*Vorstellung*], bensì *forma della persecuzione* [*Nachstellung*]. Forma della nostra vita che prosegue mentre la preda che stiamo inseguendo resta lontana e si sottrae o addirittura ci sfugge, finché infine non l'abbiamo acchiappata e resa presente per noi, e ci siamo saziati di lei. Così come solo chi non è sazio ha fame (perché non ha il cibo che di fatto dovrebbe avere per essere), allo stesso modo solo chi non è sazio ha tempo. Al contrario, le ore non suonano per chi è felice, per chi è in presenza di ciò che gli è necessario, per chi è soddisfatto. Costui è senza tempo». Interessante sarebbe un confronto tra questa condizione e quella descritta dallo psicologo Mihaly Csikszentmihalyi come *flow*, ovvero la condizione dell'esperienza ottimale e — nei termini di Han — esclusivamente positiva.

bito di «previsione e responsabilità»⁵ e quindi un ambito di «senso» (cfr. G. Anders). Se si volesse compiere un'analisi approfondita dei principali testi di *self-management*, si scoprirebbe probabilmente che le due questioni fondamentali su cui essi ruotano sono proprio la gestione produttiva del tempo e la costruzione del senso. In alcuni casi, probabilmente, la prima sarebbe finalizzata alla seconda.

In definitiva, integrando le osservazioni di Han e quelle appena riportate di Anders, diciamo che la psicopolitica, nella forma della presa sulla psiche in quanto forza produttiva, opera per la creazione del tempo e del senso.

Dal punto di vista però della massimizzazione del consumo — che rappresenta l'altro polo in cui la psicopolitica fa presa sulla psiche — la situazione si presenta radicalmente agli antipodi. Qui infatti la tecnica di potere neoliberale non lavora per la creazione di un "campo lungo", ma costringe e vincola l'individuo all'immediatezza dell'"ora". Non ci sono obiettivi, risultati da raggiungere o pianificazioni da fare: secondo un procedimento che resta dialettico, l'unica meta consiste nella realizzazione del *Paese della Cuccagna* (espressione di Anders⁶). In tale situazione i bisogni del soggetto sarebbero immediatamente soddisfatti, qualunque desiderio si trasformerebbe in un appetito che, a sua volta, «sarebbe di per sé causa sufficiente alla propria immediata realizzazione»⁷. Non ci sarebbe dunque, nella condizione realizzata della Cuccagna, alcun *desideratum* che sia tale da richiedere un percorso o tale per cui per esso si renda necessario «pazientare anche solo per un attimo»⁸. Ogni negatività, ogni distanza, ogni attesa verrebbe eliminata: il tempo e lo spazio stessi andrebbero incontro ad una dissoluzione sostanziale. In quanto *forme dell'impedimento*⁹. e della negatività, essi devono essere aboliti: dal momento che «occupano tutto il posto disponibile tra avidità e soddisfazione, tra arrivo e partenza, tra esigenza e appagamento, dato che rendono necessari dei percorsi, essi ci sono di ostacolo»¹⁰.

In definitiva — integrando ancora una volta le riflessioni del filosofo sudcoreano con quelle del filosofo tedesco — affermiamo ciò: la psicopolitica, nella forma dello sfruttamento della psiche come forza di consumo, opera per l'abolizione dello spazio e del tempo in quanto forme della negatività. Il soggetto si trova così gettato nel mezzo di una duplice dialettica schizoide che lo determina: rimbalzato continuamente tra tempo e non

5. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato (II)*, cit., p. 361.

6. Ivi, p. 311.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. Ivi, p. 314.

10. *Ibid.*

tempo, mediazione e immediatezza, senso e non senso, non può che perdere le coordinate necessarie per procedere nella navigazione dell'esistenza.

È possibile vedere ora, brevemente ma più nello specifico, come si articoli la dialettica schizoide su cui si basa la psicopolitica, relativamente al «senso». Si è visto che, contestualmente alla dimensione della produttività, si apre la questione della ricerca e costruzione del senso. Questo significa che la psicopolitica si impadronisce dell'ambito del «senso» (inteso, lo ricordo, come quello «spazio molto ampio, spesso non percepibile ma solo immaginabile, spesso neppure immaginabile ma soltanto pensabile, di *previsione e responsabilità*»¹¹, traducendolo all'interno di un ambito di significazione connotato in senso economico–produttivo. In altre parole, proprio in virtù del fatto di essere *la* tecnica di potere del regime neoliberale, essa porta il «senso» all'interno dei suoi confini¹². Così facendo, essa lo sottopone ad un processo di duplice contrazione: il senso acquisisce una dimensione esclusivamente immanente (primo restringimento) ed individuale (secondo restringimento), limitata ai confini esistenziali della vita.

In questo quadro il soggetto neoliberale di prestazione, in quanto “imprenditore di se stesso”, è chiamato a costruirsi da sé un senso per il proprio agire (e soprattutto, compito forse più difficile, per il proprio iper–agire e auto–sfruttarsi). In questo, ancora una volta, è aiutato dall'operato della psicopolitica la quale offre questa possibilità di costruzione come la forma più alta di libertà. Ma, per Han, si tratta di una libertà paradossale ed illusoria: una nuova forma di (auto–)sfruttamento accompagnata dal *sentimento della libertà*. La costruzione del senso, in definitiva, non è che costruzione del proprio *sense-in-quanto-soggetto-di-prestazione*.

2. Potere intelligente, benevolo e permissivo

Tenendo in considerazione da un lato l'uso che il potere psicopolitico fa della libertà e dall'altro la modalità attraverso la quale offre la dimensione del senso come un rimedio, come un prodotto finalizzato al benessere del soggetto, è possibile osservare una sua altra, fondamentale, caratteristica: esso, in quanto tecnica di potere *della e nella* società della positività, è un potere benevolo, intelligente e permissivo, in grado di sfuggire alle comuni rappresentazioni.

11. Ivi, p. 361.

12. La psicopolitica si impadronisce dell'ambito del senso secondo una dinamica ancora una volta dialettica, per cui: da un lato, promuovendo il consumo massimizzato ed istantaneo, elimina la sfera del senso e produce il “sentimento della insensatezza”; dall'altro, come medico apparentemente benevolo, presenta dei possibili rimedi al sentimento che lei stessa ha creato. Nasce così quello che Anders chiama il *racket del senso* (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato* (II), cit., p. 340).

Il potere infatti — osserva Han — ha modi di manifestarsi assai differenti. La sua forma più diretta e immediata si esprime come negazione della libertà: il potere pone colui che lo detiene in condizione di imporre la propria volontà anche con la violenza su quella di chi vi è sottomesso¹³. È questo il caso della tecnica di potere che caratterizza la società disciplinare. Qui a dominare incontrastata è la potenza violenta della negatività. Il potere disciplinare si esercita precisamente sui corpi, piegando resistenze ed esigendo obbedienze; opera per costrizione, esclusione e censura. Nel suo rapporto con la libertà si pone come istanza di radicale contrapposizione, operando per proibirla ed inibirla. La sua è la violenza-che-dice-no, in grado di porre in questione la volontà e piegarla nella sottomissione. È il potere esibizionista della repressione, del divieto e dell'obbligo; quello dell'istanza dominatrice esterna, la cui esistenza implica e induce ancora focolai di resistenza. Ma, osserva ancora Han, queste stesse caratteristiche del potere repressivo definiscono i suoi limiti e le sue debolezze: nella misura in cui è ancora completamente inserito nel paradigma immunologico che segna il rapporto con la alterità, esso è esposto alla minaccia della dissoluzione, della eliminazione. In altre parole, «anche solo il fatto che si costituisca una volontà contrapposta a chi lo detiene, è un indice della debolezza del suo potere»¹⁴. Inoltre, proprio in quanto ancora completamente attraversato dalla negatività, esso non può essere considerato una fedele rappresentazione della tecnica di potere propria del regime neoliberale: nella *società della positività e della prestazione*, infatti, la negatività è ormai neutralizzata e il presente «riluce nella positività»¹⁵.

Ma quali sono allora, secondo il filosofo sudcoreano, le modalità di espressione della psicopolitica? Come si manifesta, in quanto tecnica di potere?

Essa, in primo luogo, si manifesta come una forma permissiva di potere: deposte la negatività e l'istanza di contrapposizione alla libertà, la psicopolitica è il potere che, con materna benevolenza, lascia essere il “poter-fare”. È il potere che non impone alcun silenzio, ma piuttosto invita a comunicare, condividere, prendere parte al grande discorso globale esprimendo la propria opinione. È il potere che alla repressione del desiderio e degli impulsi ha sostituito l'ascolto attento di bisogni e preferenze del soggetto. È il potere divertente e seducente che, abbandonato il cupo terreno del dovere e dell'obbligo, comincia a far nascere i suoi frutti sul terreno del piacere e della soddisfazione; *agisce* attraverso piacere e soddisfazione. Inducendo emozioni positive «invece di rendere *docili* gli uomini, cerca di renderli

13. B.C. HAN, *Psicopolitica*, cit., p. 23.

14. *Ibid.*

15. Cfr. HAN.

dipendenti»¹⁶: solo in questo modo la presa della nuova tecnica di potere si può fare più intensa ed essa può guidare la volontà dei soggetti sottomessi secondo il suo proprio interesse ultimo.

Si capisce così che, rispetto alla configurazione disciplinare, il rapporto del potere con la libertà è completamente stravolto: la libertà infatti, lungi dall'essere negata, repressa o inibita, è piuttosto trasfigurata e sfruttata. Essa viene, per così dire, trasformata nella sua forma sentimentale: alla *libertà* la psicopolitica sostituisce il *sentimento di libertà*, che accompagna tanto l'(auto-)sfruttamento nella dimensione della produttività, quanto il godimento nella dimensione del consumo. Assumendo una forma «subdola, duttile ed intelligente [la tecnica di potere del regime neoliberale] si sottrae ad ogni visibilità. Qui, il soggetto sottomesso non è mai cosciente della propria sottomissione: il rapporto di dominio resta per lui del tutto celato. Così, si crede libero»¹⁷. L'istanza della sottomissione viene tutta internalizzata dalla parte del soggetto in forma positiva: è lui stesso a sottomettersi al nuovo rapporto di potere, che ha per lui il sapore della libertà, della possibilità e dell'occasione. Inoltre, la nuova tecnica di potere non offre solo i fini, ma anche i mezzi necessari al loro conseguimento; così ecco proposti al soggetto tutti gli elementi necessari per garantire la massimizzazione del godimento nel grande mondo delle infinite possibilità: auto-organizzazione, motivazione, iniziativa, auto-ottimizzazione. La sottomissione diventa così una auto-sottomissione che non ammette alcun tipo di resistenza, poiché assolutamente volontaria. Anzi, anche desiderata, ricercata ed agognata. La resistenza imporrebbe una negatività. Ma, come sostenuto da Han, nella società della positività psicopolitica, di essa non v'è traccia.

Si comprende così perché parlare di psicopolitica significhi parlare di un potere estremamente intelligente e pervasivo; silenzioso ed indiscusso perché piacevole e seducente; totalitario al massimo grado proprio perché benevolo e permissivo; che semplicemente *accade* senza clamore perché in grado di parlare con le voci dei suoi dipendenti. «Il *like* [come forma positivizzata del giudizio] è il suo segno: mentre consumiamo e comunichiamo, anzi mentre clicchiamo *like* ci sottomettiamo al rapporto di dominio. Il neoliberalismo è il *capitalismo del like*»¹⁸. Un *potere* dunque che può permettersi di fare presa sulla psiche come mai prima proprio perché, invece di tentare di governarla o plasmarla dall'esterno, innanzitutto «*si plasma su di essa*»¹⁹. Il suo dominio — economico perché non richiede grande dispendio di forze e violenza — è realizzato attraverso l'incontro, l'ascolto e la comprensione.

16. Ivi, p. 24.

17. *Ibid.*

18. Ivi, p. 25.

19. *Ibid.*

3. Il panottico digitale

La natura permissiva e benevola della psicopolitica non deve però, ammonisce Han, far distogliere lo sguardo dalla sua altra, grande caratteristica: come ogni altra tecnica di dominio prima di lei (potere sovrano e potere disciplinare) infatti, anche la psicopolitica si serve in maniera massiccia di sorveglianza e controllo. Essa lo fa, però, introducendo una differenza fondamentale rispetto al passato: così come essa delega l'istanza dello sfruttamento ad ogni individuo (auto-sfruttamento), allo stesso modo essa delega a questo l'istanza del suo stesso controllo. Ciascun essere umano insomma, in quanto *soggetto della e alla psicopolitica*, è attore e responsabile della propria sorveglianza (auto-sorveglianza). Non solo: per la particolare dinamica che anima l'operato della nuova tecnica di potere, egli vive sinceramente questo compito come un'occasione, una possibilità accompagnata dal sentimento di libertà: una opportunità di *auto-illuminazione*. In questo modo la presa del potere si fa al massimo grado efficace: non essendovi coercizione esterna al controllo, né obbligo di sottomettersi ad un regime di sorveglianza, non vi è nemmeno traccia di resistenza, ma solo volontaria ed entusiastica adesione. L'autentica società del controllo, nella sua configurazione più pervasiva ed efficace «si compie là dove i suoi abitanti *si confidano* non per costrizione esterna, ma *per un bisogno interiore*; dove, quindi, la *preoccupazione* di dover rinunciare alla propria sfera privata e intima *cede al bisogno* di esporsi senza pudore alla vista; ossia, dove libertà e controllo diventano indistinguibili»²⁰.

È evidente allora che il confine fra confessione, auto-sorveglianza ed espressione di sé e delle proprie emozioni (*self-expression*) appare pericolosamente labile. E lo è tanto più se, come accade, l'oggetto a mezzo del quale il dominio stabilizza la sua istanza di (auto-)sottomissione lo abbiamo sempre in tasca o fra le mani. Attraverso di esso ci connettiamo, condividiamo, *postiamo*, ci esprimiamo ed esponiamo. Ci spogliamo della nostra dimensione privata esternalizzandola nel mercato della iper-comunicazione. È lo *smartphone*, afferma Han, a ricoprire il ruolo di *oggetto devozionale* attraverso il quale il potere psicopolitico materializza la sua peculiare istanza di dominio. È lo *smartphone*, come strumento di sorveglianza e — insieme — confessionale mobile, a costituire il tramite principale della nostra volontaria adesione al sistema di dominio psicopolitico. In questo contesto pseudo-religioso, «il *like* è l'*amen* digitale. [...] Facebook è la chiesa, la sinagoga — letteralmente, “adunanza” — globale del digitale»²¹.

Nomade, mobile, digitale, ibrida ed auto-commissionata, la sorveglianza non trova più rappresentazione adeguata nella figura classica del *panopticon*;

20. B.C.HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, nottetempo, 2015, p. 90.

21. *Ibid.* (corsivo mio).

per lo meno non nella configurazione elaborata da Jeremy Bentham. Anche da questo punto di vista, osserva il filosofo della psicopolitica, ci troviamo di fronte ad un radicale cambiamento di paradigma. Lungi dal poter affermare che viviamo nell'epoca della fine del progetto-panottico, si tratta piuttosto di ammettere che ha preso avvio una struttura di sorveglianza di specie del tutto nuova, maggiormente in sintonia con la contemporaneità. Il panottico benthamiano, nella sua funzione di istituto di perfezionamento morale e biopolitico, è stato una perfetta rappresentazione della società disciplinare. Le celle disposte attorno alla torre di controllo centrale, le pareti divisorie che impediscono la comunicazione fra i detenuti e, soprattutto, «quei dispositivi conosciuti ed efficaci che permettono di *vedere senza essere visti*»²². strutturano un sistema di sorveglianza prospettico, unilaterale e gerarchico. L'ispettore, che occupa la posizione centrale — la quale, in un sistema prospettico a forma circolare, rappresenta già di per sé la posizione privilegiata — ha la possibilità di raggiungere con lo sguardo tutte le celle ed i detenuti, restando però invisibile ai loro occhi. Così facendo si crea una relazione di controllo nella quale il flusso di informazioni è fortemente asimmetrico, con l'ago della bilancia spostato naturalmente dalla parte dell'ispettore centrale. Si struttura dunque un vero e proprio assetto gerarchico su due livelli distinti, nel quale il dominio si esercita in maniera esplicita da quello più alto (centrale) a quello più basso (periferico). L'istanza della sorveglianza, nel panottico di Bentham, è dunque uni-direzionale, asimmetrica e visibile: nonostante infatti lo *sguardo* del controllore sia invisibile agli occhi dei detenuti, pure la possibilità della sua *presenza* nella torre di controllo non è concretamente escludibile. In quanto detenuto, in altre parole, non avrò mai la certezza che l'ispettore non ci sia. Quindi non potrò mai escludere l'ipotesi che mi stia osservando. Si suscita così l'«*illusione di un controllo permanente*»²³.

Viceversa, nel nuovo panottico digitale, il peculiare orientamento prospettico viene a cadere: si instaura una struttura *a-prospettica*. Non esiste più una torre di controllo centrale, né la *unilateralità* del suo sguardo: avendo infatti delegato a ciascun individuo l'istanza del suo proprio controllo, la psicopolitica non deve più investire energie per la centralizzazione della sorveglianza: ciascuno si sorvegli pure nel modo che ritiene più consono alla propria libera espressione. Non essendoci più centro, non c'è più periferia né gerarchia. E non essendoci più gerarchia, con essa crolla l'illusione (ed il timore che la accompagna) del controllo permanente: liberati dalla paura ossessiva gli inquilini del panottico digitale, una volta ancora, vivono nella illusione

22. Jeremy BENTHAM, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, con interventi di M. Foucault e M. Perrot, trad. it. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia 2009, Lettera V, p. 46, in B.C. HAN, *La società della trasparenza*, Milano, nottetempo, 2012, p. 77.

23. B.C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 77 (corsivo mio).

della libertà. Animati da questo sentimento sincero ed anzi desiderosi di riconfermarlo ancora e ancora una volta, essi «collaborano attivamente alla costruzione del panottico e al suo mantenimento, esponendosi loro stessi alla vista e denudandosi. Espongono se stessi sul mercato panottico. L'esposizione–alla–vista pornografica e il controllo panottico trapassano l'una nell'altra. L'esibizionismo e il voyeurismo alimentano la rete come un panottico digitale»²⁴. In questo quadro l'espressione di sé — nella forma della esibizione pornografica e positiva della propria interiorità — diventa la principale forma di comunicazione fra gli abitanti panottici. Questo fatto rappresenta un'altra fondamentale differenza fra la struttura di potere psicopolitica e quella propria della società disciplinare dell'internamento: se infatti nel *panopticon* di Bentham i detenuti sono tenuti rigorosamente isolati l'uno dall'altro e non possono comunicare né vedersi tra loro, nel nuovo panottico la comunicazione (digitale) è un elemento essenziale della strategia di controllo. Come afferma Han, «gli abitanti del panottico digitale si connettono e comunicano intensamente l'uno con l'altro: il *controllo totale* è reso possibile non dall'isolamento spaziale e comunicativo, bensì dalla connessione in rete e dall'iper-comunicazione»²⁵. Nell'orizzonte a-prospettico del panottico digitale, in virtù del fatto che ogni individuo espone liberamente se stesso, ciascuno può essere — ed anzi è — il controllore di chiunque altro. Ciascuno è sempre, al tempo stesso, controllore e controllato. Senza tuttavia la consapevolezza di esserlo. Eliminata l'ottica prospettica, la sorveglianza diventa totale ed assolutamente efficace «perché si può essere illuminati da ogni lato, dappertutto e da ciascuno»²⁶.

Comunicazione, trasparenza e sentimento di libertà fanno sì che la divulgazione dei dati e delle informazioni (forma psicopolitica dell'espressione di sé) — la vera e propria merce di scambio nel sistema economico neoliberale dell'immateriale — acceleri il proprio flusso in maniera vertiginosa. E maggiore è l'esposizione a cui ciascun abitante del panottico volontariamente si sottopone, maggiore sarà la capacità del potere psicopolitico di plasmarsi sulla sua psiche; dunque, maggiore sarà la sua possibilità di fare presa su di essa, seducendola. E maggiore sarà la presa che essa riuscirà a fare producendo al contempo il sentimento di libertà, più alto sarà il grado di esposizione a cui il singolo sarà disposto ad auto-sottomettersi. E così da capo, in circolo. Nel panottico digitale della psicopolitica, dunque, alla «*illusione del controllo permanente*», vissuta con angoscia e timore, si sostituisce la *illusione della libertà permanente*, vissuta con sincera adesione e cieca spensieratezza. Nel panottico della psicopolitica la libertà si rivela controllo.

24. Ivi, p. 78.

25. B.C. HAN, *Nello sciame*, cit., p. 89.

26. B.C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 77.

4. La trasparenza come coercizione sistemica

In questo quadro la trasparenza costituisce uno degli elementi fondamentali per la realizzazione efficace del panottico digitale: essa è ciò che consente la comunicazione fra i suoi abitanti e che struttura al contempo la organizzazione a-prospettica dell'intero dispositivo di sorveglianza. La trasparenza, dunque, è una delle due fondamentali linee strategiche lungo cui la psicopolitica opera. Han si occupa in maniera dettagliata di questo *dispositivo neoliberale* nel testo dal titolo *La società della trasparenza*. Trattandosi del punto in cui egli più attentamente si sofferma su questo concetto, ritengo sia utile seguirlo nel suo percorso, senza discostarsi troppo dal sentiero tracciato — già di per sé abbastanza articolato e radicale.

Il primo aspetto di carattere generale che è opportuno segnalare è il fatto che la trasparenza, in quanto dispositivo di una tecnica di potere che è onnipervasiva e globale, si realizza nella contemporaneità come una colossale opera di risignificazione: ovunque essa si introduca come paradigma dominante, come urgenza, essa scalza i preesistenti rapporti di senso. Essa è una vera e propria «coercizione sistemica che coinvolge tutti i processi sociali e li sottopone ad una profonda mutazione»²⁷. Essa è, innanzitutto, una richiesta categorica nata da un cambiamento di paradigma. È infatti la transizione dalla società immunologica e disciplinare della negatività a quella della positività a fare della trasparenza la parola d'ordine che domina il discorso pubblico. Alla luce di questa stretta relazione, «la società della trasparenza si manifesta in primo luogo come *società del positivo*»²⁸. Ciò significa che, nel momento in cui i vari aspetti della realtà vengono innervati da questa istanza, con ciò stesso essi vengono neutralizzati della loro negatività, della loro estraneità e portati nel terreno della positività. Così, ad esempio

le cose diventano trasparenti quando si liberano da ogni negatività, quando sono spianate e livellate. [...] Le azioni diventano trasparenti quando si rendono operazionali [...]. Il tempo diventa trasparente, quando è ridotto alla successione di un presente disponibile. [...] Le immagini diventano trasparenti quando — liberate da ogni drammaturgia, da ogni coreografia e scenografia, da qualsiasi *profondità ermeneutica*, in definitiva da ogni *senso* — sono rese pornografiche.²⁹

In questa dinamica di neutralizzazione la negatività che caratterizza ogni processo umano lascia il posto ad una “positività-senza”. Lascia le cose senza quell'estraneità che implicherebbe una resistenza; lascia l'azione e il pensiero senza quel dubbio che implicherebbe l'introduzione del tempo; il

27. B.C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 10.

28. Ivi, p. 9.

29. *Ibid.* (corsivo in parte mio).

tempo stesso viene lasciato senza futuro, destino o eventi che implicherebbero una non-disponibilità, una non-comprensibilità e una intollerabile singolarità. Tutto è disponibile, sottomano, presente e immediato. In questo quadro, la trasparenza diventa uno strumento strategico fondamentale per la realizzazione di quello che Han chiama il *totalitarismo dell'Uguale*. Dove infatti l'Altro viene eliminato attraverso il rischiaramento della trasparenza, dove l'estraneità in senso enfatico si trasforma in mera variazione, modulazione e differenza, non resta che un unico flusso omogeneo. Così, nel grande monologo *uniforme* dell'Uguale, la comunicazione — che nell'epoca del capitalismo dei dati e delle informazioni coincide con la *circolazione del capitale* — può raggiungere la sua massima velocità ed efficacia: l'Uguale risponde all'Uguale in una grande reazione a cascata. I componenti della società *uniformata* cantano ad una sola voce, nella illusione di modulare le note ciascuno con la propria. Ancora una volta, riappare il tratto totalitario della società dell'Uguale.

5. Linguaggio, anima e relazioni

Da quanto appena detto si comprende come l'imperativo della trasparenza investa anche la dimensione del linguaggio, che diviene formale, meccanico ed operativo, privato di ogni ambivalenza ed opacità che pure lo costituirebbe. Il grande congedo che la società della positività sigla nei confronti della dimensione dell'ermeneutica ritorna in tutta la sua forza: positivizzato, ottimizzato e privato così della possibilità di essere non-compreso, il linguaggio perde la sua specificità umana. Esso, nella società della trasparenza e della positività, *deve* essere universale e comprensibile: solo a questa condizione è possibile avere accesso al villaggio globale delle infinite relazioni. Così, l'istanza della trasparenza (uniformità) linguistica viene interiorizzata, le identità lessicali perse e il flusso dell'Uguale garantito.

La trasparenza investe anche quella dimensione dell'individuo che, forse più di tutte, necessita di spazi propri per poter vivere e fiorire: l'anima. Parafrasando le parole di Nietzsche, l'anima deve la sua forza *proprio* alla sua negatività; deve la sua profondità alla capacità e alla possibilità di ritagliare e coltivare delle "zone d'ombra" che ne garantiscono la singolarità, la spontaneità e la libertà. Dunque, l'anima, deve la sua stessa natura al fatto di *non essere trasparente a se stessa*: «un'illuminazione totale la *incendierebbe* e provocherebbe una particolare forma di *burnout spirituale*. Solo la macchina è trasparente»³⁰.

Eppure, in un punto del pensiero ben lontano dal senso comune, non è solo l'anima a dovere la sua profondità al persistere di zone che non

30. B.C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 12.

illuminate o rischiarate: riportando alcune riflessioni di Georg Simmel, Han mette in luce come sia proprio la mancanza di trasparenza dell'Altro a tenere in vita le relazioni. E questo perché una relazione feconda e florida è solamente quella che assume su di sé la responsabilità della reciproca non-comprensione. Detto in altri termini, la «profondità feconda di una relazione» (Simmel) è quella che lascia spazio all'autonomia di ciascuno dei due coinvolti; e lasciare spazio all'autonomia significa accettare dall'altro anche ciò che sfugge alla comprensione. In questa dimensione del "lasciare spazio all'Altro" — che è anche sempre un "costruire spazio *con* l'Altro" — vengono alla luce quella *delicatezza*, quel *rispetto* per l'alterità non-compresa (o non-del-tutto-comprensibile) e quel *pudore* invece impossibili in un regime di dittatura della trasparenza, dove gli spazi privati interiori vengono individuati, illuminati ed eliminati. Emerge in questo stesso orizzonte la dimensione della *fiducia*

possibile solo in una condizione intermedia tra sapere e non-sapere. Fidarsi significa costruire una relazione positiva con l'altro, *malgrado ciò che di lui non si sa*. Rende possibili le azioni a dispetto del sapere lacunoso. Se si sapesse tutto in anticipo, la fiducia sarebbe superflua. La trasparenza è una condizione nella quale il non-sapere viene eliminato. Dove domina la trasparenza, non esiste spazio alcuno per la fiducia. [...] *La trasparenza esclude la fiducia*.³¹

Così, annegate nella trasparenza e nell'obbligo della onnivisibilità, le relazioni muoiono: perdono quella attrattiva e quella vitalità che è propria dei sistemi asimmetrici, nei quali il delta di energia fra le due parti genera movimento, vita.

Ecco allora che, in questo quadro assolutamente al di fuori del pensiero comune, «di fronte al pathos della trasparenza che lega la società odierna, bisognerebbe esercitarsi nel *pathos della distanza*»³². Esercitarsi a lasciare spazio all'Altro nella sua singolarità ed estraneità ed esercitarsi a costruire spazi propri in cui ritirarsi e coltivare la propria profondità non-trasparente. Il *pathos della distanza* è in effetti uno degli elementi chiave di quella *topologia della negatività* che Han elabora come fondamentale focolaio di resistenza al totalitarismo dell'Uguale.

6. Politica

La trasparenza mostra la sua carica denaturante anche in due altre dimensioni dell'uomo, fondamentali al pari di quelle viste sin qui: la politica e la verità.

31. Ivi, p. 80 (corsivo mio).

32. Ivi, p.13.

La politica è, afferma Han, un'azione strategica che necessita della piena sovranità sul flusso di produzione e distribuzione dell'informazione per poter vivere. Se «tutto viene subito reso di pubblico dominio, la politica rimane inevitabilmente con il fiato corto, si ritrova provvisoria e si esaurisce nella loquacità»³³. Così facendo, il potere ritaglia in seno alla propria natura una vera e propria zona d'ombra, che gli consente di strutturare — al riparo dello sguardo invadente della trasparenza — una temporalità propria, distinta da quella accelerata e schizoide della trasparenza. La dimensione dell'*arcanum* e del segreto, la riservatezza sono ciò che permette al potere politico di operare secondo una programmazione lenta e a lungo termine. Ciò che permette di «lasciar *maturare* le cose»³⁴. e i progetti. Al contempo, questa stessa dimensione, è ciò che costituisce il potere come forma asimmetrica di relazione. Si badi bene: “asimmetrica” non significa necessariamente repressiva, inibente e prevaricante. Infatti, di per sé, «il potere non è diabolico, in molti casi è produttivo e creativo. Genera uno *spazio di libertà* e un margine *per l'organizzazione politica della società*. Il potere prende anche parte, in misura notevole, alla produzione di piacere. L'economia libidica segue una logica economica di potere»³⁵. Eros e potere condividono una struttura che è insieme ludica, asimmetrica, strategica e creativa; condividono il segreto, l'ambivalenza e la riservatezza. Per questo non possono essere tollerati dal regime della trasparenza; per questo *devono* essere neutralizzati, smascherati, denudati e resi visibili. Così, alla strategia del segreto si sostituisce la sorveglianza continua; all'amore erotico la nudità pornografica. Non solo. Privata infatti della sua componente di riservatezza e segretezza, la politica si trasforma in una *teatrocrasia*, in cui tutto ciò che accade si svolge «davanti alle quinte»³⁶. All'azione politico-strategica si sostituisce la messa in scena per un pubblico di individui in cui ciascuno ha perso la propria funzione di cittadino attivo, assumendo quella di spettatore-consumatore passivo. Nel regime neoliberale della psicopolitica, infatti, il consumatore si è sostituito al cittadino. Così, in questo contesto:

L'imperativo della trasparenza serve soprattutto a mettere a nudo i politici, a smascherarli o a suscitare scandalo. La richiesta di trasparenza presuppone uno *spettatore* che si scandalizza: non è la richiesta di un cittadino impegnato, ma di uno spettatore passivo.

33. B.C. HAN, *Nello sciame*, cit., p. 32.

34. *Ibid.*

35. B.C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 34 (corsivo mio).

36. Carl SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, trad. it. di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, p. 68, in B.C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 18.

*La società della trasparenza, popolata da spettatori e consumatori, dà vita a una democrazia degli spettatori.*³⁷

Si inaugura così la *società dell'indignazione*: una società sensazionalistica ed emotiva, atomizzata dietro lo schermo dei suoi propri oggetti devozionali e incapace di strutturare un discorso politico di lungo periodo. Al militante irato e al *cives* impegnato si sostituiscono lo spettatore indignato e il consumatore isterico, costitutivamente incapaci di costruire un «Noi stabile, che mostri una *struttura di cura per la società nel suo complesso*»³⁸. L'indignazione è, per Han, quella disposizione d'animo che non rende possibile lasciar maturare negli individui la profondità di un cambiamento radicale. È la disposizione d'animo che meglio riflette la contrazione della temporalità e degli orizzonti dal futuro al presente. Dall'utopia e la visione alla indignazione e reazione.

7. Verità

L'importanza che il segreto assume nella dimensione della politica e del potere dischiude, mostrandola in controluce, la questione della verità. Per il nostro comune modo di pensare infatti, verità e segreto non potrebbero essere concetti più agli antipodi: in questa dinamica il segreto coinciderebbe con la menzogna celata, la falsità, l'immoralità; mentre la verità coinciderebbe, appunto, con la trasparenza e l'informazione chiara. Il fatto sorprendente è che, osserva Han, «trasparenza e verità *non sono identiche*»³⁹, non possono essere fatte coincidere se non a prezzo di perdere di vista la loro specifica natura.

La verità, al pari della teoria, ha una natura intimamente pratica: essa è innanzitutto una decisione, che stabilisce cosa possa rientrare nell'insieme di sua pertinenza e cosa no, ovvero: cosa sia vero e cosa no. Questo processo di decisione, naturalmente, si integra con un processo di distinzione. La verità dunque, in quanto decisione e distinzione, è una «*manifestazione della negatività*»⁴⁰. Al contrario, l'informazione trasparente è assolutamente positiva. Non ponendo alcuna distinzione e non prendendo alcuna decisione, essa è accumulativa e additiva. Prolifera nella positività della sua circolazione. Mancandole la dimensione pratica propria della verità, l'informazione è priva di una direzione ed un orientamento proprio: è priva di *sensu*. Per questi motivi «più informazione o soltanto un accumulo di informazioni

37. B.C. Han, *Psicopolitica*, cit., p. 20 (corsivo mio).

38. B.C. HAN, *Nello sciame*, cit., p. 19.

39. B.C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 20 (corsivo mio).

40. Ivi, p. 17.

non producono di per sé una verità»⁴¹. Per chiarire ulteriormente questo punto, Han ricorre ad una interpretazione molto singolare del mito platonico della caverna. A differenza di quanto comunemente si pensa, osserva l'autore, la metafora platonica porta in scena non tanto le differenze fra due forme di conoscenza, quanto piuttosto quelle fra due distinte forme di vita, fra due "mondi": il *mondo della narrazione* e il *mondo della conoscenza*. Nel quadro tracciato dal filosofo della *Repubblica*, i due mondi sono irraggiati da due fonti luminose essenzialmente differenti: il fuoco della caverna è la sorgente che, nel mondo della narrazione, proietta *immagini, ombre e parvenze*; la luce del Sole invece, nel mondo della conoscenza, è il medium della *verità*. Promanando da una fonte unica posta "al di là dell'Essere", questa seconda fonte luminosa presenta una direzione ben definita: è orientata e trascendente. Inoltre, poiché da un lato «ogni cosa essente deve la sua verità a questa trascendenza»⁴², dall'altro ogni cosa essente si colloca ad una diversa distanza da questa fonte trascendente, la luce solare istituisce gradazioni e gerarchie: distingue. Trascendente e gerarchica, la luce platonica della verità è anche fortemente violenta: essa rischiarà — fino a bruciarla — la "concatenazione drammaturgica" propria del mondo narrativo della caverna. In questa dimensione infatti le cose, gli eventi non si connettono seguendo il principio di causalità, ma piuttosto secondo una dinamica narrativa, che lavora con il gioco, la *mimesis*, la meraviglia e l'incanto. La luce della verità, penetrando con violenza in questo mondo arcano, lo *de-narrativizza*, privandolo dei propri principi di manifestazione ed espressione.

Ecco così emergere la somiglianza con quanto accade nella società della trasparenza. Anche questa, al pari del mondo platonico della verità, è una "realtà-senza-": senza poeti, senza rappresentazione e senza gioco, senza seduzione, mistero e metamorfosi. Eppure c'è una differenza fondamentale tra le due dimensioni: a differenza del mondo platonico della verità

all'odierna società della trasparenza manca quella luce divina che è aumentata da una *tensione metafisica*. La trasparenza [e quindi l'*informazione* in quanto suo prodotto primo, N.d.A.] è *priva di trascendenza*. [...] Il medium della trasparenza non è la luce, ma un'*irradiazione priva di luce*. [...] Agisce *rendendo tutto omogeneo e livellando*, mentre la luce metafisica produce gerarchie e differenze [negatività, N.d.A.]⁴³

Uscendo dalla metafora della caverna e ritornando al nostro discorso arricchiti di questo esempio, ci è possibile comprendere in che senso — per Han — l'iper-informazione e la iper-comunicazione che caratterizzano la nostra società non garantiscono affatto un accrescimento della verità.

41. Ivi, p. 20.

42. Ivi, p. 65.

43. Ivi, pp. 67-68.

Esse anzi «dimostrano la *mancaanza di verità* [...]. Più informazione, più comunicazione non eliminano la fondamentale *opacità del tutto*. Piuttosto, la accrescono»⁴⁴. L'enorme massa delle informazioni, dunque, è un accumulo trasparente che *non produce alcuna verità*.

8. Trasparenza, visibilità ed esposizione

Luce, ombra, irradiazione ... la metaforica utilizzata fino a questo momento ci fa capire che quella della trasparenza è, nella sua essenza, una questione intimamente legata alla visione. E ciò in un duplice senso. Dal punto di vista del soggetto osservante la trasparenza è quella qualità o caratteristica propria dell'oggetto che permette al primo di spingere la visione attraverso (*trans-*) il secondo. Dal punto di vista dell'oggetto osservato invece, la trasparenza è in primo luogo una fonte (o un'occasione) di esposizione. Nel bene e nel male trasparenza ed esposizione si co-implicano. Ma se questo è vero, ciò significa che la società della trasparenza e del positivo è intrinsecamente una società dell'esposizione. Questo si esprime innanzitutto, osserva Han, nella circostanza per cui quando l'imperativo *della* e *alla* trasparenza si impone alle cose e alle situazioni, il valore culturale lascia il posto al valore di esposizione. Nella dimensione del culto, dominano quelle caratterizzazioni che abbiamo visto essere proprie delle relazioni asimmetriche: ciò che è soggetto al regime del culto viene reso inaccessibile, o quando accessibile invisibile, o quando visibile intoccabile. Segretezza, isolamento, delimitazione, nascondimento: tutto ciò contribuisce a far accrescere il *valore culturale* delle cose. Per esse «il fatto che esistano è più importante del fatto che vengano viste»⁴⁵.

Ma, lo si è mostrato, il regime della trasparenza e della iper-comunicazione mal sopporta le asimmetrie: interruzioni di flusso, disparità, misteri e disomogeneità sono ostacoli che *devono* essere neutralizzati. In tal modo le cose, per avere un qualche tipo di *valore* — concetto chiave nella retorica di ogni paradigma economico — non possono essere nascoste ma devono essere illuminate, denudate, esposte. Ancora più radicalmente: nel contesto del regime neoliberale, la visibilità e l'esposizione non sono solo la condizione necessaria alle cose per avere valore, ma anche — e soprattutto — la condizione necessaria per poter *essere*. La visibilità (che è al contempo *comunicabilità* e *trasparenza*) acquisisce una vera e propria *priorità ontologica* sull'esistenza. Nella società dello scambio, della condivisione e della co-

44. Ivi, p. 21.

45. W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 2000, p. 27, in B.C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 22.

municazione — che rappresentano le attuali forme della produttività e del consumo — una conclusione di questo tipo è tutt'altro che paradossale: solo ciò che è (iper-)visibile può essere misurato, quantificato e poi scambiato. Ma, soprattutto, solo ciò che è (iper-)esposto può essere immediatamente consumato.

L'imperativo della esposizione così, al pari della trasparenza, opera una decisiva risignificazione di alcuni elementi propri dell'essere umano. Il primo a capitolare al dogma della visibilità è ciò che, all'essere umano, risulta meno visibile di se stesso: il volto. Quello che per Benjamin era stato l'ultimo focolaio di resistenza alla presa dell'esposizione, l' "ultimo rifugio" del culto, si sveste del suo mistero e diventa semplicemente *faccia* (*face*). Essa ha un'importanza fondamentale in quanto rappresenta il principale tramite attraverso il quale ogni soggetto diviene «l'oggetto-pubblicitario di se stesso»⁴⁶; e poiché — abbiamo visto — nel regime neoliberale la relazione fra visibilità ed esistenza, fra apparire ed essere si è ribaltata a favore delle prime, è evidente che l'essere «oggetto-pubblicitario di se stesso» diviene per il soggetto contemporaneo una vera e propria questione di sopravvivenza. Tenendo a mente ciò si può anche comprendere la straordinaria importanza che assume, nel discorso della contemporaneità, la questione della *self-expression*: essa diviene per l'essere umano un compito vitale. Esprimere se stessi significa avere la possibilità di vivere. Lasciamo per il momento in sospenso la questione e torniamo al concetto di *faccia*. Essa si distingue dal volto per il suo carattere livellato: la faccia trasparente è una superficie che non ha ombre né nicchie di mistero; è il viso positivizzato — a cui è stata sottratta ogni negatività — e povero di *sguardo*. Quest'ultimo elemento costituisce, per Han, il luogo precipuo in cui l'Altro si esprime nella sua trascendenza: è nello *sguardo* che colui o colei che ci sta di fronte si *annuncia* nella sua propria alterità; è lo sguardo che veicola la distanza e, con ciò, la possibilità stessa di un contatto. È dallo sguardo che siamo colpiti, rapiti e sedotti. Ma dove c'è faccia, non c'è sguardo. Non c'è Altro.

Questa *fine dello sguardo* si accompagna, per Han, ad uno slittamento (estetico) che coinvolge la dimensione sensoriale dell'uomo (*aisthesis*): alla considerazione estetica che è propria dello sguardo — e che presuppone sempre una distanza — si sostituisce l'immediatezza promiscua della «percezione tattile e tastante»⁴⁷. Essa indica un «contatto privo di aderenza, un'immediata "continuità epidermica di occhio e immagine"»⁴⁸. Ciò che è iper-visibile e iper-esposto non solo *vuole* essere visto, ma *deve* essere toccato, tastato e fatto proprio: consumato. Lungi dall'escludersi, visibilità — che non è

46. Ivi, p. 25.

47. Ivi, p. 29.

48. *Ibid.*

sguardo — e tattilità si accompagnano. La straordinaria importanza acquisita da questa dimensione sensoriale (con tutto ciò che essa comporta) è dimostrata da quello che è diventato uno dei gesti più comuni, diffusi e ossessivi della nostra vita di tutti i giorni: il *digitare sul touchscreen*. Questa semplice azione, osserva in maniera acutissima Han, «è un movimento che implica una conseguenza nella relazione con l'Altro: annulla quella distanza che è costitutiva dell'Altro nella sua alterità»⁴⁹. E la annulla proprio *perché* illumina l'Altro di una nuova luce: quella della *sua disponibilità*. Muovendo le nostre dita sul touchscreen, in altre parole, abbiamo la sensazione di poter *disporre* dell'Altro «come se lo tenessimo tra pollice ed indice»⁵⁰: è letteralmente “a portata di mano”. In questa modalità di relazione noi scriviamo, inviamo messaggi, mettiamo *like*, scegliamo partner allo stesso modo in cui scegliamo il ristorante per la sera: nel grande universo dell'Uguale, l'*essere-disponibile* è quel che resta dell'*essere-Altro*.

In questo quadro, il corpo *disposto* ed *esposto* (e dunque reso oggetto, utilizzabile) diviene la figura che forse più di tutte rappresenta la fine dell'eros e della sessualità. Queste due dimensioni dell'essere umano confluiscono, sotto la spinta dell'imperativo all'esposizione, nella dimensione oscena (nel senso di iper-visibile) del pornografico. Così «la sessualità si risolve nella *performance* femminile del piacere e nell'*esibizione* della prestazione maschile. [Ma] il piacere esibito, esposto alla vista, non è piacere»⁵¹. poiché quest'ultimo, costitutivamente, si ammanta della segretezza del mistero. Vi è piacere e desiderio, afferma Han, dove c'è velo e ombra. E questo perché là dove vi è ombra, è presente anche la luce ed il bagliore: «ombra e bagliore abitano lo stesso spazio: sono luoghi del desiderio»⁵². Ma sotto la luce piatta ed uniforme della trasparenza, dell'esposizione, non si dà negatività o interruzione: Eros entra in agonia.

49. Ivi, p. 40.

50. *Ibid.*

51. Ivi, p. 26.

52. B.C. HAN, *Nello sciame*, cit., p. 41.

Realismo ermeneutico

Tra Heidegger e Adorno

ANTON FRIEDRICH KOCH*

ABSTRACT: *Hermeneutic Realism: between Heidegger and Adorno.* According to hermeneutic realism, first philosophy is *the* (singular) hermeneutic science a priori. Among its central doctrines are the following four theses. (1) The *subjectivity thesis* states that (a) necessarily space–time includes embodied subjects and that (b) necessarily subjectivity is embodied. (2) The *readability thesis* states that in perception we read things as tokens (a) of their proper names and (b) of elementary sentences about them. (3) The *three aspect thesis of truth* states that truth has three essential aspects, a realistic, a pragmatic and a phenomenal aspect (correspondence, assertability and unconcealment, roughly). (4) The *antinomy thesis* states that thinking as such is fraught with the antinomy of negation, as witness the Liar. The paper discusses Heidegger’s and Adorno’s assessments of these theses in light of the question whether predication or rather negation is the basic operation of thought.

KEYWORDS: Hermeneutic realism, subjectivity thesis, readability thesis, aspects of truth, antinomy thesis, Heidegger, Adorno, predication, negation.

I.

Dove risiede l’origine del pensiero? Forse la divisione tra filosofia continentale e filosofia analitica può essere fatta risalire a due modi fondamentalmente diversi di rispondere a questa domanda — una strana maniera di esprimersi, questa, perché a chi verrebbe in mente di contrapporre una filosofia “marittima” a una continentale, oppure una filosofia “sintetica” a una analitica?

Il primo di questi modi prende le sue mosse dall’enunciato dichiarativo come espressione del pensiero e si limita nella sua regressione analitica

* Universität Heidelberg; a.koch@uni-heidelberg.de.

alla forma elementare di questa, ovvero alla predicazione semplice. Quine e Strawson definirono la predicazione semplice come la “connessione fondamentale”. Il primo Wittgenstein e Sellars l’hanno analizzata come rappresentazione logica di uno stato di cose o di un oggetto. Ai nostri giorni Irad Kimhi dell’Università di Chicago, prendendo, si noti bene, le parti di Aristotele contro Frege, critica in scritti ancora inediti l’intrinseca tendenza analitica a trascurare, riguardo all’enunciato dichiarativo in generale, la forma predicativa fondamentale o originaria.

L’altro modo per rispondere alla domanda, quello continentale, è sostenuta dallo sforzo di rivenire al di qua della predicazione. Wittgenstein, incidentalmente, è passato nel corso della sua evoluzione da questa parte della barricata e, nella sua ultima filosofia, ha descritto il pensiero nei termini di un sistema di giochi linguistici aperto e in evoluzione. Di conseguenza le sue *Ricerche filosofiche* vengono trattate oggi dalla corrente analitica con aria di sufficienza. Tuttavia non vogliamo soffermarci su Wittgenstein, notoriamente sobrio quanto a teorie, ma piuttosto sullo stile ermeneutico e dialettico che rispettivamente Heidegger e Adorno hanno di chiarificare il fondamento della predicazione.

Heidegger comprende la predicazione come «manifestazione» [*Aufzei-gung*]¹ e vuole in questo modo rimanere fedele «al senso originale di *λόγος* come *ἀπόφανσις*, far sì che l’ente si mostri da se stesso»². La struttura predicativa del *ti kata tinos*, il predicare qualcosa di qualcosa, serve a lasciar mostrare qualcosa in quanto [*als*] qualcosa: Teeteto in quanto seduto, la neve fresca in quanto bianca, ecc., ovvero Teeteto e la neve stessi, non una rappresentazione mentale, secondo quella che è d’altronde un’altra famiglia teorica di tutt’altro stampo: quella della semantica di Russell. L’“in-quanto” di questo “lasciar mostrare” proprio della dichiarazione predicativa è tuttavia «riportato sul piano tipico della semplice presenza», per mezzo di un «livellamento dell’“in-quanto” originario proprio dell’interpretazione della visione ambientale». Heidegger lo chiama «“in-quanto” ermeneutico-esistenziale, per distinguerlo dall’“in-quanto” *apofantico* proprio dell’asserzione»³. L’enunciato dichiarativo si fonda sulla visione ambientale.

Dal lato opposto dello spettro continentale, Adorno si rifà a Hegel per quanto riguarda la sorprendente dottrina secondo la quale l’origine del pensiero sarebbe la negazione, sorprendente poiché la negazione sembra presupporre la predicazione e non il contrario. Per nulla turbato da tutto ciò, Adorno scrive nell’Introduzione alla *Dialettica negativa*: «Il pensiero è

1. [N.d.T.] Al fine di facilitare la lettura del testo, all’occorrenza di alcune espressioni particolari si è ritenuto utile riportare a fianco della traduzione italiana l’originale tedesco, in corsivo, all’interno di parentesi quadre.

2. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Torino, Utet, 1986, p. 252.

3. *Ivi*, p. 257.

già in sé, prima di ogni contenuto particolare, negazione, resistenza contro quel che gli è imposto; questo gli proviene dal rapporto del lavoro con il materiale, il suo archetipo»⁴. Che il pensare sia un negare è la posizione della dialettica, anche già quella dell'idealismo dialettico, che Adorno attribuisce a Hegel. Ma che il pensare abbia ereditato la sua essenza di negazione dal lavoro è piuttosto l'obiezione di Adorno contro Hegel. Questo è l'aspetto materialistico della sua dialettica, è il suo materialismo dialettico.

L'etichetta può apparire offensiva; tuttavia Adorno è molto distante da ogni simpatia per il "Diamat"⁵ o per il sistema sovietico. Il suo materialismo dialettico, poco sorprendentemente, è quello filosofico di un intellettuale e di un critico e colto borghese. Adorno prende decisamente le distanze dai "materialismi volgari" di entrambi i campi, sia quello delle teorie psicofisiche dell'identità e dei funzionalismi della comunità dei valori e militare nordatlantica sia dalle apologie nemiche della teoria propria della dittatura di partito all'interno di quello che fu il patto di Varsavia. Cerchiamo quindi di osservare il suo materialismo con sguardo amichevole, come un'offerta teorica con cui vale la pena confrontarsi. Tutt'al più potremmo rinominare questa posizione nei termini di un realismo dialettico, se non fosse che l'allusione alle teorie della conoscenza che affliggono questa etichetta non sarebbe gradita all'autore in questione. Accontentiamoci dunque senza timori del titolo di materialismo dialettico.

2.

Il realismo tuttavia fa qui la sua entrata in scena: ovvero in combinazione con l'aggettivo "ermeneutico" nel senso di una teoria filosofica che unisce aspetti dell'ermeneutica di Heidegger e della dialettica di Adorno, una teoria che però può essere e fu sviluppata e giustificata in modo autonomo rispetto a entrambi. In modo confacente Markus Gabriel l'ha definita nei termini di un realismo «integrato con un'ermeneutica equipaggiata analiticamente»⁶. Contravvenendo all'avvertimento di Adorno sulla filosofia ridotta a ciò che si può comunicare⁷, in ciò che segue vogliamo introdurre e commentare brevemente quattro tesi centrali di questa teoria senza addentrarci nella letteratura⁸.

4. Th. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, tr. it. di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2004, p. 20.

5. [N.d.T.] *Dialektischer Materialismus*.

6. M. GABRIEL, «Wie viel Subjektivität verträgt der ontologische Realismus?», in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (2017), 792–797, p. 797.

7. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 39.

8. Cfr. A. KOCH, *Hermeneutischer Realismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, pp. 7–9.

Innanzitutto la tesi della soggettività. Questa teoria afferma, da un lato, che la soggettività è necessariamente incarnata in senso spazio-temporale e, dall'altro, che ogni possibile sistema spazio-temporale contiene da qualche parte e in qualche luogo una soggettività pensante nella forma di soggetti incarnati. La teoria consiste dunque in una tesi di incarnazione per la soggettività e in una tesi di soggettività per lo spazio e il tempo. Non si può dire che spazio e tempo siano soggettivi — la tesi non è un idealismo —, tuttavia spazio e tempo si trovano in una relazione essenziale con una soggettività incarnata in essi, spazio e tempo implicano una soggettività. La ragione è che ciò che pertiene alla logica sottintende lo spazio e il tempo come correlativo necessario. Inoltre l'identità degli indiscernibili in quanto verità logica è garantita per gli oggetti individuali spazio-temporali alla condizione che proprietà indessicali siano esemplificate, quali essere–qui, essere–là–sulla–destra, avere–luogo–ora, aver–avuto–luogo–l'anno–scorso ecc., proprietà che a loro volta esistono solo in relazione a esseri pensanti e parlanti che si trovano nello spazio e nel tempo. Che un essere quale il nostro esista non è un caso, ma una necessità. Senza di noi non ci sarebbe alcun universo; il Big Bang o checchessia deve condurre prima o poi e da qualche parte a dei soggetti incarnati. A questo scopo non è necessario che vi sia una sintonizzazione delle condizioni cosmiche iniziali e delle costanti naturali per mano di un creatore intelligente; la necessità logica batte la teleologia; spiegazioni teleologiche, si sa, funzionano solo se vi è contingenza. Dato che secondo la tesi della soggettività noi siamo in relazione allo spazio e al tempo per una necessità logica, ammettere una formazione intelligente nella nostra genesi sarebbe un'inutile aggiunta.

In secondo luogo, la tesi di leggibilità. Questa teoria è uno sviluppo, trasformazione e approfondimento delle teorie logiche della rappresentazione dell'enunciato predicativo proposte dal primo Wittgenstein e successivamente in altra guisa da Wilfrid Sellars. La teoria sostiene che non appena abbiamo imparato a parlare e parlando gli uni con gli altri degli oggetti di media grandezza e che possono essere percepiti, noi interpretiamo quest'ultimi come esemplari originali [*Urtoken*] del loro nome proprio e allo stesso tempo li traduciamo nel nostro linguaggio parlato quali esemplari originali di un insieme di enunciati predicativi che li riguardano. In quanto esemplari originali del loro nome proprio essi sono oggetti; in quanto esemplari originali di enunciati sugli oggetti, gli esemplari originali sono stati di cose (non “stati di cose” che, seguendo Sellars, è possibile analizzare nel senso di tipi interlinguistici di enunciati dichiarativi, ma nel senso di effettuazioni di fatti naturali elementari). Quando gli oggetti, intesi come fatti o come enunciati oggettivi, sono collegati al linguaggio parlato, essi possono allora funzionare come ragioni e esemplificare proprietà metalinguistiche e concettuali. Lo spazio logico delle ragioni si estende — si è già

sempre esteso — a comprendere lo spazio logico della natura. Le nostre dimostrazioni perdono l'apparenza di girare a vuoto e di generare castelli di sabbia, ma hanno aderenza alla realtà, come McDowell giustamente esige.

In terzo luogo, la tesi della struttura tripartita della verità. Essa significa che la verità, il suo concetto come la cosa, ha tre aspetti essenziali che vengono assolutizzati dalle teorie della verità in concorrenza fra di loro: un aspetto realistico o oggettivo, un aspetto pragmatico o normativo e un aspetto fenomenico o epistemico. Sotto l'aspetto realistico la verità appare come conformità del pensiero con una realtà indipendente, sotto l'aspetto pragmatico essa appare come asseribilità garantita secondo delle regole di verifica intersoggettive e sotto l'aspetto fenomenico come svelatezza del reale per la percezione ed il pensiero. Questi aspetti non sono moduli, non sono elementi costitutivi indipendenti della verità; nessuno di essi può avere luogo senza gli altri. È solo in quanto la conformità e l'asseribilità sono pensati assieme in silenzio nella svelatezza che la svelatezza poté essere considerata dai presocratici come l'intera verità, se Heidegger ha ragione, ma la stessa cosa vale nel caso dell'asseribilità e della conformità. Sellars per esempio può tranquillamente comprendere la verità come asseribilità poiché sotto forma della teoria della rappresentazione dell'enunciato elementare lui vuole anche rendere conto della conformità e per lo meno riconoscere un residuo minimo di svelatezza. Quest'ultima tuttavia viene da lui rilocalizzata in quanto sensoriale al di là dello spazio delle ragioni. E' necessario evitare tali se non peggiori posizioni unilaterali e rendere conto di tutti e tre gli aspetti della verità in un'unica teoria. È anche necessario riconoscere questi aspetti sotto diverse forme all'interno di altri concetti filosofici e situazioni fondamentali. Per esempio come modalità temporali. Si può riconoscere facilmente infatti che il passato corrisponde all'aspetto realistico della verità, il presente a quello fenomenico e il futuro a quello pragmatico.

In quarto luogo, la tesi dell'antinomia. La tesi sostiene che il pensiero in quanto puro pensiero, specialmente nella sua posizione di vuota neutralità, è in sé contraddittorio o, meglio ancora, incurabilmente contraddittorio, poiché affetto dall'antinomia di negatività riflessiva. Questa tesi può essere dimostrata tramite una considerazione matematica che si rifà al *tu-quoque* così come tramite un esempio. L'esempio è offerto dai cosiddetti enunciati del mentitore: "La frase che stai ascoltando o leggendo non è vera". La considerazione basata sul *tu-quoque* si rifà agli insiemi non-fondati, in particolare all'insieme composto da un unico elemento, Ω . Questo insieme è definito dal possedere se stesso come elemento. I teorici degli insiemi investigano e dibattono con esito incerto se Ω debba essere riconosciuto come esistente oppure no. In ogni caso non vi è pericolo di contraddizione. Se si aggiunge l'assioma di regolarità al sistema di assiomi di Zermelo-

Fraenkel (ZF), allora si può dimostrare l'inesistenza di Ω . Se tuttavia ZF in combinazione con l'assioma di regolarità è privo di contraddizione, ciò risulta essere vero anche senza l'assioma di regolarità o con anche al suo posto un anti-assioma di regolarità appropriato, dal quale consegue l'esistenza di Ω così come di altri insiemi non-fondati⁹. Sia che i matematici si esprimano per o contro il concetto di insiemi non-fondati, è certo che essi comprendano cosa è indicato da insiemi non-fondati quali Ω .

Ciò che segue può essere dunque affermato in maniera universale: comprendendo come funziona la formazione a vuoto di insiemi, si può comprendere anche il caso di altre operazioni, per esempio quello della negazione. Analogamente a Ω si può comprendere dunque il pensiero di una negazione non-fondata, la quale è definita solamente come negazione di se stessa. Si può facilmente appurare che gli enunciati del mentitore soddisfano il *definiens* in via indiretta tramite uno sviluppo semantico, ovvero con l'aiuto del predicato di verità: essi sono negazioni di se stessi. L'argomento del *tu-quoque* dimostra che noi comprendiamo questi enunciati (nel caso ci fosse bisogno di una dimostrazione). Come nel caso di Ω si pone immediatamente la domanda se si è inclini ad ammettere l'auto-negazione. Oggetti formali come Ω sono ammessi o rifiutati come esistenti o non-esistenti. L'auto-negazione non è un oggetto, ma il contenuto di un enunciato, che è un contenuto da noi compreso. Se ammettiamo l'auto-negazione, allora l'enunciato deve essere vero; se la rifiutiamo, allora deve essere falso. Se l'ammettiamo veniamo però condotti alla sua falsità e dalla sua falsità di nuovo alla sua verità. Questa è l'antinomia, la famosa antinomia del mentitore: ovvero l'antinomia della negazione.

3.

Si può notare una certa unanimità per quanto riguarda la tesi della soggettività se si avvicinano le suddette tesi centrali del realismo ermeneutico alle posizioni note di Heidegger e Adorno. Questo vale soprattutto per la sua metà meno originale, la tesi della corporalità. La soggettività umana, che Heidegger chiama "esserci", è da lui compresa non come puro io senza mondo, ma come essere-nel-mondo corporeo e dotato di visione ambientale. Similmente anche in Adorno, anche se in una terminologia diversa e più astratta: «Fa parte del senso della soggettività essere anche oggetto; non invece del senso dell'oggettività essere soggetto»¹⁰. Tramite questo «primato

9. Cfr. PETER ACZEL, *Non-Well-Founded Sets*, CSLI, Lecture Notes, vol. 14, Stanford, 1988.

10. Th. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 165.

dell'oggetto» la dialettica diviene «materialistica»¹¹. La priorità dell'oggetto, in altre parole, consiste nel fatto che tutti i soggetti, e si badi bene in modo necessario, sono oggetti, ma solo alcuni oggetti sono soggetti. La tesi della soggettività aggiunge nella sua metà più contenziosa un'ulteriore modalità: *necessariamente* alcuni oggetti sono anche soggetti.

Si può rimanere incerti su come Adorno avrebbe commentato questa tesi. In Heidegger si trovano considerazioni che indicano una convergenza. La svelatezza appartiene all'essere delle cose, ci insegna Heidegger, come è noto, la quale viene ottenuta tramite il pensiero da parte di pensatori intramondani, gli uomini, che come guardiani dell'essere devono corrispondere all'appello dell'essere. Noi siamo tali guardiani non per caso, ma in modo indispensabile. In questo senso Heidegger accetta dunque la tesi della soggettività. Nella dizione di Adorno, non quella di Heidegger, ciò significa: necessariamente tutti i soggetti sono oggetti (corpi fisici, si intende) e alcuni oggetti sono anche soggetti.

Secondariamente, per quanto riguarda la tesi della leggibilità, si trovano senza dubbio in Adorno formulazioni quali la seguente: «Leggendo l'ente quale testo del suo divenire, la dialettica materialista e idealista si toccano»¹². Tuttavia non è certamente in questo modo che si deve intendere la tesi di leggibilità presa in un senso preciso e non metaforico. Tesi di leggibilità sono piuttosto affare dell'ermeneutica, come Gadamer ha mostrato in modo ormai divenuto proverbiale: «*L'essere che può venir compreso è linguaggio*»¹³. A sua volta questa tesi viene avanzata alla luce di osservazioni heideggeriane riguardanti il linguaggio. «Il linguaggio parla come risonanza [*Geläut*] del silenzio», si legge nella conferenza del 1950 con il titolo «Il linguaggio»¹⁴. «La risonanza del silenzio non è niente di umano», ma necessita del

parlare dei mortali [...], a fine di essere comunicata come tale all'ascoltare dei mortali. Solo in quanto i mortali appartengono alla risonanza del silenzio essi posseggono a *loro* modo la capacità del parlare comunicante¹⁵.

Tradotto in un linguaggio teorico neutrale, ciò potrebbe significare che la realtà pre-umana può essere considerata come un linguaggio silenzioso che viene a compimento nel parlare degli uomini tramite la comunicazione e così diviene linguaggio anche nel senso ordinario. Sembra ovvio poter interpretare un linguaggio silenzioso come una sorta di linguaggio scritto e

11. Ivi, p. 173.

12. Th. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 49.

13. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Sonzogno, Bompiani, 1986, p. 542.

14. Cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1979, p. 41 [modificata].

15. Cfr. ivi, pp. 41-42 [modificata].

allo stesso modo la realtà pre-umana come un testo primordiale che si può tradurre in linguaggio sonoro per mezzo di una decifrazione e che infine, a sua volta, può essere fissato nel comune linguaggio scritto. Il suono fa da mediatore tra testo e testo, tra testo primordiale e testo scritto. Il contributo della tesi di leggibilità nei confronti della filosofia ermeneutica consiste nel fatto che essa priva il discorso riguardante la lettura e traduzione delle cose di tutto il suo carattere metaforico e lo riformula nel testo evidente del linguaggio teorico. Così facendo si pone all'intersezione della teoria logica della rappresentazione di Wittgenstein e Sellar, anche se in una serie di momenti concettuali che non possiamo affrontare in questo luogo.

Per mezzo della tesi di leggibilità si può anche soddisfare, tra l'altro, un'esigenza avanzata nei confronti della semantica di Russell, ovvero nei confronti della teoria della referenza diretta, alla quale questa si sottrae volentieri con il richiamo alla divisione del lavoro tra epistemologia e semantica: stiamo parlando della comprensibile esigenza rivolta da Frege a Russell consistente nel dire, senza commettere errori di categoria, come un oggetto si confaccia a un pensiero. Le cose, in quanto oggetti, sono esemplari dei loro nomi propri e loro equivalenti nel linguaggio ordinario in quanto termini di referenza diretta. Contemporaneamente, le cose, in quanto fatti, sono esemplari originali di enunciati predicativi su di essi; le cose esprimono dunque immediatamente contenuti enunciativi o pensieri a condizione che questi vengano rilevati nella percezione. In questo modo, sia detto per inciso, la tesi di leggibilità smentisce la rigida divisione del lavoro tra semantica ed epistemologia, il che non sembra essere la più modesta delle sue virtù.

In terzo luogo, per quanto riguarda gli aspetti della verità, Heidegger difende la tesi storico-filosofica per cui i pre-socratici pensavano la verità a partire dal suo aspetto fenomenico in quanto svelatezza, al quale anche Heidegger stesso accorda una certa priorità, aspetto che a partire da Platone è caduto in un oblio sempre più profondo. Heidegger interpreta questo processo nei termini di una trasformazione nell'essenza della verità stessa, sulla quale i mortali non hanno alcun controllo. Allontanandosi da questa interpretazione e in modo meno rassegnato, la concezione della verità del realismo ermeneutico invita a portare i tre aspetti della verità in un equilibrio teorico stabile e a connettere la tripartita struttura della verità che ne risulta ad altre situazioni fondamentali, qui nuovamente sulle orme di Heidegger.

Il teorema heideggeriano centrale in *Essere e Tempo*, secondo cui il tempo è il senso dell'essere, si può interpretare e affermare coerentemente in due momenti. Primo. L'ontologia classica distingueva tra esistenza e *essentia*, essere e essenza¹⁶. Ciononostante l'espressione "essere" non si

16. [N.d.T.] L'autore utilizza due termini in tedesco, *Essenz* e *Wesen*, entrambi equivalenti all'italiano "essenza". Per mantenere la distinzione presente nel testo originale il termine *Essenz* è

dovrebbe riservare solamente all'essere esistenziale. Infatti, ancora più fondamentalmente, c'è l'essere-vero, essere-il-caso, l'essere come sussistenza di situazioni in quanto stati di cose. Come esser vero questo "essere" deve esibire gli aspetti della verità, quello realistico nel senso dell'indipendenza dalle nostre opinioni; quello pragmatico, al contrario, in quanto relazione interna ai nostri desideri e opinioni; infine quello fenomenico come fenomenalità qualitativo-sensibile e relazione interna alle nostre intenzioni percettive. Ciò risulta a prima vista in un quadro privo di coerenza. Gli aspetti della verità tendono a separarsi e minacciano di far implodere l'unità dell'essere genuino. Questo può anche essere la ragione per cui la concezione realistica e la concezione pragmatica della verità di regola sono insanabilmente contrapposte. Tuttavia in relazione al tempo e alle sue modalità, a quella realistica del passato, a quella fenomenica del presente e a quella pragmatica del futuro, si ha un precedente e un modello per pensare la possibilità dell'unità, ricca di tensioni, tra questi aspetti. Il tempo è di conseguenza un modello per l'unità dell'essere.

Secondo: la differenza tra esistenza e essenza trova il suo vero corrispettivo nella differenza tra essere-che [*Dass-Sein*] e essere-cosa [*Was-Sein*], tra l'essere-il-caso formale [*formales Der-Fall-Sein*] e l'essere-il-caso materiale (ovvero, non solo nel senso di essenziale essere-il-caso materiale, ma anche nel senso di accidentale). A ciò il realismo ermeneutico connette la proposta di considerare il tempo come la forma universale dell'essere-il-caso formale e lo spazio come forma universale dell'essere-il-caso materiale. Kant indicò questa via quando insegnò che il tempo è la forma dell'intuizione interna e lo spazio la forma dell'intuizione esterna e che nell'intuizione interna «le rappresentazioni dei *sensi esterni* costituiscono la vera e propria materia con cui riempiamo il nostro animo»¹⁷. La materia di ciò che viene intuito è estesa nello spazio; che qualcosa venga intuito in generale, o che il nostro animo venga occupato con la materia dell'intuizione, tutto ciò avviene secondo una successione temporale. Da ciò risulta che il tempo non è solo il modello per l'unità dell'essere-il-caso nel carattere tripartito dei suoi aspetti, ma anche la forma universale dell'essere-il-caso formale, dunque l'essere formale nella sua struttura pura a prescindere da ogni contenuto particolare, la forma propria del quale, la sua tridimensionalità euclidea, è lo spazio. Con questo abbiamo due ragioni per considerare il tempo come orizzonte universale a partire dal quale l'essere formale è compreso e si profila concettualmente. In questa duplice maniera il tempo è il senso dell'essere.

stato tradotto con il latino *essentia*, dato che il tedesco *Essenz* rimanda direttamente al suo parente etimologico latino. Per il termine *Wesen* si è invece mantenuta la traduzione italiana corrente "essenza".

17. I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2004, B 67.

Con la tesi dell'antinomia cambiamo nuovamente fronte dall'ermeneutica alla dialettica e prendiamo contatto con la dottrina propria di Hegel e Adorno sulla priorità della negazione nella natura del pensiero. Nella logica hegeliana l'essere determinato [*Dasein*], fecondato di negatività, è trattato molto presto nel senso di *quale* logico e solo molto tardi nel senso di giudizio, ovvero come giudizio predicativo dell'essere determinato; inoltre, la negazione è operativa in diverse forme fin dall'inizio. In particolare l'auto-negazione non si fa aspettare e fa il suo primo apparire esplicito nella logica dell'essere determinato nella forma dell'altro di se stesso. La logica giunge al suo principio nel concetto che come tale rientra in se stesso a partire dagli elementi da lui fondati, l'essere e l'essenza, e diviene trasparente a se stesso come negazione pura, riflessiva e assoluta. In sostanza la logica di Hegel non è altro che il tentativo, continuamente fallimentare, di risolvere l'antinomia della negazione riflessiva. Una sempre più imponente struttura logica deve essere mobilizzata a questo scopo fino al punto in cui, secondo l'aspirazione di Hegel, l'antinomia è finalmente domata nell'idea assoluta e l'intera struttura logica è divenuta manifesta. Adorno definisce la sua dialettica come negativa, che in sé sarebbe un pleonasma, anche se questa definizione viene annunciata come un paradosso¹⁸. Adorno non crede a questa riconciliazione finale: la dialettica non è solo negativa strada facendo ma, contro ogni speranza hegeliana, essa rimane negativa fino alla fine, la quale si perde nell'indeterminato.

La discussione interna alla dialettica riguardo alla possibilità di una riconciliazione nel pensiero non può essere condotta in questo luogo. Piuttosto è necessario aprire il dibattito sulla priorità della negazione nei confronti della predicazione o viceversa. Proporre la priorità della predicazione o il suo carattere co-originario nei confronti della negazione potrebbe mostrarsi essere una misura effettiva per il disinnescamento dell'antinomia, anche se per contro nella logica di Hegel l'antinomia al livello del giudizio non è ancora superata (ciò avviene solo al livello dell'idea assoluta, se proprio si può dire che avvenga).

4.

La filosofia ermeneutica non si è distinta come dialettica nel senso profondo hegeliano né in Heidegger né in Gadamer. La filosofia ermeneutica si contrassegna come tale, ovvero come dialettica, solo nella forma del realismo ermeneutico tramite la tesi dell'antinomia. Eppure anche Heidegger, come abbiamo visto, fonda la predicazione in qualcosa di antecedente, certo non

18. Th. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 3.

nella negazione e nella sua antinomia, ma piuttosto nella visione ambientale e nel suo “in quanto” ermeneutico. Nel paragrafo 7B di *Essere e Tempo*, Heidegger interpreta Aristotele in modo generalmente affermativo come segue. Il *logos apophantikos* — si pensi alla predicazione come sua forma elementare —, lascia vedere qualcosa portandolo al centro dell’attenzione. Originariamente, ai tempi della formazione dell’umanità, un gesto indicatore poteva essere sufficiente, all’occorrenza accompagnato da un gesto di commento o da un verso, un cenno o un sorriso, da un “pst!” o simili. Solo in quanto nel *logos* convergono il gesto che mostra e commenta o l’annuncio nella funzione di un lasciar vedere,

può il *lógos* avere la struttura formale della *śynthesis*. Sintesi non significa qui collegamento e connessione di rappresentazioni, manipolazione di eventi psichici, [...]. Qui il *syn* ha un significato prettamente apofantico e significa: lasciar vedere qualcosa nel suo *essere assieme* a qualcosa, lasciar vedere qualcosa *in quanto* qualcosa.¹⁹

Dalla funzione sintetica del lasciar vedere risulta inoltre la bivalenza del *logos*: esso può essere vero o falso. La capacità del lasciar vedere è una *dynamis meta logou*²⁰, una capacità razionale e dunque bivalente. Questa non è una capacità qualunque, ma la *dynamis meta logou kat’ exochēn*, in quanto si tratta della capacità razionale della ragione stessa, della capacità del lasciar vedere per mezzo del *logos*. Una pietra calda può solo riscaldare il suo ambiente circostante, la sua capacità riscaldante è alogica, è una capacità a senso unico. Un medico al contrario può curare e in violazione del suo giuramento anche far ammalare in modo mirato; inoltre possono anche accadere errori medici. L’arte della medicina è una *dynamis meta logou*, una capacità a doppio senso, come d’altronde anche la capacità razionale o logica come tale: nel lasciar vedere siamo in grado di scoprire o anche di nascondere, come nel caso di un villaggio in rovina tramite una facciata di Potëmkin. Inoltre nel lasciar vedere possono anche sfuggire degli errori. “Guarda, una volpe!”, qualcuno grida, ma in realtà si tratta di uno scoiattolo.

Poiché la capacità logico-apofantica è la capacità a doppio senso per eccellenza, «il *logos* non può affatto essere considerato il “luogo” primario della verità», e ancor meno con riferimento ad Aristotele, come sottolinea Heidegger²¹. Il *logos* è piuttosto il luogo della verità o della falsità, dunque dell’ambivalenza, e come tale lo ha definito Aristotele. Non si potrebbe comprendere altrimenti come una *dynamis meta logou* possa essere una capacità a doppio senso. Il luogo primario della verità in quanto *alethēia*, in

19. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 93.

20. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* Θ 2.

21. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 93.

quanto svelatezza, per Aristotele, così come per il pensiero greco, non è il *logos*, ma piuttosto la pura percezione [*Vernehmen*] nell'*aisthēsis* e nella *noēsis*, che è immune da errori e per così dire monovalente. Aristotele ne tratta nel *De anima* III 6 o ancora in *Metafisica* Θ 10. *To gar pseudos en synthesei aei*, il falso si trova sempre in una sintesi, leggiamo in *De an.* III 6 (430b1 ss.). Per questo Heidegger afferma a ragione che la verità del giudizio per Aristotele «non è il contrario di questo coprire, cioè un fenomeno di verità che ha un *fondamento derivato per più aspetti*»²²: il fenomeno primario della verità è la percezione nell'*aisthēsis* e nella *noēsis*; il fenomeno secondario è quello della falsità, la cui possibilità origina dalla sintesi; solo come fenomeno terziario troviamo quello della verità del giudizio come rifiuto di questa falsità.

Heidegger non si comporta in modo acritico nei confronti della rappresentazione che egli delinea della teoria del giudizio aristotelica. Il suo obiettivo non è il richiamo a una percezione monovalente nell'*aisthēsis* e nella *noēsis*, ma piuttosto a ciò che Sellars ha criticato come il “mito del dato”. Dall'antecedente “in quanto” ermeneutico dell'attiva visione ambientale non emerge alcuna percezione monovalente, ma l'“in quanto” apofantico, il quale si riparte immediatamente nella dualità della negazione e dell'affermazione. Heidegger evidenzia contro il mito del dato l'aspetto pragmatico della verità che si trova codificato nell'alpha privativo dell'*alethēia*: La s-velatezza deve essere sottratta all'essere dell'essente come una preda. Per sintetizzare, la chiamata dell'essere deve essere corrisposta attivamente affinché la verità possa affermarsi.

Aristotele chiama la semplice asserzione predicativa *kataphasis*, assenso [*Zu-Sage*]. In essa viene affermato qualcosa di qualcos'altro, per esempio l'essere seduto di Teeteto: “Teeteto è seduto”. La negazione, al contrario, è una *apophasis*, rifiuto [*Ab-Sage*] (da non confondere con l'*apophansis*, il lasciar vedere). In questo senso si rifiuta a Teeteto il volare: “Teeteto non vola”. In manoscritti inediti, Irad Kimhi indica che l'assenso e il rifiuto si trovano in un rapporto di contrapposizione originaria e che l'assenso è orientato secondo un fine mentre il rifiuto possiede un termine di riferimento indeterminato. Ciò sembrerebbe dipendere dal fatto che secondo Aristotele il rifiuto ripara da una falsità e dunque lascia vedere qualcosa solo in questo modo indiretto.

Kimhi, seguendo Aristotele, (*Met.* Θ 2, 1046b13f), considera il rifiuto come forma privativa dell'assenso. Seguendo Heidegger bisognerebbe invece modificare l'andare a vuoto dell'assenso, a causa di un errore o di un inganno volontario, nei termini di un'articolazione privativa tra l'assenso e il rifiuto. L'assenso, come ogni esercizio di una capacità a doppio senso, ha un modo di compimento secondo un fine o secondo una privazione. Dal lato

22. Ivi, p. 94.

della privazione si deve ancora distinguere tra esercizio scorretto o esercizio intenzionalmente fuorviante. L'esercizio privativo della capacità del lasciar vedere per mezzo del logos significa celare qualcosa tramite l'assenso in modo mirato o in modo involontario. Ad esempio, celare le grida di dolore di Teeteto tramite l'asserzione "Teeteto ride". Celare in tal modo tramite una *kataphasis* e non tramite una *apophasis* corrisponde dunque alla forma privativa del lasciar vedere. Il rifiuto avviene sistematicamente un momento più tardi come una nuova forma del discorso che lascia vedere, come una replica che costituisce il rimedio all'esercizio privativo, come nel caso del medico il quale somministra un antidoto per aiutare un paziente intossicato²³: Teeteto ride? No, *non* ride. In questo modo il rifiuto si lega all'assenso come una nuova forma di discorso svelante e può dunque anche favorire errori o essere effettuato con un'intenzione tale da ingannare e rendere necessaria una replica — una doppia negazione, ovvero un'affermazione. Il fatto che il semplice assenso può essere compreso come affermazione è dovuto all'equivalenza retroattiva con la doppia negazione.

5.

Hegel e Adorno delineano un'immagine contrapposta sia all'Aristotele di Heidegger che a Kimhi. In origine era la negazione, non tanto come inizio logico-concettuale nel senso del puro nulla che è ugualmente un puro essere (il che farebbe pensare a una co-originarietà), quanto piuttosto come origine logico-concettuale nel senso della negazione pura, riflessiva e assoluta, rappresentata dal concetto come principio della logica. Come concetto, la negazione è più originaria non solo dell'"in-quanto" apofantico della *kataphasis*, ma addirittura anche dell'"in-quanto" ermeneutico ed è origine e motore di tutta la logica. La tesi dell'antinomia si avvicina molto a ciò con il suo accento sulla negazione riflessiva e introduce così facendo un momento dialettico all'interno del realismo ermeneutico. Alla domanda iniziale se il realismo ermeneutico sia un materialismo dialettico si può sempre rispondere affermativamente, quanto meno nei sensi di un realismo dialettico.

Il successo o il fallimento della tesi dell'antinomia, mi sembra, dipende dalla priorità della negazione nei confronti dell'asserzione. Nel caso la priorità spetti alla negazione, allora il mentitore esprime una difficoltà filosofica;

23. Cfr. in questo senso anche Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A 709/B 737: «Certo, dal punto di vista logico si possono esprimere negativamente tutte le proposizioni che si vuole, ma rispetto al contenuto della nostra conoscenza in generale — se essa mediante un giudizio venga ampliata o delimitata — i giudizi negativi hanno unicamente il compito peculiare di *impedire l'errore*». (Ringrazio Mike Stange per il rimando a questo passo).

nel caso la priorità spetti all'asserzione o nel caso questa sia co-originaria alla negazione, allora il mentitore è una curiosità enigmistica da cui non seguirebbe nulla, se non forse indirettamente per la teoria dei modelli, il ramo semantico della matematica logica, come ha segnalato Tarski. Kimhi sostiene la co-originarietà della negazione con l'asserzione predicativa: questa co-originarietà consisterebbe nell'esercizio della capacità a doppio senso del predicare²⁴. Si è visto che questo statuto deve piuttosto essere riconosciuto alla predicazione falsa e alla negazione deve essere riconosciuto uno statuto nuovo e riparatore nei confronti di quest'ultima. Tuttavia, in un modo o nell'altro, il carattere a doppio senso della logica, se si prescinde dalla priorità della negazione, rimane in sospeso e privo di un'esplicazione. Anche la co-originarietà non è sufficiente in questo caso poiché esprimerebbe un aspetto di ciò che deve essere esplicito, non una sua esplicazione.

Nel presente contesto ciò si può concedere. Rivolgamoci piuttosto alla questione di come l'antinomia della negazione possa essere disinnescata tramite la priorità della predicazione nei confronti della negazione o tramite la loro co-originarietà. Kimhi propone su questo soggetto un'osservazione degna di riflessione, estendendo il principio del contesto di Frege, contro quest'ultimo, dall'insieme logico-predicativo a quello logico-assertivo. Nel contesto della negazione " $\sim p$ ", l'enunciato " p " (assumiamo che " p " sia un enunciato e non una variabile per enunciati) non è un enunciato, contro ogni apparenza. Piuttosto, con l'espressione " p ", l'enunciato " p " è in questo caso solo accennato in modo gestuale, come quando — l'esempio è di Kimhi — si accenna a una decapitazione con un movimento trasverso della mano sulla gola. Se ciò è vero, allora ogni negazione presuppone una predicazione antecedente e da essa indipendente alla quale si può fare riferimento per mezzo di gesti. La negazione e le operazioni logico-assertive in generale sarebbero con ciò comprese implicitamente come effettuazioni di uno sviluppo semantico primitivo, come modalità di cenni indicatori di enunciati. L'insieme di funzioni di verità sarebbe in questo modo già compreso implicitamente come un insieme metalinguistico. Il mentitore, secondo la sua grammatica logica, non può tuttavia includere alcuna referenza a una predicazione antecedente e indipendente. Si osservi il paradosso del mentitore nella sua forma base: "Questo è falso". La locuzione predicativa "è falso" serve come operatore di negazione. D'altra parte l'indicatore "questo" non è né un enunciato né può essere riferito per mezzo di se stesso a una predicazione antecedente al mentitore; l'indicatore "questo", secondo le intenzioni, deve infatti riferirsi al mentitore stesso.

24. Devo ringraziare Andrea Kern per questa indicazione altamente giustificata secondo cui Kimhi non può essere — lui più di ogni altro — considerato come sostenitore della priorità della predicazione nei confronti della negazione, come invece avevo suggerito in un primo momento per mezzo di formulazioni avventate.

Se dunque l'asserzione ha priorità nei confronti della negazione o si trova con essa in un rapporto di co-originarietà, ne segue che tramite gli enunciati del mentitore non viene asserito nulla, di conseguenza essi non sono né veri né falsi, quanto piuttosto privi di senso e simulano di avere senso solo grammaticalmente e lessicalmente. Come già detto, la duplice natura della logica e il carattere bivalente dell'asserzione rimangono dunque in sospeso e privi di spiegazione, cosa che abbiamo ammesso. In conclusione, spostiamoci sul versante opposto. Il pensiero sarebbe «negazione, resistenza contro quel che gli è imposto», abbiamo letto in Adorno. Questo carattere giunge al pensiero a partire dal suo modello originale, il lavoro²⁵. Attraverso il lavoro, tramite la strutturazione pianificata del suo metabolismo con la natura, l'*homo sapiens* dà forma non solo a quest'ultima, ma si forma anche come *zōon logon echon*. Il *logos*, il pensiero è dunque la forma universale, astratta, del lavorare che si mantiene come invariante formale attraverso tutte le attività particolari, come attività fondamentale per la quale non vi sono alternative, in quanto non può essere scelta poiché essa è la condizione di possibilità di ogni scegliere. Il lavoro però nega la sua materia e tramite una tale negazione l'uomo si sottrae alla sua esistenza animale, all'immersione in una sensibilità pre-intenzionale che determinava in precedenza interamente il suo rapporto con la natura.

Contro l'uso del materialismo volgare di equiparare ciò che è spirituale ai processi cerebrali²⁶, Adorno afferma che Marx aveva messo in rilievo il materialismo storico²⁷, il quale richiama l'attenzione non alla fisiologia del cervello e infine alla fisica, quanto invece alla storia e all'economia, alla storia del lavoro. Il materialismo storico è dialettico non primariamente perché la storia del lavoro è una storia di lotte di classe, ma piuttosto perché il lavoro è essenzialmente negazione. La negazione originale consiste nel processo di liberazione dalla vita della sensibilità pre-intenzionale e animale. Si può considerare questa vita come qualcosa di immediato o dato? Il mito del dato in ontologia corrisponde all'atomismo logico (in senso lato) ovvero la supposizione secondo cui la realtà consisterebbe da ultimo in entità distinte e non connesse le une con le altre in modo essenziale. Il mito del dato in epistemologia è invece la supposizione che la forma logica possa operare su entità che a loro volta non hanno alcuna forma logica. La sensibilità animale non ha alcuna forma; su di essa la negazione non può essere effettuata, a meno che il mito sia vero. Nella sua operazione primaria la negazione opera dunque solo su se stessa e in tal modo si costituisce innanzi tutto, di fronte ad essa *qua* soggettività, a partire dalla sensibilità pre-intenzionale, l'oggetto — l'oggetto come soggetto di possibili predicazioni.

25. Th. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 20.

26. Ivi, p. 175.

27. Ivi, p. 177.

Questa riflessione tratta da Adorno sulla fondazione della priorità della negazione nei confronti dell'asserzione predicativa integra la doppia fondazione della tesi dell'antinomia. Coloro che sollevano obiezioni ispirate a Kimhi contro l'argomento che si rifà all'esempio del mentitore dovrebbero farsi convincere alla luce dell'argomento del *tu-quoque* o alla luce della relazione esistente tra il primato della negazione e la critica del mito del dato in ontologia e in epistemologia. Certo è singolare che il pensiero cominci con una contraddizione, una contraddizione che è per giunta non risolvibile, la quale costituisce la sua forma pura. A partire da qui il pensiero si fa strada lavorando verso aree con meno contraddizioni e più ricche di contenuto — nel senso letterale di “lavorare” in un confronto con la materia che la natura mette a disposizione. Per quanto riguarda la nostra domanda originale ciò significa che il realismo ermeneutico è, per così dire, un materialismo dialettico. E perché no?

Traduzione dal tedesco di Alessio Rotundo
Duquesne University (Pittsburgh)
rotundoa@duq.edu

I processi a catalogo*

L'ontologia storica e le sue implicazioni

GIACOMO PEZZANO, GABRIELE VISSIO**

ABSTRACT: *Processes Under Cataloging: Historical Ontology and Its Consequences.* This paper moves from the discussion about the debate on the nature and the tasks of ontology in last decades. Then, we focus on the research program that goes under the name of “Historical Ontology”, claiming that it poses the exigence of the articulation of a “Process Metaphysics”: an ontology which is able to give an account of the emergence of novelties in the world and of the transformation of things. Going in search of the possibility of such an ontology in the history of ontology, we suggest that it can be found in the perspective of the Stoicism. Thus, finally, we offer an interpretation of the Stoicism which is filtered by some contemporary readings and theories, and we highlight the ground features of a possible Process Metaphysics through the presentation of four main Stoicism's topics: Logic, Physics, Language, and Ethics.

KEYWORDS: process philosophy, stoicism, metaphysics, regional ontologies, historical epistemology

1. Che cos'è l'ontologia?

1.1. *Ontologia*

La storia dell'ontologia è una storia relativamente recente¹. Essa muove i primi passi con esponenti della scolastica cinquecentesca come Francisco

* Il testo è stato concepito, discusso ed elaborato congiuntamente dai due autori. La stesura finale dei paragrafi è di G. Vissio per il § 1 e di G. Pezzano per il § 2.

** Università degli Studi di Torino; giacomo.pezzano@unito.it, gabriele.vissio@live.it.

1. In particolare in una prospettiva di “nominalismo storiografico”, per cui la storia della disciplina coincide con la storia della parola. Il termine, infatti, compare in età moderna e, sebbene una tradizione storiografica a lungo prevalente abbia considerato il campo di lavoro dell'ontologia moderna come raggruppamento di questioni interne alla metafisica aristotelica e medievale, da alcuni anni ormai si preferisce intenderla come il progetto di una metafisica moderna, che rielabora in maniera originale questioni anche molto antiche (Kobau 2008). Nella prima parte dell'articolo è in

Suárez, ha un momento di sviluppo in contesto cartesiano e in autori quali Johannes Clauberg, giungendo a piena maturazione nella prima metà del Settecento, con la *Schulphilosophie* di Christian Thomasius e nell'opera sistematica di Christian Wolff². Secondo una recente storiografia, dopo questa fase di sviluppo, l'ontologia avrebbe subito una sorta di 'occultamento' durante il periodo dell'Illuminismo e nella fase di diffusione europea del kantismo e dell'idealismo tedesco (Kobau 2008: 130–139). La fine di tale occultamento è segnata, nel tardo Ottocento, dal riemergere delle problematiche ontologiche nella Scuola di Brentano, in cui riappaiono questioni strettamente imparentate con le ontologie pre-kantiane³. Contemporaneamente, anche molti autori di quella che sarebbe poi diventata la «tradizione analitica», come Gottlob Frege, Bertrand Russell, Stanisław Leśniewski e il Ludwig Wittgenstein del *Tractatus*, offrono interessanti contributi alla ripresa di problematiche ontologiche (Angelone 2008), anche se in maniera spesso strumentale a ricerche in altri campi, in particolare la filosofia del linguaggio (Bottani–Davies 2012: 3).

Nel Novecento, le parole «ontologia» e «metafisica» — che, come vedremo, hanno un rapporto complesso — sono oggetto di importanti revisioni concettuali. Da un lato la metafisica è indicata da più parti come disciplina da abbandonare, in quanto collezione di pseudo-proposizioni prive di senso (Carnap 1997) e come progetto ormai esaurito, che occorre superare (Heidegger 2007). D'altro canto, anche per questi critici, l'ontologia sembra avere un destino un po' meno infausto, sebbene non privo di difficoltà. L'ontologia fondamentale heideggeriana, per esempio, propone di rifondare la disciplina su nuovi presupposti, come la «differenza ontologica» e l'analitica esistenziale (Heidegger 2010: 26) e anche negli esponenti del *Wiener Kreis* più critici nei confronti della metafisica, come Carnap, emergono questioni genuinamente ontologiche (Gatti 2008), inaggirabili nel contesto di discussioni epistemologiche come quelle sull'unità della scienza (Ruphy 2013: 17–50). Dalla metà del Novecento, poi, il dibattito ontologico ritrova piena autonomia in contesto analitico, in particolare a partire da *On What There Is* di Willard V.O. Quine, dove appare la nota definizione «essere è essere il valore di una variabile» (Quine 1948: 32). Anche la nozione di metafisica assume un nuovo significato, non più negativo, con i lavori di Peter F. Strawson (1978) — che distingue tra «metafisica descrittiva» e «me-

questo senso che parleremo dell'ontologia come di una disciplina moderna, sebbene le acquisizioni della prima parte del saggio vengano poi messe in relazione, nella seconda parte, con la filosofia antica, in particolare con le riflessioni della tradizione stoica.

2. Soprattutto in opere come la *Philosophia Prima Sive Ontologia* (1730).

3. Oltre allo stesso Brentano, tra gli allievi che più a fondo si dedicarono alle questioni ontologiche occorre ricordare almeno Carl Stumpf, Edmund Husserl, Alexius Meinong, Adolf Reinach.

tafisica correttiva» — e di Roderick Chisholm (1976). Da allora la filosofia analitica ha recuperato pienamente le nozioni di ontologia e di metafisica, riabilitandone il significato, al punto da sostenere non solo che «la metafisica oggi è di nuovo una disciplina rispettabile», ma invocando addirittura un «approccio sistematico», capace di presentare «una visione (si spera coerente) della struttura fondamentale del mondo» (Armstrong 2016: 25, 29).

Anche nel contesto della cosiddetta «filosofia continentale», e nella sua varietà di approcci, possiamo affermare che l'ontologia e la metafisica vivono, ormai da qualche decennio, una stagione di ripresa. Basti pensare alla centralità delle questioni ontologiche e metafisiche per autori contemporanei che — pur in modi diversissimi o addirittura contrapposti — raccolgono l'eredità strutturalista dell'antropologia novecentesca (Viveiros de Castro 2009; 2012; Descola 2014) o che riprendono la sistematicità dell'impianto filosofico di Gilles Deleuze, offrendone un'alternativa metafisica (cfr. innanzitutto Badiou 2004). Si pensi inoltre al permanere dei temi ontologici nei lavori dei principali eredi della tradizione fenomenologica, che muovono da autori come Maurice Merleau-Ponty o Jan Pato

ka (Barbaras 2011; 2013), quando non dallo stesso Husserl (Benoist 1997; 2011). Più in generale, inoltre, si riscontra la tendenza a fare della metafisica il luogo di ripensamento di una nuova filosofia della natura, capace di affrontare le aporie del meccanicismo (Grant 2017; Montebello 2015a; 2015b).

È all'interno di questo panorama complesso che emerge una linea di ricerche che chiameremo «ontologia storica», comprendente, oltre ai lavori che Ian Hacking ha esplicitamente raccolto sotto questa etichetta (Hacking 2002), una serie di lavori che contribuiscono, a nostro avviso, a identificare un plesso coerente di problemi e questioni. Per definire con precisione lo statuto e la collocazione dell'ontologia storica è però necessario riprendere, all'interno del dibattito novecentesco sull'ontologia, due distinzioni fondamentali: (a) quella tra ontologia formale e ontologie regionali e (b) quella tra ontologia e metafisica.

1.1.1. Ontologia formale e ontologie regionali

Per ciò che riguarda la distinzione (a), questa prende le mosse dalla filosofia husserliana, così come si delinea a partire dalle *Ricerche Logiche* (Husserl 2005), e in alcune opere posteriori, come il primo volume di *Idee* (2002) e *Logica formale e trascendentale* (2009). Husserl definisce l'ontologia come scienza delle essenze delle oggettualità, distinguendo tra un'ontologia formale, che mira al puro «qualcosa», e un'ontologia materiale, articolata in ontologie regionali, ciascuna organizzata intorno a un'essenza determinata. Per la fenomenologia le essenze non sono necessariamente formali e universali (Lanfredini 2003: 104), ma, anzi, proprio l'analisi fenomenolo-

gica rivela che «ogni concreta oggettualità empirica è subordinata con la sua essenza materiale a un genere materiale supremo, a una “regione” di oggetti empirici» e che «alla pura essenza regionale corrisponde poi una *scienza eidetica regionale* o, come possiamo anche dire, una ontologia regionale» (Husserl 2002: 26). L’ontologia formale, invece, non si interessa di una specifica regione, ma del «qualcosa in generale»: «la cosiddetta “*regione formale*” non è dunque qualcosa di coordinato alle regioni materiali (o *regioni senz’altro*); anzi non è una regione in senso proprio, ma una vuota forma di regione in generale» (Husserl 2002: 28–29). Rivolgendosi all’oggetto come mero «qualcosa», essa si struttura innanzitutto in «una sorta di morfologia pura delle determinazioni primitive degli oggetti» (Ferrari 2003: 177)⁴, quali: proprietà, determinazione caratteristica, stato di cose, relazione, identità, uguaglianza, insieme (collezione), numero, intero e parte, genere e specie (HUSSERL 2002: 29). Inoltre, essa comprende «*le forme di tutte le possibili ontologie*», prescrivendo «alle ontologie materiali una *comune legalità formale*» (Husserl 2002: 29). Husserl, seguito in questo da alcuni esponenti dell’ontologia analitica (Smith 1982), assegna così all’ontologia formale una funzione di meta–livello. Ogni specifica regione oggettuale, dunque, risponde a una doppia legalità: una legalità formale, valida per tutti gli oggetti in quanto oggetti, e una legalità materiale, valida per le oggettualità appartenenti a una specifica regione ontologica. È sulla base di questa distinzione che dovremo chiederci a quale tipo di regione appartengono le oggettualità tipiche dell’ontologia storica e in quale misura le considerazioni che possiamo fare circa il loro comportamento ci possono dire qualcosa sulla struttura generale dell’ontologia.

1.1.2. Ontologia e metafisica

Anche se il dibattito attuale sulla natura dell’ontologia formale è piuttosto ricco e presenta variegate posizioni, in pochi oggi negano l’efficacia euristica della distinzione tra ontologia formale e materiale. Diversamente stanno le cose per la distinzione tra ontologia e metafisica, in parte perché essa comporta l’adesione a una certa definizione di ontologia che, per quanto apparentemente molto semplice, nasconde qualche ambiguità. Uno dei più noti sostenitori di questa distinzione è Achille Varzi, che ha definito l’ontologia come la risposta alla domanda «che cosa c’è?» e la metafisica

4. In questo senso l’ontologia formale risponde e esigenze simili a quelle della teoria dell’oggetto [*Gegenstandstheorie*] di Alexius Meinong (MEINONG 2002; 2003), che condivide con Husserl non solo l’appartenenza alla scuola di Brentano, il riferimento ai problemi posti dalla *Dottrina della scienza* di Bernard Bolzano (1837), in particolare quelli riguardanti lo statuto degli oggetti non esistenti (Raspa 2008: 214).

come la risposta alla domanda «che cos'è quello che c'è?» (Varzi 2003: 8)⁵. Secondo Varzi il compito dell'ontologia è quello di fornire una sorta di catalogo del mondo, mentre quello della metafisica sarebbe quello di offrire una descrizione dei componenti del catalogo. Questa distinzione, però, pone una questione di principio, che riguarda i rapporti di priorità tra le due discipline. Secondo alcuni, tra cui Varzi stesso, l'ontologia avrebbe una priorità sulla metafisica: sarebbe infatti necessario definire prima che cosa esiste (o che cosa può esistere) per poi procedere alla sua descrizione metafisica. Questa posizione ha trovato però non poche critiche, la più radicale delle quali consiste nel negare che sia in ultima analisi possibile costruire un inventario del mondo senza prima aver messo in chiaro la natura degli enti che lo popolano (Bianchi–Bottani 2003)⁶. Due soggetti X e Y, infatti, «potrebbero essere d'accordo sul fatto *che* esistano gli oggetti materiali e dissentire su *che cosa essi siano*» (Varzi 2003: 14). A obiezioni come questa è forse possibile rispondere, e non è certo detto che siano sufficienti a giustificare l'abbandono della priorità dell'ontologia sulla metafisica⁷, ma la cosa che sembra interessante notare è come questo argomento possa essere utilizzato tanto per giustificare la priorità della metafisica sull'ontologia⁸, quanto per mettere in discussione la stessa partizione metafisica/ontologia. Alcuni studiosi hanno per esempio sostenuto che, proprio in ragione del fatto che «per dire se esistono gli unicorni bisogna sapere che cosa sono, altrimenti la domanda “esistono gli unicorni?” risulterebbe indistinguibile dalla domanda “esistono le mucche?”», sia più vantaggioso accorpare metafisica e ontologia, concentrandosi invece sulla definizione dell'ontologia in relazione all'epistemologia (Ferraris 2008: 17). Per il momento, ciò che ci interessa di quest'ultima posizione è che, come vedremo, essa condivide con l'ontologia storica l'esigenza di chiarire il rapporto tra l'ontologia (ciò che c'è) e l'epistemologia (ciò che sappiamo su ciò che c'è) e la convinzione che quest'ultima sia connotata da una dimensione storica (Ferraris 2008: 17).

5. Per una panoramica sulla distinzione metafisica/ontologia, tanto in contesto analitico quanto in ambiente continentale si consulti FORNERO (1998).

6. Tralasciamo qui, perché richiederebbero una trattazione a sé, le possibili difficoltà che la concezione di ontologia come «catalogo del mondo» incontra dinanzi a recenti proposte che mettono in discussione la sensatezza della nozione «mondo» e, conseguentemente, di proposizioni quali «il mondo esiste» (GABRIEL 2015).

7. Su questo si veda ancora VARZI 2003: 14–18.

8. È il caso per esempio di THOMASSON (1999; 2004), secondo cui gli ontologi che si appresterebbero a costruire cataloghi del mondo senza prima aver determinato le caratteristiche di che cosa possa dirsi esistente rischiano quantomeno di creare inventari lacunosi. Sarebbe allora preferibile definire quali cose possano esistere (metafisica) e poi accordarsi su quali esistano veramente (ontologia).

1.2. *Ontologia e storia*

Come già detto, l'etichetta «ontologia storica» è stata proposta da Hacking per indicare un *corpus* di ricerche che l'autore vuole distinguere sia da altre parti del proprio lavoro, sia da ricerche di altri studiosi apparentemente affini (Hacking 2002: 19; Vagelli 2014: 263–265), tra cui, in particolare, alcuni lavori di Lorraine Daston e Peter Galison. Al di là delle reticenze di Hacking, riteniamo che almeno una certa parte del lavoro di Daston e Galison sugli oggetti scientifici e sulla storia dell'oggettività abbiano molto a che vedere con l'ontologia storica propriamente detta e che concorrano a definirne il significato per l'ontologia generale e la posizione nei confronti di altre discipline filosofiche come l'epistemologia.

1.2.1. Oggetti con una storia. Ontologia storica come ontologia regionale

In *Biographies of Scientific Objects* (Daston 2000), i saggi raccolti a cura di Daston vengono presentati come esempi di «metafisica applicata». Scopo del volume, infatti, è presentare casi di oggetti che abbiano «iniziato a esistere» e che, a volte, siano scomparsi dal campo dell'esistenza. Per questo, Daston parla di «metafisica sublunare», ovvero «fisica», nel senso aristotelico di «scienza del mutamento» (Daston 2000: 1). Gli oggetti di cui si occupa questa metafisica appartengono, quindi, alla regione degli oggetti di cui si dà mutamento. Daston e i suoi co-autori, però, non intendono occuparsi del problema generale che gli oggetti esistenti in quanto tali sono “impastati” di temporalità o hanno perlomeno una qualche dimensione temporale che si affianca ad altre dimensioni⁹, ma del fatto che alcuni oggetti molto speciali inizino a esistere in un certo momento storico, perché solo in quel momento si sono verificate le condizioni per cui essi hanno potuto «venire all'essere» [*come to being*] (Daston 2000: 1). Per Daston, infatti, non sono tanto gli oggetti quotidiani ad avere una «biografia», ma solo *alcuni* oggetti scientifici come «etere», «flogisto», «sogno», «particella citoplasmatica» o «cultura», dotati di una speciale “instabilità ontologica”, che permette loro di entrare e uscire più frequentemente dal campo dell'esistenza. Per questi autori, dunque, l'ontologia storica occupa una regione relativamente ristretta, costituita da una sola porzione della più ampia regione degli «oggetti scientifici».

9. Di quest'ultimo aspetto si occupa quella specifica applicazione della mereologia che cade sotto il nome di topomereologia (SMITH 1996; CALOSI 2011; 2013; ANGELONE–MORENA 2008;).

1.2.2. Fare cose con le descrizioni. Ontologia storica come metafisica

Il lavoro di Hacking riprende una definizione piuttosto classica di ontologia come «studio dei tipi di cose più generali che esistono nell'universo», precisando però che intende all'interno del dominio dell'ontologia non solo le «cose» in senso stretto, ma gli «oggetti», intesi come «qualsiasi cosa [che] sia individuabile, e [...] di cui possiamo parlare», e arriva a estendere così il campo dell'ontologia ben oltre le cose materiali *stricto sensu*, includendovi anche «classi, tipi di persone, idee» (Hacking 2002: 12). Per Hacking, inoltre, quando facciamo ontologia non ci limitiamo a compilare il catalogo dell'esistente, ma ci impegniamo in una determinazione dei possibili candidati all'esistenza e delle condizioni che permettono a questi candidati di venire all'essere¹⁰.

Riprendendo e radicalizzando il tentativo di Foucault (1998) di «storicizzare Kant», Hacking cerca di rendere conto dell'interazione tra le proprietà «essere reale» ed «essere storico» riarticolarlo il rapporto tra epistemologia e ontologia (Hacking 2002: 14). Se già Daston notava che un'ontologia che non ammette cose che iniziano a esistere ha come suo corrispettivo un'epistemologia che non ammette cose che iniziano a essere conoscibili (Daston 2000: 1), Hacking pone più espressamente una correlazione tra il fatto di qualcosa si dia descrizione e la sua esistenza. All'interno del problema dell'ontologia storica (perché alcune cose iniziano a esistere?) riemerge allora la vecchia diatriba tra nominalismo e realismo. Il nominalista, dice Hacking, «sostiene che le stelle (o le alghe, o la giustizia) non hanno niente in comune con altri esemplari dello stesso genere, tranne i nomi che vengono loro dati (“stelle”, “alghe”, “giustizia”)), laddove il realista, invece, «trova meraviglioso il fatto che il mondo sia organizzato in modo tale da accordarsi così bene con le nostre categorie» (Hacking 2002: 142). Entrambi, però, pongo un serio divieto all'interazione tra le classificazioni e gli oggetti classificati: per il nominalista le categorie possono certamente modificarsi nel corso del tempo, ma «una volta in campo sono fisse e non interagiscono con quello che classificano» (Hacking 2002: 144). Per il realista, invece, la realtà è in ultima istanza sotto il sigillo dell'inemendabilità (Ferraris 2002), ovvero del tutto indipendente dalle nostre classificazioni che, anzi, sono tanto più efficaci quanto più “ricalcano” la struttura del reale. La via d'uscita da questa annosa *impasse*, che riguarda in ultima analisi i rapporti tra l'ontologia e l'epistemologia, è fornita per Hacking dal *nominalismo dinamico*, ovvero nell'idea che, in alcuni casi, le classificazioni e gli individui che esse intercettano concorrano «a uno stesso *processo* che le fa emergere

10. Su come l'ontologia storica di Hacking sia anche una vera e propria filosofia della possibilità, ci permettiamo di rimandare a Vissio (2017).

insieme» (Hacking 2002: 145)¹¹. Se a questo aggiungiamo che, per Hacking, la «classe» che raggruppa un certo numero di individui è data da una parola (o etichetta) più una descrizione, ci rendiamo conto che l'ontologia storica pone seriamente in discussione la questione della priorità tra ontologia e metafisica. Sappiamo già, infatti, che un oggetto è tale solo se di esso si può parlare e, aggiungiamo ora, esso è inquadrabile in un catalogo solo nel momento in cui viene descritto, ma non può essere descritto senza essere in qualche modo classificato. In altre parole, l'ammissione al catalogo del mondo e la descrizione di ciò che vi è ammesso sono compiti che vengono assolti contemporaneamente e senza priorità logica dell'uno sull'altro.

1.3. *Cataloghi e processi. Essere, sapere e storia*

Quali sono però gli oggetti che, secondo Hacking, evidenziano un'interazione tra individui e classificazioni? Come Daston e i suoi colleghi, anche Hacking non sembra favorevole a un'estensione di questo fenomeno a tutti gli oggetti, ma allo stesso tempo sembra dare una determinazione più precisa rispetto alla distinzione oggetti quotidiani/oggetti scientifici. Per Hacking, da un lato, abbiamo oggetti (come cavalli, ornitorinchi, coralli), che difficilmente cambieranno al cambiare delle nostre tassonomie. D'altro canto troviamo oggetti «artefatti» (come guanti o laser), che invece sono venuti all'essere all'interno dello stesso processo che ha visto emergere le loro idee. Esistono poi oggetti particolarissimi — le persone — che per certi versi «somiigliano più ai guanti che ai cavalli» (Hacking 2002: 145).

Proprio il caso delle persone pone però alcune questioni interessanti. In primo luogo, le persone sono oggetti che istanziano un particolare tipo di emergenza, dato dal *looping effect*. In un primo momento, infatti, secondo Hacking, un gruppo di “esperti” (scienziati, soprattutto), determina un certo tipo umano [*human kind*] all'interno di una classificazione tassonomica¹² e applica l'etichetta, con la corrispettiva descrizione, a un dato gruppo di individui, che prima erano identificati con un altro tipo umano o, più semplicemente, appartenevano a una classe più generale. Quale che sia la reazione iniziale degli individui in questione, presto o tardi essi cominceranno a identificarsi con l'etichetta e a modificare i propri comportamenti proprio in virtù della loro nuova identità. Nei casi più eclatanti, come quelli concernenti le etichette sessuali (omosessuale, gay, transgender), il fenomeno si è più volte espresso come una presa di coscienza politica (Baccarin

11. Corsivo nostro.

12. Un esempio tipico potrebbe essere la definizione di «omosessuale» nella *Psicopatia Sexualis* di Krafft-Ebing o la «personalità multipla» studiata dallo stesso Hacking (1996).

2014), mentre altre volte ha assunto forme più difficili da cogliere, come i casi epidemici di alcune malattie mentali (Hacking 1996; 2000).

Ad ogni modo, questa appropriazione dell'etichetta e la trasformazione dei comportamenti degli individui impone e orienta una ridefinizione della descrizione da parte degli esperti, quando non addirittura una riformulazione della tassonomia. Questo fatto pone seriamente in dubbio la possibilità di distinguere tra oggetti scientifici e oggetti quotidiani, dal momento che il processo del *looping effect* si verifica proprio perché gli oggetti in questione sono sia oggetti scientifici (sui quali può rivolgersi il discorso degli scienziati), sia oggetti quotidiani (almeno nella misura in cui il loro emergere come individui di un certo tipo non avviene nel laboratorio, come nel caso del laser, ma in una rete di relazioni esistenziali, etiche e politiche con il mondo e con altre persone).

D'altro canto, il caso delle persone pone in particolare evidenza il problema dell'inclusione, all'interno del catalogo, dello stesso redattore del catalogo. Figure come Magnus Hirschfeld, medico e precoce militante per i diritti omosessuali convinto che la conoscenza scientifica dell'omosessualità costituisca una precondizione necessaria a qualsiasi processo di liberazione, ci mettono immediatamente nelle condizioni di capire come la costruzione di un certo tipo umano come oggetto del discorso scientifico concorra alla costituzione della soggettività dello scienziato che contribuisce alla descrizione dell'etichetta.

Al di là del caso particolare dei tipi umani, però, è la stessa pratica scientifica a essere portatrice di una serie di valori capaci di produrre e orientare le soggettività scientifiche. In particolare, come mostrano Daston e Galison (2007), sono concetti-valori come quello di «oggettività» a divenire principi di orientamento della pratica scientifica così forti da produrre effetti sulla soggettività morale del ricercatore e dello scienziato. Così, per esempio, nell'epoca dell'oggettività «meccanica», «la macchina, nella forma di nuovi strumenti scientifici, incarna un ideale positivo di osservatore: paziente, infaticabile, sempre all'erta, intento a scrutare al di là dei limiti dei sensi umani» (Daston-Galison 1992: 119).

Lavori come quelli di Hacking sulla produzione di persone (*Making Up People*) o di Galison e Daston sull'oggettività come concetto e valore, ci portano a formulare un'ulteriore considerazione circa l'ontologia in generale. Oltre alla necessità di introdurre una concezione processuale del rapporto tra gli enti e l'essere, al fine di rendere conto della possibilità degli enti (di tutti o di alcuni) di «venire all'essere», appare ora necessario applicare la stessa nozione di processo al polo soggettivo o, per meglio dire, al catalogo stesso. Lavori come *Objectivity*, mostrano chiaramente la storicità di concetti-valori che guidano la costruzione dei nostri cataloghi, sia sotto il profilo ontologico, sia per ciò che riguarda la descrizione metafisica degli enti.

Queste e altre ricerche¹³ mostrano come la dimensione di emergenza processuale di queste categorie implichi un chiarimento dei rapporti tra due diverse dimensioni del processo, quella riguardante l'essere (ontologia) e quella concernente il sapere (epistemologia), che tematizzi innanzitutto il fatto del processo: la natura e l'andamento dei processi in quanto tali. Questo comporta la sospensione — prima ancora del semplice superamento — dell'assunto moderno che pone a fondamento delle scienze (ma anche della realtà stessa) l'opposizione tra la soggettività conoscente e l'oggettività conosciuta¹⁴: entrambe sono infatti innanzitutto del e nel mondo, e ne condividono dunque la costitutiva "storicità". Su questa scorta, e a partire dalle considerazioni aperte dall'analisi dell'ontologia storica, vorremmo dunque proporre una ripresa di una tradizione "minore" nella storia dell'ontologia — lo stoicismo —, al fine di delineare i contorni di una nuova «ontologia del processo» (o, se si preferisce, di una sua possibile ricostruzione).

2. Sub specie transformationis

2.1. La processualità come problema filosofico

2.1.1. Durante le cose

A partire da ciò, occorre pensare la genesi *iuxta propria principia*, rinunciando all'idea di una natura già data, di un'origine che custodisca l'essenza dello sviluppo, o di intervento di qualcuno o qualcosa che metta ordine in ciò che altrimenti sarebbe un puro caos¹⁵. L'implicazione filosofica di una simile impostazione è che qualunque cosa, persona, ente, ecc. sia coinvolto in un processo genetico viene formato e configurato all'interno e attraverso di esso: la posta in palio è — formulata semplicemente — smettere di vedere i processi come cose per considerare le cose come processi, nel solco — whiteheadiano, potremmo dire — di una *Process Philosophy* (Rescher 2007), che concepisce il mondo *sub specie transformationis*.

13. Pensiamo, per esempio, al bel lavoro di Mary Poovey sull'emergere della nozione di «fatto» (POOVEY 1998).

14. Questa opposizione non è da intendersi solo in senso gnoseologico o epistemologico, ma anche in senso politico: «nel loro comune dibattito, i discendenti di Hobbes e di Boyle ci offrono le risorse che abbiamo utilizzato fino a oggi: da un lato la forza sociale, il potere; dall'altro la forza naturale, il meccanismo. Da una parte il soggetto di diritto, dall'altra l'oggetto di scienza» (LATOUR 2009: 48).

15. Questa consapevolezza di fondo anima anche una certa visione della vita, dell'evoluzione e della cognizione legate al cosiddetto "paradigma della complessità": in merito cfr. perlomeno CERUTI 1989; MORIN 2007.

In una prospettiva processuale o “trasformativa”, le trasformazioni sono incessanti, il loro luogo proprio è “tra” ogni possibile isolato stato di cose. Si è lungo un percorso in cui non contano tanto il punto di partenza o quello di arrivo, bensì il corso dello svolgimento, essendo grazie a ciò che accade che diventa possibile un’effettiva trasformazione, per la quale, nel corso di quest’ultimo, inizio e fine non rimangono più, si parte con un posizionamento e si termina con un altro, che potrà così a propria volta prolungarsi in qualcosa di diverso dalla (supposta) origine. In altri termini (cfr. anche Nancy 2008: 15–25), si punta al fatto che ogni cosa è sempre suscettibile di trasformarsi anzi *in trasformazione*: più che focalizzare l’attenzione sulla dialettica tra “messa in forma” e “perdita di forma”, alla partenza o al risultato del movimento, ci si concentra sul “tra” mobile della *formazione*, sul divenire, sulla durata intesa come persistenza di uno sforzo e non come permanenza in uno stato (essere) o la sua cessazione (nulla).

Spezzandosi il rapporto lineare tra passato e presente, si mette in discussione l’equivalenza tra “essere” ed “essere stato” o “presenza”: “essere” indica piuttosto ciò che le cose possono. L’essere — secondo una certa postura che si vuole antiplatonista — coincide con il divenire pensato libero da forme date — ma non da forme assunte, evidentemente: il processo non è teleologico né casuale, ma si configura nel mentre del proprio farsi — Brentano parlava di *teleiosis* e Scheler di *teleoclinia*, come oggi si parla di *intenzionalità* (Deacon 2012) o *intenzionalità senza finalità* (Nagel 2015).

2.1.2. La filosofia di fronte all’alterazione

Nella tradizione filosofica più recente, Nietzsche (la cui onda lunga, d’altronde, va da Foucault e Deleuze a Hacking) ha affermato la necessità di comprendere adeguatamente la genesi, pensando che rimontare all’origine non implica ritrovare la verità di qualcosa, intesa quale *destinazione originaria*, il “ciò che la cosa era”. L’origine è al limite quanto *dà origine*, origina, è innesco, inizio, occasione: non coincide con la meta, non contiene il senso dello sviluppo; piuttosto, insiste lungo il processo come esigenza formativa. Riprendendo la nota espressione di Ricoeur, si pone il problema di un «kantismo senza soggetto trascendentale», una condizione di possibilità senza un qualcosa di già dato a condizionare: *la genesi stessa diventa il trascendentale*.

Riteniamo Deleuze uno degli autori contemporanei più rilevanti nello sforzo di portare alle estreme conseguenze filosofiche questa prospettiva. Considera la genesi sì *reale*, ma non perciò innanzitutto “storico–materiale”, “socio–culturale” o “scientifico–epistemologica” (à la Marx, Foucault, Bordieu o Hacking, per intenderci). È piuttosto *genesi reale astratta*: la genesi “realizza” o “effettua” forme e cose, le fa essere ed emergere, le pone in essere. Si cerca di spiegare come possa accadere che “prima” qualcosa non

c'è, mentre “dopo” sì, ossia di cogliere il “durante” della sua emersione: la processualità *qua tale*, come concetto e non fatto, viene ad assumere pieno statuto metafisico. È un gesto insieme kantiano e oltre-kantiano: da un lato si devono indagare le condizioni di diritto per le quali possono darsi i processi di fatto; dall'altro si insiste sul rapporto effettuale e non meramente formale tra *quid juris* e *quid facti*, traducibile nei termini (certo problematici) dell'*in virtu*¹⁶.

La fisica quale «scienza del mutamento», invocata nell'ontologia storica, crediamo possa essere intesa in duplice senso.

Il primo è *metafisico*. Proprio in alcuni momenti della fisica contemporanea troviamo l'idea per cui «a ben guardare, anche le “cose” che più sembrano “cose” non sono in fondo che lunghi eventi», al punto che persino «il sasso più solido [...] è in realtà un processo che per un breve istante riesce a mantenersi in equilibrio simile a se stesso»: «le “cose” sono solo accadimenti che per un po' sono monotoni», e «tutta l'evoluzione della scienza indica che la migliore grammatica per pensare il mondo sia quella del cambiamento, non quella della permanenza», «dell'accadere, non dell'essere», una grammatica di «*eventi, accadimenti, processi*» e non di «*cose, sostanze, enti*», che resta ancora tutta da articolare (Rovelli 2017: 86–92).

Il secondo è *metafisico*. La costruzione di una simile nuova grammatica comporta anche questioni di carattere filosofico: come proprio Deleuze voleva (Deleuze 1994: 31–39; Deleuze 2010a: 277, 300–301; 2015: 77–78; Deleuze–Guattari 2002: xv; Deleuze–Guattari 2002: 35), avanzare pretese metafisiche in senso classico significa — primo aspetto — intendere la natura alla stregua di una totalità in cui (in termini classici) *physis* e *nous* o (in termini contemporanei) essere e sapere sono considerati quali momenti di un'unica struttura complessiva, la quale — secondo aspetto — è un “Tutto aperto” proprio in quanto concepito in termini “energetico-dinamici”, cioè processuali. Più sobriamente, si riconosce che la cognizione stessa (o la mente, se si preferisce), umana ma non solo, è *un fatto naturale*, ossia emerge lungo un processo genetico — in senso tanto biologico-evolutivo quanto storico-epistemologico, come vuole l'ontologia storica.

16. Non potendo qui discutere dettagliatamente le ragioni per cui Deleuze è a tutti gli effetti un pensatore sistematico e — nello specifico — un metafisico del processo, rimandiamo per un primo affresco a PEZZANO 2014; 2016; 2017.

2.2. Stoicismo e metafisica del processo

2.2.1. Gli Stoici e noi

Posto tutto ciò, cercheremo ora la presenza — anche germinale — di una metafisica del processo in un qualche momento del mondo antico, generalmente (con ottime ragioni) colto come mondo sostanzialmente refrattario o insensibile al mutamento in senso proprio. Notoriamente, anche l'autore antico “più dinamico”, Aristotele, concepisce teleologicamente il divenire a partire dalla compiutezza dell'atto, la cui essenza — oltretutto — è fissa, immutabile: «la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione: infatti, non si genera l'essenza di casa, ma solo l'essere di questa concreta casa qui», cioè «le forme esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione: è chiaro, infatti, che nessuno le genera né le produce» (*Met.*, VII, 15, 1039b 24–26). Aristotele intende il mutamento linearmente, come passaggio dalla potenza all'atto, non concepisce una genuina alterazione (considera la velocità ma non l'accelerazione, in termini moderni): «non esiste “movimento di un movimento”, né generazione di una generazione, né in generale mutamento di mutamento» (*Fis.*, V, 2, 225b 15–16).

Crediamo che nel pensiero stoico siano invece riscontrabili alcuni tratti di un'ontologia del processo. In ciò, ci avvaliamo di alcuni momenti decisivi dell'opera di Deleuze stesso, che da un lato (è noto) ha lanciato con forza un'operazione di rovesciamento del «platonismo», contrapponendo — mediante i lavori di E. Bréhier, V. Goldschmidt, P.M. Schuhl e J. Vuillemin — il suo mondo identitario e statico all'orizzonte dinamico e differenziale aperto dallo stoicismo.

Non ci dedicheremo a collezionare i “luoghi stoici” nel pensiero deleuziano: non solo servirebbe ben altro spazio, ma si rischierebbe di ridursi a una catalogazione analitica, mettendo in secondo piano il problema filosofico più generale. Pertanto, ci avvarremo di alcuni momenti dell'opera deleuziana, anche estrapolandone le istanze filosofiche retrostanti, per provare a isolare alcuni snodi concettuali del pensiero stoico particolarmente rilevanti nell'ottica di una metafisica della processualità¹⁷.

D'altronde, l'importanza del pensiero stoico per un pensiero della trasformazione è stata evidenziata anche da altri autori o in altri contesti, per

17. Terremo conto non solo dell'insieme di Deleuze 1975 il testo più esplicitamente stoico in tutta l'opera deleuziana, ma anche di DELEUZE 1984: 21; 2004a: 77–90; 2004b: 98–136, 2010b: 133–148; DELEUZE–PARNET 2011: 62–66. Sulla natura, le fonti e le criticità dello stoicismo deleuziano si possono vedere BEAULIEU 2005; BÉNATOUIL 2003; BOWDEN 2011: 15–55; LERA 2016: 56–65; SELLARS 2006; 2007; 2012.

alcuni aspetti eterogenei tra di loro, ma comunque legati dal filo conduttore del “dinamismo” e del “relazionalismo”¹⁸.

Innanzitutto, esisterebbero due linee nel mondo antico, una classico-aristotelica della forma e una ellenistico-stoica dell’evento, che produrrebbero anche due differenti logiche: la prima costruita sul nesso soggetto-predicato, la seconda su quello condizione-svolgimento. Quest’ultima metterebbe in risalto relazioni di inferenza e implicazione, ossia tensioni e transiti, rapporti di sviluppo temporale, al punto che la concezione moderna della realtà in termini di produzione, figlia del rifiuto di ogni gerarchia prestabilita degli esseri, rappresenterebbe l’estremizzazione del passaggio da una logica metafisica aristotelica, essenzialista e predicativa, a una fisica stoica, non-essenzialista e ipotetica.

In quest’ottica, poi, il concetto stoico di *tonos* consentirebbe di concepire il “moto tonico” delle cose, ossia quel duplice movimento di contrazione e distensione che determina la diversa *tensione* (la durata) delle cose, che si differenziano alla stregua di differenti livelli o modalità di intensità. Al contempo, il modo stoico di intendere l’atmosfera come *mélange* rende intellegibile la dinamica del mondo, il suo ritmo immanente di costituzione di qualità e individualità attraverso un rapporto di mescolanza senza confusione.

Infine, si evidenzia la difficoltà di concepire la processualità e la trasformazione in quanto tali pensando tramite le lingue indoeuropee, imperniata — a differenza per esempio della lingua cinese — sulla struttura “sostanzialista” Soggetto-Predicato. Tuttavia, si ritiene al contempo che uno dei possibili luoghi per costruire un ponte con i linguaggi “processuali” sarebbe proprio il pensiero stoico.

Tutto questo per evidenziare che la ripresa dell’antico che qui si profila ha pretese più teoretiche che filologiche¹⁹, nella convinzione che se da una parte si può tornare alle metafisiche antiche alla luce delle innovazioni dei dibattiti contemporanei, ciò è possibile proprio perché — dall’altra parte — le prime possiedono dei tratti di assoluti interesse e originalità rispetto allo scenario contemporaneo.

In tal senso, la rilettura dello stoicismo di cui presentiamo i lineamenti è certo figlia del modo in cui la genesi e il processo cominciano *oggi* a essere intesi, ma — azzardiamo — la possibilità di una sorta di “affinità concettuale” può forse essere anche rintracciata in una “consonanza” di fondo tra alcuni tratti peculiari del mondo stoico e del “nostro mondo”.

18. Pensiamo per esempio a CHIURAZZI 2010a: 256; 2010b: 60–66; COCCIA 2016: 69–73; DIANO 1993; JULLIEN 2016: 232; LERA 2016: 25–28; RONCHI 2017: 76–77.

19. In chiave più strettamente storiografica, abbiamo comunque tenuto conto delle recenti considerazioni di ALESSANDRELLI 2016 e MAGRIS 2016: 208–237, 355–369.

Con ciò, intendiamo sottolineare che se l'ellenismo da un lato è un fenomeno di "unificazione" e "restringimento" (la fondazione dell'impero di Alessandro, Roma che diventa capitale universale), dall'altro lato — soprattutto dal punto di vista della *polis* greca, si presenta come processo di "pluralizzazione" e "allargamento" (nuove capitali della cultura in Oriente, estensione del campo delle azioni e reazioni reciproche). Di fronte a circostanze politiche e sociali che «avevano palesato con accresciuta intensità certi imperiosi bisogni», anche la filosofia «per la sua parte, era tenuta a fornire risposte nuove» (Robin 1969: 381): nello spaesamento e smarrimento legato a un mutamento diffuso delle condizioni di vita, ci si interroga sull'atteggiamento da prendere e sulla posizione da assumere. Sotto questo riguardo, lo stoicismo — il cui fondatore fenicio Zenone di Cizio è stato, vale la pena ricordarlo, il primo filosofo greco a dover imparare il greco come si impara una lingua straniera — rappresenta forse quella "metabolizzazione" di un'epoca spiccatamente "processuale" che cercava di comprendere sino in fondo le dinamiche delle trasformazioni senza rifiutarle o reagire meramente con un'operazione di ripiegamento o richiusura.

È evidente che non è possibile semplicemente fare del cosmopolitismo stoico la filosofia dell'epoca della globalizzazione, né tracciare una banale equazione tra mondo stoico e mondo contemporaneo. Ci limitiamo più timidamente a notare che questo potrebbe presentare alcune analogie con quello, in quanto sembra contraddistinto in modo incalzante dall'intreccio di diverse trasformazioni, al punto che l'opera-testamento di Beck (2017) sostiene per l'appunto che viviamo in un mondo che non sta semplicemente cambiando, ma è in totale metamorfosi, ossia in corso di trasformazione radicale, in gestazione di qualcosa di nuovo. Vivremo cioè nella trasfigurazione globale del mondo, nel pieno di un'alterazione complessiva per la quale vanno configurandosi una diversa realtà, un diverso modo di essere nel mondo, un diverso modo di vedere il mondo, un diverso modo di fare politica.

Insomma, di fronte a un mondo attraversato da intrecci di processi, il richiamo allo stoicismo potrebbe essere motivato da ben più di un mero interesse storiografico o "monumentale": ci rivolgiamo agli stoici al contempo perché loro sembrano *avere qualcosa da dirci* e noi *possiamo interrogarli* facendo valere istanze significative.

Non si tratta allora soltanto di fare un esempio di una ripresa dell'ontologia antica o della sua persistenza nei progetti metafisici contemporanei: proviamo a "ripetere" l'antico per perimetrare un'ontologia coerente con i problemi sollevati dal programma dell'ontologia storica.

2.2.2. Lineamenti di una metafisica stoica del processo

Enucleiamo quindi quattro tratti fondamentali di una possibile metafisica del processo di matrice stoica: a) *logica*; b) *fisica*; c) *linguaggio*; d) *etica*. Che si possa parlare di metafisica è dovuto al fatto che questi tratti sono collegati e si tengono insieme (fanno sistema): pongono un problema complessivo, offrono un taglio della realtà che evidenzia qualcosa sotto forma di un problema. Perciò, come si vedrà, ciascuno di questi quattro aspetti manifesta immediatamente la propria portata ontologica in senso più ampio.

a) *Logica*. La logica stoica è una logica dell'evento o dell'eventualità, non della sostanza e della predicabilità: il passaggio da " $S \text{ è } P$ " a " $p \rightarrow q$ " mette al centro la direzionalità di " \rightarrow ". Chiama cioè in causa una struttura implicativa, di espressione dell'implicito, di svolgimento della complicazione, di dipanamento della problematicità, non più un procedimento di determinazione di essenza o identità, di attribuzione di caratteristiche essenziali. Emerge "il senso" *qua tale*, inteso quale prolungamento, vettore, condizione che condiziona a tutti gli effetti: è una logica *consecutiva e direzionale* fatta di svolgimenti, nessi, relazioni ed eventi.

Se piove, allora prendo l'ombrello: non si afferma la pioggia come causa dell'ombrello, ma *un nesso possibile* tra stati di cose, che produce una concatenazione, l'accadimento di un evento piuttosto che un altro (esco con l'ombrello). Non abbiamo una causa che contiene in sé l'effetto, ma un conseguente che *effettua la relazione di condizionamento* con un antecedente: il *Faktum* dell'evento, il puro dinamismo della relazione. Perciò, le proposizioni ipotetiche sono trasformabili in congiuntive o disgiuntive: è in gioco non una causalità necessitante, bensì una significazione, un sistema di segni fatto di corrispondenze, quasi più di echi e risonanze in chiave relazionale che non di cause ed effetti in chiave essenzialistica.

La copula predicativa (" $S \text{ è } P$ "), che attribuisce una qualità a un soggetto ossia a un sostrato, viene destituita dalla pura relazione (" $p \rightarrow q$ "), che risulta esteriore agli stati di cose eppure relativa a essi, in quanto li pone effettivamente in rapporto, generando un evento, un concatenamento, che non si riduce agli stati di cose, i quali, a propria volta, non sono soggetti, sostanze, ma connessioni di elementi, eventi che non si definiscono semplicemente come somma di corpi. Il concatenamento tra stati di cose, infatti, non ne esplica delle proprietà costitutive ed essenziali, già iscritte nella loro natura sostanziale e indipendenti dall'effettivo andamento del processo che le coinvolge.

Data una proposizione, il *lekton* (cfr. meglio *infra*) è innanzitutto ciò che ne consente la formulazione, ciò che le dà senso connettendo gli elementi che la compongono: è il fatto della sua *sensatezza*. In aggiunta, esso è la

“ripetizione” sul piano linguistico di ciò che accade su quello extra-linguistico ossia dell’incorporeità dell’evento, che non esiste come uno stato di cose ma sussiste in e rispetto a esso. Infine, più in generale, il “senso” testimonia linguisticamente il fatto stesso dell’incorporeità, ossia quella parte di mondo che pur non essendo corporea, è nondimeno — lo vedremo — “qualcosa”.

Il nesso “→”, in tale ottica, intende allora esibire o “catturare” non solo il fatto del *lekton*, il dinamismo della struttura segnica in quanto tale, bensì anche esattamente la pura e incorporea forza relazionale che consente le mescolanze corporee, a livello di connessione tra differenti stati di cose, come anche a livello della connessione tra corpi che si addensano in un “singolo” stato di cose.

Se l’intera natura stoica è concepibile come una ragione in azione o un insieme di diverse ragioni in azione nelle cose (che ripetono su diversi piani il fatto naturale dell’azione di una ragione nelle cose), la logica è il tentativo di tradurre verbalmente anzi formalmente una realtà fatta di azioni tra corpi che si svolgono su un piano incorporeo, o quantomeno necessitano di questo come proprio presupposto. In questo scenario, l’accidente si presenta come evento, espresso linguisticamente da un verbo, non come attributo di una sostanza, espresso linguisticamente da un aggettivo: in quest’ultimo caso, l’accidente diventa qualcosa che poteva non accadere, che devia da una norma o normalità, un’anomalia o irregolarità; nel primo caso, l’accidente è l’evento, qualcosa come un “puro accidente”, il puro fatto incorporeo dell’avvenire delle cose, la pura processualità, la ragione dell’azione-passione dei corpi.

b) *Fisica*. Nel cosmo stoico le cose sono concepite come “toni” ossia durate, forze o conati: si tratta di una realtà governata dalle modalità plurali e creatrici della fondamentale elasticità della tensione; è un mondo fatto di tonicità, di processi. La fisica stoica è una fisica del dinamismo energetico, la realtà è un complesso di azioni e reazioni determinate da rapporti di forza, da effetti che si producono grazie alle azioni reciproche dei corpi. Il cosmo è la forza viva e plastica che lega le cose nella loro differenza o apparente incompatibilità, è una rete di nessi, un “sistema nervoso” di eventi che “con-cadono”.

Nel mondo, le cause si intrecciano in modo trasversale e sincronico (*a rete*) e non verticale e diacronico (*a catena*): generano delle serie, producono vincoli e costrizioni. L’intero mondo è una sorta di unico reticolo: il mondo si connota come un miscuglio continuo irriducibile alla sommatoria di elementi ultimi, quasi retto da una solidarietà universale che mantiene — anzi produce — l’individualità, la differenza.

La ragione del mondo, divinità o principio delle cose, è immanente al mondo stesso e non separata da esso, è corporea tanto quanto le cose,

è letteralmente immersa in esse. Il cosmo, nella sua potenza generatrice, conosce “conflagrazioni” che ne segnano la rinascita e il rinnovamento, la ripresa o il rilancio della dinamica effettuale. Il cosmo non è altro che tensione in diffusione, che si espande e contrae secondo gradi diversi: questi sono sì organizzati gerarchicamente, ma al contempo presi in un legame di solidarietà generalizzata, senza nessuna forma di trascendenza.

La concezione stoica dell’essere è evenemenziale nella misura in cui esistere significa agire e patire, essere capaci di influenzare e informare, di essere influenzati e informati.

D’altra parte però, il mondo non è fatto solo di entità corporee, di “cose”, bensì anche di *incorporei*, i quali hanno come caratteristica essenziale quello di essere anch’essi “qualcosa”. Hanno realtà oggettiva, pur senza esistere in senso stretto come i corpi: *sussistono*. Poi, essi hanno come caratteristica fondamentale quella di porsi *al bordo* o *lungo la frontiera* delle cose, dei corpi: al confine del detto (l’esprimibile), negli interstizi del movimento (il tempo), lungo il perimetro del corpo (il luogo), al limite del cosmo (il vuoto). In tal senso, gli incorporei non sono “nel” mondo, eppure non sono neppure semplicemente “al di fuori” di esso: sono proprio la sua membrana.

Inoltre, l’altro tratto distintivo degli incorporei è quello di non essere in senso stretto causa (non essendo corpi), eppure sono *condizione* delle azioni e passioni delle cose, vale a dire del rapporto di azione e passione tra i corpi. Questa opera di condizionamento va intesa in senso effettivo: in termini moderni, parleremmo del *trascendentale*, inteso quale condizione reale, effettivamente genetica, di ciò che è condizionato (dei corpi, del mondo).

Simile condizionamento opera alla stregua di una *quasi-causa*, la quale non è altro che il *rapporto tra* le cose, il loro nesso, la frontiera delle cose, il luogo dove si producono gli eventi. Questa peculiare operatività non risiede in qualcosa come proprietà costitutiva, in un corpo che agisce su un altro, ma ha luogo nell’*intreccio tra* i corpi, senza ridursi a nessuno di essi, a nessuna effettuazione corporea. Al contempo, essa non è nulla al di fuori del proprio effetto, che perciò si configura come reale effettuazione: incorporeo è proprio il processo di effettuazione, il puro rapporto genetico, che opera — per così dire — in intensione ma senza intenzione.

Questa quasi-causa è sterile rispetto alla potenza causale dei corpi, eppure dotata di un peculiare potere genetico rispetto alla corporeità stessa: essa si pone così su un piano ideale e incorporeo, ma non perciò semplicemente “mentale”, nel senso di extra-naturale o costruito artificialmente. È un piano fisico-naturale, sebbene non corporeo; è pur sempre qualcosa, qualcosa *del mondo*: il suo limite interno, immanente; è esattamente la *logica del mondo*, la struttura del suo andamento, il dinamismo del suo corso.

Si tratta dell’affermazione delle ragioni del puro rapporto, concepito in chiave dinamica e transitiva, cioè come genuina forza che afferma la relazione

nella differenza, non come nesso logico-formale che connette elementi già dati in nome di un rapporto di comunanza, ossia di un'identità comune.

c) *Linguaggio*. Riprendendo la struttura $p \rightarrow q$, il nesso di significazione indica allora la relazione dinamizzante stessa, la direzionalità o tensione *qua tale*: il senso delle cose, nelle cose. Il linguaggio, in quanto luogo del *lekton*, è il modo in cui all'uomo si manifesta o l'uomo può cogliere il fatto dell'incorporeità, vale a dire l'evento stesso del mondo, la tensione creatrice propria della natura (se non, azzardando: il linguaggio segna l'individuazione stessa dell'uomo in quanto tale — oggi si direbbe l'evoluzione). In altri termini, è attraverso il linguaggio che l'uomo accede all'incorporeità in quanto tale: con il linguaggio l'uomo coglie direttamente il senso del mondo, il suo andamento e la sua condizione. La logica, sotto questo prospetto, non soltanto "formalizza" la struttura del senso in chiave strettamente linguistica o semiotica, ma addirittura "condensa" la *logica del senso della natura*: perciò la logica stoica è genuinamente fisica.

In senso più stretto, il *lekton*, il senso, il dicibile o l'esprimibile non è un significato ideale che trascende i corpi che formano il linguaggio, bensì l'effetto generato dalla loro interazione, che si dispiega lungo la loro superficie, senza dunque stare né al loro interno né al loro esterno: il senso ha una peculiare immanenza incorporea, non sta dal lato della sostanza e della causa ma dell'evento e della quasi-causa. Il *lekton* non si riduce nemmeno al concetto, all'universale, entità puramente mentale e priva di realtà oggettiva (figmento), perché possiede una realtà propria oggettiva: è *qualcosa d'incorporeo*.

Il *lekton* è dunque quell'incorporeo che è in rapporto al "corpo linguistico" (alle proposizioni, all'enunciazione, alle parole, ai significati intesi, ecc.) ma non si riduce a esso, o — più precisamente — non trova sede propria né nel rapporto di designazione tra la proposizione e lo stato di cose (vero/falso), né nel rapporto di manifestazione tra proposizione e soggetto enunciante (veracità/inganno), né nel rapporto di significazione tra parola e concetti (sensatezza/insensatezza). Tutti questi, piuttosto, presuppongono *una relazione significante*, ossia il senso, il fatto del senso, la potenza genetico-dinamica del senso, senza il quale non ci sarebbe affatto linguaggio: il senso è la *barra generatrice* tra "vero/falso", "veracità/inganno" e "sensatezza/insensatezza", e per questo *all'interno del linguaggio* si manifesta soltanto in maniera paradossale o come non-senso, ossia come suo limite (come incorporeo *immanente* al corpo del linguaggio).

Eppure, il senso non si dà che mediante il linguaggio: non è esprimibile, ma non si manifesta che nell'espressione. È allora, al limite, l'apparire stesso del linguaggio, il suo darsi: il suo evento, inteso proprio come il suo prender forma, la ragione della sua formazione, il suo trasformarsi. Un bambino

che impara a parlare, un adulto che apprende una lingua straniera, una lingua che si modifica, ecc.: sono tutti eventi che non stanno semplicemente “dentro” o “fuori” rispetto al linguaggio ma non si danno che mediante esso, perché rappresentano esattamente la tensione della sua formazione, l’andamento della sua trasformazione.

Il *lekton* si profila così (à la *Wittgenstein*) come limite del linguaggio: non può dirsi (con il linguaggio), ma solo sempre mostrarsi (nel linguaggio). Il senso non è fuori dal linguaggio, ma nemmeno semplicemente dentro al linguaggio come una sua parte: è il suo limite costitutivo anzi costituente, nel senso che non è il limite inteso come ciò che lo separa da altro, che lo delimita (la finitezza), bensì è il limite inteso come ciò che lo rende effettivamente possibile, che conduce i suoi effetti fin dove possono giungere. Gli incorporerei, sotto questo riguardo, sono tutte diverse “figure del limite”.

Coerentemente con la loro concezione “tensionale” o “intensiva” della realtà, gli stoici hanno infatti indicato la via per distinguere una concezione statica del limite da una dinamica.

Nella prima, il limite–cornice confina, definisce e conchiude, sancendo la forma di qualcosa: designa ciò che mantiene qualcosa al proprio interno o al di sotto di un determinato genere, che lo de–termina o separa, delimitando una forma e tracciando un perimetro.

Nella seconda, il limite–portata indica una tensione, il limite delle possibilità di qualcosa, il dis–tendersi o dispiegarsi di uno sforzo nell’esplorazione dei suoi possibili esiti: presenta la pendenza o il pro–pendere delle cose, indica un potenziale trasformativo, un’alterazione in corso, il movimento grazie a cui avviene la trasmutazione di uno sforzo, il suo prolungamento.

Ritornando proprio al linguaggio, la “scoperta” dei limiti del linguaggio non indica o implica tanto il silenzio («su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere»), che al limite può rappresentare quel primo momento di problematizzazione in cui l’intensità di uno sforzo insieme si arresta e si rimodula, ossia un punto di sospensione o ricondensazione. Detta altrimenti, non viene segnata la condanna all’inespressività (il linguaggio “ha” limiti), perché ciò che nel linguaggio non può essere detto può essere comunque *diversamente espresso* (il linguaggio “giunge” al proprio limite o lo “effettua”): per esempio, qualcosa può essere indicibile ma esprimibile musicalmente, così come la musica non potrà esprimere musicalmente il fatto dell’espressività musicale ma questo può essere esprimibile pittoricamente, e così via.

Qualcosa non può esprimersi su se stesso restando al di dentro di sé, ma questo non ne sminuisce la portata o l’entità, perché piuttosto testimonia la sua esigenza di altro, di alterazione: è il suo stesso movimento di trasformazione, di modo che — contro intuitivamente — l’altro libera ciò che

dovrebbe “colmare” ossia ne sancisce la differenza²⁰. Il limite di A mostra che più che invocare un qualche “meta-A” (un meta-linguaggio rispetto al linguaggio, per intenderci), occorrerà un qualche B, e in questo modo A non verrà tanto negato da B (“B = non A”), ma verrà esso stesso posto in quanto tale (“B ≠ A”, con il problema di capire la natura liminale di “≠”)²¹.

Ciò che qualcosa non riesce a fare contando solo sulle proprie risorse è il principio stesso della sua modificazione, che non è tanto una negazione ossia un “annichilimento” per sostituzione di tali risorse, né semplicemente l’aggiunta di altre risorse, bensì la loro trasformazione. La logica (fisica) del processo consiste proprio in questo procedere creativo — ossia *ontogenetico* — basato sulla relazione interna²²: il fatto che qualcosa giunga al proprio limite costituente non segna tanto o non soltanto il suo scacco, la sua inconsistenza, ma anzi la sua trasmutazione in altro, la sua trasformazione, la sua soglia di trasformabilità, la possibilità dell’emersione di qualcosa di nuovo, l’in-corso del suo alterarsi.

Prima di passare all’ultimo punto, è opportuno soffermarsi ancora su tale aspetto, perché rappresenta il nucleo filosofico della questione della processualità. Questo può essere ora sinteticamente colto rileggendo e riformulando il canonico paradosso di Achille e la tartaruga. Esso non sostiene tanto, come sembra suggerire, l’insussistenza del movimento, ma mette in discussione la possibilità di “spezzettare” un processo in istanti irrelati o momenti astratti, poiché esso diventa così inspiegabile e sfuggente, persino inesistente, mentre di fatto accade, è produttivo ed effettuale²³. D’altro canto, la stessa formulazione del paradosso in termini di traslazione locale (il

20. Non si fatterà qui a riconoscere una struttura che sembra richiamare l’incompletezza godeliana o i paradossi dell’auto-riferimento russeliani. Si tratta di una questione che non può essere affrontata in questa sede; ci limitiamo a ricordare che non a caso notavamo prima che, rispetto al linguaggio, il senso appare in quanto tale solo in forma di paradosso o non-senso: c’è qui un rapporto tra elemento logico ed elemento ontologico-metafisico tutto da esplorare. Un primo passaggio dal piano logico a quello psicologico è rappresentato dal significativo WATZLAWICK-WEAKLAND-FISCH 1974.

21. Il tentativo di articolare una logica formale costruita sul valore della differenza anziché su quello della negazione è contenuto negli importanti Vero TARCA 2006; 2007a; 2007b.

22. Si tratta di una bi-logica (con Ignacio Matte Blanco) o ana-logica (con Enzo Melandri) o partecipativa (con Lévy-Bruhl), come discute MAZZEO 2009 (soprattutto pp. 15-89), chiamando significativamente in causa anche un autore centrale nell’elaborazione deleuziana come Simondon.

23. Può sembrare perlomeno curioso — se non contraddittorio — associare i Megarici alla metafisica del processo, e non possiamo in questa sede approfondire plausibilità e tenuta di simile accostamento. Tuttavia, ci limitiamo a notare che proprio DELEUZE (1975: 116-121) ha sostenuto che con i megarici, i cinici e gli stoici si è inaugurata quella nuova immagine del filosofo e del pensiero che prescinde dalle profondità e dalle altezze, per collocare invece l’incorporeo alla superficie delle cose, concependolo non come Essenza ma come evento. Cfr. RONCHI 2017 (particolarmente 51-52, 199-202), che — ponendosi sul solco bergsonian — fa risalire proprio al pensiero megarico un «canone minore» filosofico inteso quale filosofia della natura come processo — nel quale peraltro lo stesso Deleuze gioca un ruolo chiave.

tragitto da A verso B) segna già la percezione del cambiamento nei termini “spazializzati”: il tempo è già in partenza subordinato alla dimensione spaziale del movimento. Si potrebbe allora forse riformulare il paradosso nei termini della tartaruga *che diventa* Achille (l’evoluzione, in fondo, è esattamente questo), o di Achille che per rincorrere la tartaruga *si stanca* (ossia vive uno sforzo che ne altera lo stato): il tempo si presenta da subito in chiave genuinamente *qualitativa* o *differenziante*, come *alterazione continua*²⁴.

d) *Etica*. Proprio l’interrogativo circa la natura del tempo affiora in superficie discutendo l’etica dello stoicismo. Per cominciare, l’accostamento tra necessità e libertà appare come un mostro logico, ma in un’ottica “energetica”, ossia fisico-dinamica, la necessità si presenta come qualcosa di ineludibile non tanto nel senso logico di qualcosa che non può essere altrimenti da come è, quanto piuttosto in quello per cui si fa valere un’esigenza o preme un bisogno. Qui la “costrizione” intima di trovare il modo di sviluppare e rispondere, non impone un’unica via: richiede che si determini un suo possibile *modus*, senza poterne ignorare l’istanza, lo slancio o la tendenza.

Da questo punto di vista, la libertà non si riduce affatto all’atto mediante cui si *attesta* quanto è *necessariamente così*; si traduce invece nella possibilità di *testare* ciò che *bisogna affrontare*: è un’operazione empirica, sperimentale, di prolungamento creativo della necessità; è cioè lo sforzo di dare libero corso alle tendenze di uno sviluppo in cui si è chiamati in causa, tanto internamente quanto esternamente ed è anzi un’esperienza di *crisi*, in cui i due lati si riconfigurano a vicenda.

La libertà può così fare tutt’uno con lo sforzo di seguire il corso della propria natura, quell’impulso e sforzo di “appropriazione” che contraddistingue ogni vivente: la vita “secondo natura” richiede proprio di sforzarsi di “assecondare” tale natura.

Gli stoici hanno per questo cercato di distinguere il fato o destino dalla necessità. I primi corrispondono alla tensione naturale presente nelle cose, mentre la seconda allude alla concatenazione determinista di cause a livello corporeo. Questa, però, non basta per rendere ragione del piano incorporeo in cui si dipanano gli eventi non ancora effettuati ma in corso di effettuazione, dunque anche dell’azione libera umana, la quale si esercita proprio su e grazie a quell’interstizio incorporeo tra gli stati di cose. L’atto libero si

24. Il problema della divisibilità si traduce oggi, dal punto di vista evolutivo, in quello della ricerca dei cosiddetti “anelli mancanti”, l’insistenza sulla quale, muovendo sempre retrospettivamente a “cose fatte”, rivela una non adeguata comprensione dell’andamento creativo e non prestabilito dell’evoluzione, ossia del corso creativo del suo farsi: cfr. Gee 2016 (particolarmente le figure alle pp. 42–50), che significativamente manifesta una predilezione per il termine (più vicino al senso neutro di modificazione non pre-indirizzata) «trasformazione», rispetto al termine (più ambiguo in senso finalistico) «evoluzione» (vedi pp. 65–84).

delinea così alla stregua di un “con-fatale”, di un agire insieme — quasi reduplicando o accompagnando — ciò che accade anzi sta accadendo, più che contro o su di esso.

In questo senso, la libertà consiste innanzitutto nel chiedersi dove e come stanno andando le cose, cogliendo gli accadimenti nella loro qualità di segni dotati di uno spessore rivelativo, ossia come incontri od occasioni che possono offrire la sponda per un loro rilancio: qual è l’andamento dell’evento? in che modo è possibile agire con esso?

La questione dei futuri o possibili contingenti, ancora oggi oggetto di accese e sottili discussioni (cfr. Gallina-Spolaore 2016), è uno dei luoghi in cui si può vedere il tentativo di perimetrare la natura incorporea dell’evento, ripensando il rapporto tra necessità e contingenza, in almeno due sensi, che testimoniano non semplicemente una presa di posizione per l’indeterminismo o il determinismo, ma prima ancora la posizione di un problema.

Il primo è la possibilità di applicare le leggi logiche (in particolare il principio di non contraddizione) a ciò che queste di fatto presuppongono, ossia l’incorporeità del senso, di per sé “indifferente” al vero come al falso, in quanto principio per cui qualcosa potrà dirsi vero o falso, ossia per cui è possibile designare.

Il secondo, conseguente, è la domanda se abbia senso separare una possibilità dalla sua effettuazione (dalla sua effettività), intendendo entrambe come stati di cose corporei, dunque riducendo l’incorporeo al corporeo. Infatti, il problema è se si può stringere ciò che accadrà (anzi: sta accadendo) nella morsa del vero/falso, nel senso che l’enunciazione di proposizioni sul futuro presuppone il futuro stesso, l’av-venire o l’evento, che per essere enunciabile ora come contingente (non ancora effettuato in un qualche stato di cose) e ora come reale (effettuato in uno stato di cose), deve essere entrambe le cose insieme. L’evento è ciò che si divide in contingente e reale, in passato e presente: è la temporalità stessa nel suo avvenire o evenire.

Sotto questo prospetto, è nella contingenza o *durante* la contingenza che si apre la possibilità di andare in una direzione piuttosto che in un’altra, il compimento che ne seguirà avrà di fatto annullato quella che si profila poi soltanto *ex post* come mera possibilità o necessità logica, enunciabile linguisticamente (“avrei potuto...”, “era inevitabile...”).

È proprio in questo scenario che assume particolare rilevanza il problema della “divinazione”, giacché se il futuro è aperto, in che modo se ne può cogliere la direzionalità, il senso, nel mentre del suo farsi? La divinazione fonda la morale nel senso che rappresenta la capacità di rapportare l’incorporeo e il corporeo, l’evento e gli stati di cose in cui esso si effettua: non è la visione divina che coglie unitariamente la concatenazione di cause fisico-corporee, ma l’abilità di distinguere ciò che accade da ciò che è *in* ciò che accade, ossia di cogliere ciò che sta accadendo.

Si apre così un problema che in termini contemporanei apparterebbe al campo della «futurologia»: non si tratta meramente di dover pre-vedere il futuro (rendendolo presente, anticipando “ora” il suo “poi”), bensì di intercettare l’andamento di un processo in corso, il punto in cui gli eventi fanno segno, di aderire alle linee e ai tagli che appaiono in essi. La questione non è tanto o solo che i processi di per sé non sarebbero catalogabili, perché la loro costitutiva “liquidità” sfugge a ogni tentativo di tassonomia: infatti, questa a ben vedere è comunque possibile coglierla, ancorché sotto forma di riscontro di “tendenzialità” anziché di “essenze”, individuando *trend*, andamenti, influenze, propensioni, ecc. Il punto è piuttosto che qualsiasi opera di categorizzazione è a propria volta effettuale o trasformativa, ossia — in chiave etica — insiste su quel margine di “accompagnamento” che è lo spazio per la libertà (nel momento in cui colgo un individuo come “razzista” od “omofobo” lo sto anche rendendo tale — secondo il *looping effect* tematizzato da Hacking).

In quest’ottica, il tempo in quanto incorporeo si presenta come “eone” ossia durata creatrice: non è la semplice scansione cronologica come alternanza di momenti presenti (prima, ora o poi) o il numero dei movimenti corporei, ma è un tempo di pura intensione ossia differenziazione, l’alterazione dei ritmi che produce una differenza, che modifica il corso e l’andamento delle cose. Il suo “luogo” è al limite *tra* i corpi: è una temporalità di pura tensione, costituita dall’istante intenso e teso dell’operazione pura, che opera infinitamente e continuamente una suddivisione genuina del presente in passato e futuro, che li distingue e articola nella loro differenza (linguisticamente espresso dall’infinito del verbo). È la frontiera, mobile e non statica, delle cose, il “tra”, dinamico e differenziante, le cose. L’evento, da ultimo, è a un tempo qualcosa che è già accaduto e ancora deve accadere: non qualcosa che accade, ma qualcosa che *sta accadendo*. Il suo procedere, la sua processualità, l’in-corso del suo farsi è quindi sì fatale, ma non necessario: qui, nell’intercettarne i segni, si apre lo spazio per la libertà umana, ma anche — più in generale — si trova la precondizione per l’accadimento delle cose nel mondo, per l’emersione di cose nuove.

3. Conclusioni

In questo contributo, abbiamo preso le mosse dai termini in cui il dibattito sull’ontologia e sui suoi compiti si è costituito negli ultimi decenni, per poi volgere lo sguardo verso un programma di ricerche che abbiamo chiamato “ontologia storica”, il cui contributo all’ontologia ci ha portato a identificare l’esigenza di una metafisica del processo, ovvero di un’ontologia capace di rendere conto dell’emergere di novità nel mondo e della trasformazione

delle cose. Da qui, abbiamo cercato nella storia dell'ontologia una possibile risposta ai problemi aperti dall'ontologia storica, presentando una lettura dello stoicismo che, filtrata da interpretazioni contemporanee, vi rintraccia i tratti fondamentali di una possibile metafisica del processo.

Riferimenti bibliografici

- ANGELONE L., 2008, *Introduzione*, in "Rivista di Estetica", n. 39, pp. 3–11.
- ANGELONE L., MORENA, L., 2008, *Tridimensionalismo e quadridimensionalismo*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 583–600.
- ALESSANDRELLI M., 2016, *L'ontologia stoica del qualcosa. Corpi, incorporei e concetti*, in "ILIESI", n. 2, 2016, pp. 1–39.
- ARMSTRONG D.M., 2016, *Che cos'è la metafisica*, Carocci, Roma.
- BACCARIN A., 2014, *Il sottile discrimine. I corpi tra dominio e tecnica del sé*, Ombre Corte, Verona.
- BADIOU A., 2004, *Deleuze. "Il clamore dell'Essere"*, Einaudi, Torino.
- BARBARAS R., 2011, *L'ouverture du monde : Lecture de Jan Patočka*, Éditions de la Transparence, Chatou.
- , 2013, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris.
- BEAULIEU A., 2005, *Gilles Deleuze et les Stoïciens*, in Id., *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, PUF, Paris, pp. 45–72.
- BECK U., 2017, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma–Bari.
- BÉNATOUIL T., 2003, *Deux usage du stoïcisme : Deleuze, Foucault*, in F. Gros, C. Lévy (éd.), *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, Paris, pp. 17–49.
- BENOIST J., 1997, *Phénoménologie, sémantique, ontologie : Husserl et la tradition logique autrichienne*, PUF, Paris.
- , 2011, *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*, Vrin, Paris.
- BIANCHI C., BOTTANI A., *Introduzione: metafisica, ontologia e significato*, in C. Bianchi, A. Bottani (a cura di), *Significato e ontologia*, Franco Angeli, Milano.
- BOLZANO B. (1837), *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, 4 voll., Seidel, Sulzbach.
- BOTTANI A., DAVIES R., 2012, *Introduzione*, in "Rivista di Estetica", n. 49, pp. 3–6.
- BOWDEN S., 2011, *The Priority of Events: Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- CALOSI C., 2011, *Mereologia*, in "APhEx", n. 3, pp. 23–78.

- , 2013, *Metaphysics of Time in the Spacetime*, in “Thought. A Journal of Philosophy”, n. 3, pp. 1–8.
- CARNAP R., 1997, *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, UTET, Torino.
- CERUTI M., 1989, *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell’epistemologia genetica*, Feltrinelli, Milano.
- CHISHOLM R.M., 1976, *Person and Object: A Metaphysical Study*, Allen & Unwin, London.
- CHIURAZZI G., 2010a, *The Condition of Hermeneutics: The Implicative Structure of Understanding*, in J. Malpas, S. Zabala (eds.). *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years after Gadamer’s “Truth and Method”*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 244–258.
- , 2010b, *L’ipotesi del senso*, in J. Benoist, G. Chiurazzi (a cura di), *Le ragioni del senso*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 51–71.
- COCCIA E., 2016, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Payot & Rivages, Paris.
- DASTON L., 2000, *Introduction. The Coming into Being of Scientific Objects*, in L. Daston (a cura di), *Biographies of Scientific Objects*, The University of Chicago Press, Chicago–London, pp. 1–14.
- DASTON L., GALISON P., 1992, *The Image of Objectivity*, in “Representations”, n. 40, pp. 81–128.
- , 2007, *Objectivity*, Zone Books, Boston.
- DEACON T.W., 2012, *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, Le Scienze, Roma.
- DELEUZE G., 1975, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano.
- , 1984, *Cinema 1. L’immagine–movimento*, Ubulibri, Milano.
- , 1997, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano.
- , 2004a, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano–Udine.
- , 2004b, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino.
- , 2010a, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975–1995*, Einaudi, Torino
- , 2010b, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona.
- , 2015, *Lettres et autres textes*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- DELEUZE G., GUATTARI F., 2002, *Che cos’è la filosofia?*, Einaudi, Torino.
- DELEUZE G., PARNET C., 2011, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona.
- DESCOLA P., 2014, *Oltre Natura e Cultura*, Seid, Firenze.

- DIANO C., 1993, *Forma ed evento. Principi per un'interpretazione del mondo greco*, Marsilio, Venezia.
- FERRARI M., 2003, *Categorie e a priori*, il Mulino, Bologna.
- , 2002, *Inemendabilità, ontologia, realtà sociale*, in "Rivista di Estetica", n.s., n. 19, pp. 160–199.
- , 2008, *Introduzione a M. Ferraris (a cura di), Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 7–27.
- FORNERO G., 1998, *Ontologia*, in N. Abbagnano (a cura di), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino.
- FOUCAULT M., 1998, *Che cos'è l'Illuminismo (1984)*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Volume 3. 1978–1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano, pp. 217–232.
- GABRIEL M., 2015, *Perché non esiste il mondo*, Bompiani, Milano.
- GALLINA F., SPOLAORE, G., 2016, *Futuri contingenti*, in "APhEx", n. 13, pp. 1–33.
- GATTI A., *Superamento*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 382–400.
- GEE H., 2016, *La specie impreveduta. Fraintendimenti sull'evoluzione umana*, il Mulino, Bologna.
- GRANT I.H., 2017, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- HACKING I., 1996, *La riscoperta dell'anima: personalità multipla e scienze della memoria*, Feltrinelli, Milano.
- , 2000, *I viaggiatori folli. Lo strano caso di Albert Dadas*, Carocci, Roma.
- , 2002, *Ontologia storica*, ETS, Pisa.
- HEIDEGGER M., 2007, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano.
- , 2010, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- HUSSERL E., 2002, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume I. Libro Primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino.
- , 2005, *Ricerche Logiche*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano.
- , 2009, *Logica formale e trascendentale*, Mimesis, Milano–Udine.
- JULLIEN F., 2016, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano.
- KOBAU P., 2008, *Ontologia*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 98–145.
- LANFREDINI R., 2013, *Fenomenologia ed epistemologia*, in A. Ciminino, V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma, pp. 395–416.
- LATOUR B., 2009, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano.

- LEA L., 2016, *La filosofia francese e i Greci. Deleuze, Derrida, Foucault*, Carocci, Roma.
- MAGRIS A., 2016, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia.
- MAZZEO M., 2009, *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata.
- MEINONG A., 2002, *Teoria dell'oggetto*, Parnaso, Trieste.
 ———, 2003, *Teoria dell'oggetto*, Quodlibet, Macerata.
- MONTEBELLO P., 2015a, *L'autre métaphysique*, Les Presses du Réel, Dijon.
 ———, 2015b, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*, Les Presses du Réel, Dijon.
- MORIN E., 2007, *Il Metodo. 3. La conoscenza della conoscenza*, Cortina, Milano.
- NAGEL T., 2015, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, Cortina, Milano 2015.
- NANCY J.-L., 2008, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, Ombre Corte, Verona.
- PEZZANO G., 2014, *But in the end, why is Deleuze "Anti-Hegelian"? At the root of the Hegel-Deleuze affair*, in "Religija ir Kultūra", nn. 14-15, pp. 89-110.
 ———, 2016, *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*, QuiEdit, Verona.
 ———, 2017, *Deleuze e il possibile intra-fattuale*, in G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 49-63.
- POOVEY M., 1998, *A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, The University of Chicago Press, Chicago-Londo.
- QUINE W.V.O., 1948, *On What There Is*, in "Review of Metaphysics", n. 2, pp. 21-38.
- RASPA V., 2008, *Teoria dell'oggetto*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 210-240.
- RESCHER N., 2007, *The Promise of Process Philosophy*, in C.V. Boundas (ed.), *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Edinburgh, pp. 143-155.
- ROBIN L., 1969, *Storia del pensiero greco*, Einaudi, Torino.
- RONCHI R., 2017, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano.
- ROVELLI C., 2017, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano.
- RUPHY S., 2013, *Pluralisme scientifiques. Enjeux épistémiques et métaphysiques*, Hermann, Paris.
- SELLARS J., 2006, *An Ethics of the Event: Deleuze's Stoicism*, in "Angelaki", XI, n. 3, pp. 157-171.
 ———, 2007, *Deleuze and Cosmopolitanism*, in "Radical Philosophy", n. 142, pp. 30-37.

- , 2012, *Aiôn and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of Time*, in R. Mackay (ed.), *Collapse. III*, Urbanomic, Falmouth, pp. 177–205.
- SMITH B. (a cura di), 1982, *Part and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Philosophia, München.
- , 1996, *Mereotopology: A Theory of Parts and Boundaries*, in “Data and Knowledge Engineering”, n. 20, pp. 287–303.
- STRAWSON P.F., 1978, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano.
- THOMASSON A.L., 1999, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 2004, *Categories*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford (prima pubblicazione 3 Giugno 2004, revisioni sostanziali 23 Gennaio 2013), URL: <https://plato.stanford.edu/entries/categories/>
- VAGELLI M., 2014, *An Interview with Ian Hacking. The Philosopher of the Present*, in “Iride”, n. 72, pp. 239–269.
- VARZI A., 2005, *Ontologia*, Laterza, Roma–Bari.
- VERO TARCA L., 2006, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble '900, Treviso.
- , 2007a, *Negazione e contraddizione*, in F. Altea, F. Berto (a cura di), *Scenari dell'impossibile. la contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Padova, Il Poligrafo, pp. 87–118.
- , 2007b, *Logica Philosophica. Per una logica interale*, in “Il Pensiero”, XLVI, n. 2, pp. 3–51.
- VISSIO G., 2017, *Storie di esistenze possibili. L'ontologia storica di Ian Hacking come filosofia della possibilità*, in G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 107–121.
- VIVEIROS DE CASTRO E., 2012, *Radical Dualism*, Hatje Cantz Verlag, Berlin.
- , 2009, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris.
- WATZLAWICK P., WEAKLAND J.H., FISCH R., 1974, *Change. La formazione e la soluzione dei problemi*, Astrolabio, Roma.

Gli autori

Francesco Braguti, born in Lecco. He has attended Scientific High School and continued his higher education at Università degli Studi di Milano, where he has been graduated in Philosophy with a thesis on E. Cassirer's "Philosophy of symbolic forms". Interested in hermeneutics, he moved to Università di Torino, where obtained the master in Teoretical Philosophy with a thesis on Byung-Chul Han's thought. By comparing his perspectives with those of authors like G.Anders and V.Flusser, the work focuses on the relationship between subjectivity and ICTs and its implications in terms of social context.

Eugenio Buriano–Aimonetto is currently a doctoral candidate at Turin University (FINO Consortium). His areas of specialization concern German Idealism, especially Hegel's Logic and Systematics, and Ancient Philosophy, with a special regard to Plato and Aristotle. In consonance with some speculative realism's trends, his last research is mainly focused on characterizing a dynamic notion of "form" through an adequate appreciation of some theoretical elements related with Plato and Platonism, which can productively allow to overcome the dualism of matter and form originated by the peripatetic hylemorphic scheme.

Emilio Carlo Corriero is Assistant Professor of Moral Philosophy at the University of Turin, where he teaches philosophical anthropology and philosophy of religion. In his works he has evidenced in particular the philosophical affinities between Schelling and Nietzsche and the relevance of philosophy of nature in the contemporary debate; he is currently completing a book on the grounding of positive philosophy. He is Chief Editor, with Iain Hamilton Grant, of the philosophical series *Physis* (Rosenberg & Sellier, 2015). Amongst his books: *Vertigini della Ragione. Schelling e Nietzsche* (Rosenberg & Sellier, 2008 and 2018), *Nietzsche's Death of God and Italian Philosophy* (Rowman and Littlefield International, 2016), *The Absolute and the Event* (Bloomsbury, 2019).

Andrea Dezi is an expert in German Idealism, ancient philosophy and Russian philosophy. His research work, devoted to the study of metaphysical, nature–philosophical, aesthetical and ethical questions, aims at the

elaboration of an organic system of Philosophy. After studying Philosophy, Physics and Classical Philology, he has taught Theoretical Philosophy and Philosophy of Science at Russian and Italian universities. He has translated works of F.W.J Schelling, P.A. Florenskij, V.S. Solov'ëv and F.I. Tjutčev into Italian. In 2018 he was awarded the Italian national scientific qualification as a university associate professor of Theoretical Philosophy.

Michael Esfeld is full Professor of Philosophy of Science at the Université de Lausanne. He authored several important publications in the fields of philosophy of mind, general philosophy of science and philosophy of physics. In 2017 Esfeld published his last monograph *A minimalist ontology of the natural world* (with D.-A. Deckert) edited by Routledge. He is and has been PI of several projects funded by the SNSF.

Iain Hamilton Grant established the Department of Philosophy at the University of the West of England in 2006. He has written widely on post-kantian European Philosophy and he is author of the books *Philosophies of Nature after Schelling* (Continuum 2006) and with Jeremy Dunham and Sean Watson of *Idealism. History of a Philosophy* (MQUP 2012). He is one of the major protagonists of the recent Schelling renaissance, and in his many works proposes an original form of philosophy of nature.

Anton Friedrich Koch is professor of Philosophy at the University of Heidelberg. He was born in 1952 in Gießen, he obtained his doctorate in 1980 in Heidelberg and his qualification in 1989 in Munich. From 1993 to 1996 he was professor of history of philosophy in Halle. From 1996 to 2009 he was a professor of philosophy in Tübingen. In the summer semester of 2009 he was a visiting professor at Emory University in Atlanta and in the winter semester of 2016 at the University of Chicago (Committee on Social Thought). Since 2008 he has been a member of the Heidelberg Academy of Sciences (Landesakademie Baden-Württemberg).

Massimo Mariani was born in Rome and he graduated in Philosophy at Università di Roma “La Sapienza”; he is a free researcher. Publications: *Un punto di vista sul dualismo del pensiero* (I/II parte) “Il cannocchiale” 2002 E.S.I.; *Spiegare la scienza* (R.N. Geire) “Alpha omega” 2002; *Dicotomia eidetica e struttura del reale* (I parte) “Il cannocchiale” E.S.I. 2003; *Dicotomia eidetica e struttura del reale* (II parte) “Il cannocchiale” E.S.I. 2004; *Bauman e gli intellettuali nell’età contemporanea* “Meridiana” 2004; *Il paesaggio. Uomo e natura nell’età moderna* “Alpha omega” 2003; *La questione ontologica tra scienza e fede* (I — II parte) “Información filosofica” 2008; *Presupposti metafisici del problema etico* “Información filosofica” 2012; *Il calcolatore universale. Da Leibniz a Turing*

(M. Davis) “Alpha omega” 2013; *Riscontri metafisici nel falsificazionismo* “Il cannocchiale” 2014 E.S.I.; *Architettura liquida e pensiero complesso* “Bollettino Telematico dell’Arte” La Sapienza Università di Roma 2016; *Scienza e filosofia, forme di sapere non conflittuali* “Analysis” 2017; *Liberi. Perché la scienza non ha confutato il libero arbitrio* (A.R. Mele) “Alpha omega” 2017; *Ideologie e razionalità nella scienza* “Analysis” 2017; *Ontologia della coscienza storica* “Protagora” Mimesis 2018;

Andrea Oldofredi is Senior researcher for the Swiss National Science Foundation (SNSF) at the Université de Lausanne since November 2017. He obtained his PhD in philosophy of physics at the same institution in 2016. He authored a number of publications in philosophy and foundations of quantum mechanics in international peer-reviewed journals like the British Journal for the Philosophy of Science and Foundations of Physics.

Giacomo Pezzano is a PhD Candidate at the Consortium FINO (Dept. of Philosophy and Education Science, University of Turin). He is working on the metaphysics and the philosophy of nature of Gilles Deleuze, and his other research fields are the contemporary development of philosophical anthropology and the philosophical investigation of the social imaginaries. His last book is *Pesci fuor d’acqua. Per un’antropologia critica degli immaginari sociali* (2018)

Claudio Tarditi is Post-doctoral fellow at the Department of Philosophy and Education of the University of Turin and Associate Professor of Philosophical Anthropology at the Salesian Institute of Turin (IUSTO, Faculty of Psychology). His main field of research is phenomenology, philosophy of religion, and anthropological philosophy. Among his most recent publications, *Desire, Sacrifice, Forgiveness. René Girard’s philosophical Anthropology* (Padova 2017, in Italian) and *Rethinking Spatio-temporal Extension: Husserl’s Contribution to the Debate on the Continuum Hypothesis*. “Horizon. Studies in Phenomenology”, 7/1, 2018: 137–159.

Gabriele Vissio is a PhD candidate in Philosophy at the University of Turin and at the Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne. He is interested in French contemporary philosophy, especially the “historical epistemology” tradition and its legacy.

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Abbonamento 2018: euro 22,50

Fascicolo singolo: euro 15,00

Tipo di abbonamento: Privati Enti

Per una spesa totale di

Vogliate cortesemente inviare i volumi al seguente indirizzo:

.....
Nome e Cognome

.....
Indirizzo

.....
Telefono

.....
CAP

.....
Città

.....
Provincia

.....
Partita IVA o codice fiscale (solo se si necessita di fattura)

.....
Data e firma

Per ordini:

Gioacchino Onorati editore S.r.l. unip. — via Vittorio Veneto, 20 — 00020 Canterano (RM)

Telefax: 06 45551463 — E-mail: info@gioacchinoonoratieditore.it — Skype: aracneeditrice

Pagamento: bonifico su c/c Banca Intesa Sanpaolo IBAN IT 28 B 03069 38860 100000003170;
contrassegno postale; carta di credito (acquisto online)

Decorso il termine dalla data di sottoscrizione della presente proposta d'ordine senza che il cliente abbia comunicato, mediante raccomandata A/R, telefax o telegramma (confermati con raccomandata A/R entro le successive 48 ore) inviata ad Aracne editrice, sede di Roma, la propria volontà di revoca, la proposta si intenderà impegnativa e vincolante per il cliente medesimo.

Si informa che i dati personali saranno utilizzati per finalità di carattere pubblicitario, anche di tipo elettronico, e trattati in rispetto del Codice in materia, garantendone la sicurezza e la riservatezza. Il trattamento dei dati viene svolto da responsabili e incaricati il cui elenco può essere richiesto rivolgendosi direttamente alla società titolare (Aracne editrice S.r.l.) al numero 06 93781065. In qualunque momento è possibile fare richiesta scritta a detta società per esercitare i diritti di cui all'art. 7 del d. lgs. n. 196/2003 (accesso, correzione, cancellazione, opposizione al trattamento, ecc.).

Autorizzo al trattamento dei dati personali. (Firma)

Non desidero ricevere ulteriori informazioni editoriali. (Firma)

N.B.: L'invio del volume avverrà solamente a pagamento effettuato.

AREE SCIENTIFICO–DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – Scienze dell'antichità, filologico–letterarie e storico–artistiche

AREA 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

AREA 15 – Scienze teologico–religiose

Il catalogo delle pubblicazioni di Aracne editrice è su

www.aracneeditrice.it

Finito di stampare nel mese di giugno del 2018
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant’Anastasia, 61
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)