

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume IX – Issue 3 – 2017

ISSN 2036-4989

ARTICLES

MacIntyre's Moral Theory and Moral Relativism <i>Ali Abedi Renani</i>	171
Fenomenología y cognición (social): ¿Extraños compañeros de cama? <i>Aníbal Monasterio Astobiza</i>	175
Il <i>De luce</i> di Roberto Grossatesta e l'origine dell'universo <i>Mauro Ferrante</i>	182
La disputa oxoniense di Giordano Bruno in un'annotazione di Gabriel Harvey <i>Laura Carotti</i>	187
The Impact of Priority Development of Public Consciousness on the Sociocultural establishing of Modern Society <i>Marat Sh. Khasanov, Vera F. Petrova, Akmaral S. Syrgakbayeva, Erkin N. Aubakirov, Kuralai K. Baimukhanova, Lyazzat K. Baibolova</i>	190
Art as Science. Principles of Romantic Epistemology <i>Lorenzo Oropallo</i>	203
On Nietzsche's Criticism towards Common Sense Realism in <i>Human, All Too Human</i> <i>Pietro Gori</i>	207
George Orwell e il problema dell'onnipotenza divina. La modificabilità del passato in <i>1984</i> <i>Andrea Possamai</i>	214
Quine's <i>Meaning Nihilism</i> : Revisiting Naturalism and Con-firmation Method <i>Sanjit Chakraborty</i>	222
De-Psychologizing Benevolence. Lotze's Ethics between Kant, Herbart, and the British Moralists <i>Andrea Sebastiano Staiti</i>	230
Sul dispositivo, fra Foucault e Agamben <i>Carlo Crosato</i>	237
Reviews	248



PHILOSOPHICAL READINGS
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

EDITOR

Marco Sgarbi
Università Ca' Foscari Venezia

ASSOCIATE EDITOR

Eva Del Soldato
University of Pennsylvania

ASSISTANT EDITOR

Valerio Rocco Lozano
Universidad Autónoma de Madrid

ASSISTANT EDITOR

Matteo Cosci
Università Ca' Foscari Venezia

REVIEW EDITOR

Laura Anna Macor
Università degli Studi di Firenze

EDITORIAL BOARD

Alessio Cotugno, Università Ca' Foscari Venezia	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezzioli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam	Seung-Kee Lee, Drew University
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Sandro Mancini, Università di Palermo
Laura Boella, Università Statale di Milano	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Università degli Studi di Verona
Margarita Kranz, Freie Universität Berlin	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

MacIntyre's Moral Theory and Moral Relativism

Ali Abedi Renani

Abstract: In this paper, I seek to explain the similarity and disparity between MacIntyre's moral theory and moral relativism. I will argue that MacIntyre's moral theory can escape the charge of moral relativism because both his earlier social and his later metaphysical approaches appeal to some criteria, the human *telos* or universal human qualities respectively. The notion of *telos* is wider than the notion of function which is defined in social contexts. If there is a context-transcending notion of *telos* or essence and the good for human beings *qua* human beings, it will provide some independent measures for dismissing the charge of moral relativism.

Keywords: MacIntyre, Moral Relativism, Perspectivism, Human *Telos*, Human Function

1. Introduction

MacIntyre (1988, 9) has emphasized constantly that there are different versions of rationality and justice in different traditions. In his view, there are no tradition-independent measures of rationality. Any theoretical or practical rationality is tradition-constituted (Hereafter the constitution thesis or CT): "so rationality itself, whether theoretical or practical, is a concept with a history: indeed, since there are a diversity of traditions of enquiry [...] it will turn out rationalities rather than rationality [...] and justices rather than justice" (1988, 9).

Despite this, MacIntyre (2006, 58) believes his theory of truth is distinct from relativism and perspectivism, and that it is possible to speak about truth beyond particular traditions. MacIntyre favours a realist theory, in other words, a correspondence theory of truth, according to which the claim that some thesis is true is to claim "that it cannot be shown to fail to correspond to reality and "that the mind which expressed its thought in that thesis is in fact adequate to its object" (1988, 363).

In what follows, I will discuss MacIntyre's case for this claim. It is no exaggeration to say that most critiques of MacIntyre's constitution thesis have been levelled against this claim, that is, whether he can make his aperspectival and non-relativistic notion of truth consistent with his constitution thesis employed in his theory of rationality.

2. The Distinction from Relativism

Any comparison makes sense in a context where there is or appear to be some similarities between things. The comparison between MacIntyre's CT and relativism indi-

cates that there are some similarities between the two notions. There are two senses to relativism: cognitive and moral relativism. Cognitive relativism is the view that there are different incommensurable standards for theoretical and practical understanding. As N. Rescher (2003, 151) defines the term, cognitive relativism is the view that "any group's standard of knowledge is on a par with any other's, seeing that there is no 'higher,' asituational standard from which those groups' standards themselves can be assessed." By the same token, moral relativism is the view that the moral standards and values of different groups and cultures are on a par, and are not properly subject to objective rational appraisal based on other groups' standards. MacIntyre (1988, 352) himself defines and rejects relativism as the view that there are no rationality as such and every set of standards "has as much and as little claim to our allegiance as any other". The similarity of MacIntyre's constitution thesis and the relativism challenge is clear. Both discard any transcendental account of rationality. But how MacIntyre justifies his departure from relativism?

How does the CT approach relativism in its two senses? The CT borders on cognitive relativism when MacIntyre (1988, 9) emphasizes that there are rationalities and justices in different traditions instead of a Rationality and Justice. The existence of different notions or norms of justice implies moral relativism if their merits cannot be compared objectively. Moral relativism is also suggested by that aspect of the CT which underlies the relation between social and cultural settings and the virtues in those settings, as will be explained below.

3. MacIntyre's View as Distinct from Moral Relativism

In this section, I will explain the proximity of MacIntyre's CT to moral relativism, and show how he thinks he can avoid this charge. I, then, will argue how he can make his case against moral relativism stronger, that is, by qualifying his claim that different social settings require different accounts of the virtues, and by giving more attention to the notion of *telos* or shared facts of human nature than to the context-relative notion of functions.

In MacIntyre's account, one aspect of the CT is that it provides a context for the definition and exercise of the virtues. MacIntyre's explanation of this becomes, in some respects, close to moral relativism. MacIntyre's point is that cultural and social settings according to their needs and requirements necessitate or pave the way for some

virtues to appear and become paramount; as he puts the point:

The standard list of the virtues will include some items which derive their status from the part they play in all human life. It will also include other items which derive their status from some more particular set of beliefs or forms of understanding, which is restricted to some (perhaps to only one) form of culture and social order (1975, 14).

On this basis, for instance, MacIntyre claims that children in a Lutheran culture were taught to tell the truth whatever consequences; but “traditional Bantu parents” brought up their children not to tell the truth to strangers as this could make the family vulnerable to witchcraft; or as MacIntyre holds we in modern culture are taught not to tell the truth “to elderly great-aunts who invite us to admire their new hats” (1975, 14). In another example, MacIntyre maintains, thrift is a crucial feature of individuals in a social and cultural order based on protestant work-ethics, or chastity becomes an important quality and virtue in a social order in which it is believed that “certain forms of marriage and virginity are the will of God” (1975, 14).

These remarks about the relation between social orders and their lists of virtues are close to moral relativism which states there are incommensurable values in different cultures, without there being a vantage point to evaluate these values between these different cultures.

MacIntyre is aware of the proximity of his CT to moral relativism which he rejects as “facile relativism” (1975, 13). The explanation from MacIntyre’s perspective is that although there are different lists of the virtues, different justifying criteria and rank-orderings for the virtues in different cultural and social settings, there are also similarities between these settings in light of which we understand their differences; there are some shared elements between different lists, which is against the claim of relativism:

We are able to identify in each of these societies one and the same focus upon a set of human qualities, the presence or absence of which in a man determines how he is to be assessed as a man. Were this not so, we would not be able to understand these various cultures as differing from each other over one and the same thing. Our perception of difference presupposes a perception of resemblance (1975, p.13).

It is striking that MacIntyre here appeals to the notion of humanity in the phrase “human quality” in a way that provides a cross-cultural measure for morality. He maintains that a society that does not recognize the value of honesty, justice and courage lacks the general features of human society and degenerates into a Hobbesian state of nature (1975, 14).

If MacIntyre invokes the notions of humanity and human qualities in his moral theory, it indicates that, at least, in his judgment his theory is not vulnerable to the criticism of relativism, because these notions provide some minimal requirements for different traditions to meet. These notions as used by MacIntyre here are context-independent. Nevertheless, MacIntyre’s arguments here move in a direction that, in my view, conflicts with this minimally universalistic approach sketched above. This conflict surfaces in the passage below:

Societies differ in their accounts of the virtues. There are not only differences as to which human qualities are to be accounted virtues; but there are, of course, *also differences as to the criteria* by means of which the virtues are to be justified. Fifth-century Athens is in many ways at odds with twelfth-century Iceland; ... [however] we are able to identify in each of these societies one and the same focus upon a set of human qualities, the presence or absence of which in a man determines how he is to be assessed as a man (1975, 13). [Italics added]

The conflict is that MacIntyre, on the one hand, claims there are different qualities as human qualities and different measures for justifying these qualities in different cultures and periods, and on the other hand, claims we can find a similar focus in different cultures on certain human qualities.

One way MacIntyre has taken to resolve this tension is by arguing that the essentiality of the virtues of justice, truthfulness, and courage for any human society is compatible with the existence of varied codes for these virtues in different cultures. He defines justice independently of its different codes as follows.

Justice requires that we treat others in respect of merit or desert according to uniform and impersonal standards. To depart from the standards of justice in some particular instance defines our relationship with the relevant person as in some way special or distinctive (1975, 13).

However, he goes on to hold that the recognition of these essential features for any human society is compatible with the existence of different accounts of these virtues:

This recognition that we cannot escape the definition of our relationships in terms of such goods [justice, courage, truthfulness, etc.] is perfectly compatible with the acknowledgement that different societies have different codes of truthfulness, justice, and courage (1975, 14).

In my view, MacIntyre’s view regarding this compatibility does not hold, because it is possible that some of these varying codes of the virtues run counter to the general requirements of the virtues that these codes should represent, that is, an impartial treatment of people, as the earlier quote from MacIntyre indicates. To explain further, MacIntyre offers a definition of justice that, in his view, holds true for different cultures as far as they want to qualify as a human culture along the lines that justice requires impartial treatment of people (1975, 13). This general definition sets some limits upon the possible forms that codes of justice might take in different cultures. This is also true for other virtues such as courage and truthfulness. This general requirement, if MacIntyre observes it and qualifies accordingly his claim that there are different codes for the virtues, would save him from moral relativism.

MacIntyre’s definition of justice explained above provides some measures for the evaluation of particular codes of justice. Particular codes of justice are *status quos* and existing measures of justice in a social and cultural order. They might not be true standards of justice whose criterion is the definition quoted above. For instance, the fact that a given society for some reasons teaches its citizens not to tell the truth to strangers is not *per se* a valid

claim to truthfulness and justice. The society by the same reason might allow its citizens to eat strangers when they are hungry. These differing codes of the virtues cannot be taken for granted and treated as non-criticizable.

If MacIntyre allows the evaluation of different existing codes of the virtues based on some universal criteria, like the one he offered for the definition of justice, his CT would be immune to the criticism of moral relativism. The view that there are some universal requirements for the virtues is compatible with there being qualifications to these universal requirements in different cultures but not with the view that there are incommensurable accounts of the virtues in different traditions. These universal virtues take different forms when they are realized in different contexts due to the requirements of these contexts. MacIntyre has defended such a view as follows.

MacIntyre approves Aquinas' distinction between the primary precepts of the natural law, which are universal, and the secondary precepts which concern the application of those primary precepts, and are context-sensitive (2006, 65). MacIntyre, in line with this, criticizes Kant, arguing that his moral theory cannot legitimately allow qualifications and exceptions to moral rules such as the rule of truth-telling. By contrast, MacIntyre holds his own moral theory, which is based on human beings' good, can fulfill this task, because in his theory the good of truth-telling as well as the good of breaking this rule on necessary occasions both are derived from the same good (2006, 132).

MacIntyre's point is that moral exceptions are valid, in so far as they serve the same good that a moral rule in its unqualified manner serves. If this interpretation of MacIntyre is correct, he should tailor his CT such that it does not imply that any human quality that plays a part in a social setting should count as a virtue, because this role might not be in line with the good that is the basis of MacIntyre's moral theory; otherwise, his teleological morality will turn into a functionalist one. The notion of *telos* is wider than the notion of function. A function is defined in a limited system; but a *telos* or a final end with regard to a human being encompasses different systems in which he is living. If we accept, as does sometimes MacIntyre on the basis of his Aristotelianism and the natural law tradition, that there is an essence to human nature (1981, 52-55),¹ it will provide a vantage point for the evaluation of existing moral codes. For instance, if a social setting requires its people to be mean, which is different from frugality, we are not justified to take this quality as a virtue, despite the role it plays in preserving that social setting, because our human nature is such that we are vulnerable to natural and economic scarcities as a result of which we mutually depend on each other to live well. This view of human nature rejects the quality of meanness as a genuinely human and moral quality.

MacIntyre's moral theory, thus, is different from moral relativism in virtue of the fact that it offers some universal meanings for the virtues, which can be used for the evaluation of different existing states of affairs. The universal definitions of the virtues share the point that our transactions with each other should not be governed by individual and subjective preferences; rather, they should be managed by objective and non-discriminatory measures which direct us toward the internal goods of practices.

This universal definition of the virtues is compatible with the existence of different codes for the virtues in different contexts, but it sets some limits on this variation as this qualification follows a logic, which makes it different from relativism.

MacIntyre's social teleology works well; however, it fails when an entire human culture degenerates into a state in which some of genuine human values such as hospitality and generosity do not any longer count as good. An example for this is the case of the Ik people, as it is described in the anthropologist Colin Turnbull's work *The Mountain People* (1973), who as a result of natural calamities and scarcities lost the recognition of genuine values such as hospitality and generosity. MacIntyre (1975, 14) claims that discoveries show that the Ik had once enjoyed genuine human social bonds; however, in my view, in order to determine what genuine human social bonds are we need an account of human nature that specifies what its genuine and real needs are, which apply to different traditions and circumstances. MacIntyre's later turn to a metaphysical account of the natural law tradition is a useful move in this direction; nevertheless, in my view, human basic goods would work better for this purpose than does the notion of the good. Accordingly, I think the tenor of MacIntyre's thought as a result of his Aristotelian and Thomistic background is alien to relativism of any sort, but I think he should revise some of his rhetoric regarding the existence of different codes of the virtues in different cultures in order not to imply relativism. For this purpose, his distinction between the primary and secondary precepts of the natural law is useful, as according to this distinction the particularity of the secondary precepts follows a logic that can be inter-traditionally evaluated. That this logic can be inter-traditionally evaluated might seem question-begging, as this requires the existence of some trans-traditional measures which relativism denies.

It would be difficult to hold that all values are tradition or culture-relative. There are some values that even the relativist cannot deny they are true in all traditions, among which are what MacIntyre calls the virtues and ethics of enquiry. The relativist in order to justify that relativism is true should acknowledge that truth is good, and this requires him to abide by the ethics of enquiry when he is arguing with his opponents. Among these virtues are "justice in conversation", that proponents of different views should have appropriate time and possibility to present their reasons, and to expect to be addressed "truthfully and undeviously" and be trusted to speak truthfully and undeviously (1999, 6). These virtues are in fact the precepts of the natural law. Accordingly, MacIntyre should revise his saying that the existence of essential human qualities is compatible with there being different codes of them in different cultures, in such a way that firstly admits the restriction upon this variation, and secondly clarifies that this limited variation follows a logic which itself can sometimes be used to evaluate cultures. This logic, if it can be argued for inter-traditionally, differentiates MacIntyre's case from relativism. Let us now consider some criticisms of MacIntyre on moral relativism.

S. Feldman (1986, 312-316) criticizes MacIntyre's moral theory as being prone to relativism. Her view rests on her discontent with MacIntyre's account of practi-

ce/narrative/tradition. As was pointed to above, MacIntyre considers it possible to find some universal features as human qualities in the diversity of the virtues. Feldman (1986, 317) objects to this claim, and argues that MacIntyre in fact has assumed the role of a novelist or fictionist in his moral theorizing. A novelist knows well the moral character of his characters, because he has written them in the novel. The moral life of characters in a novel is thin; while we as real moral players have thick moral lives informed by competing practices, narratives and traditions. We are not informed by single and consistent narratives. In Feldman's view, MacIntyre cannot withstand the criticism of relativism, because each stage of practice/narrative/tradition in MacIntyre's moral theory is open to different internal standards among which individuals have to decide, and so these stages cannot accord objectivity and rationality to our moral life.

In my view, Feldman errs in holding that the internal goods of practices quite often depend on individual choices. Let us consider her own example of a tennis player who should decide which rule to abide by:

Let us suppose I am playing tennis. The ball is returned to me and hits very close to the line. I must now call the ball "in" or "out". I am unsure how to call this ball; however, since I must make a call so that the game can continue I must decide whether the ball hit the line or not. In other words, I must decide how to apply the rule to this given case (Feldman 1986, 311).

I disagree with Feldman's suggestion that how the individual should apply the rule is just up to him. The application of rules, like their definitions, is not an individualistic enterprise. Individuals learn the definition and the correct application of rules from others. In all practices and traditions there are authorities for the correct application of rules. In rare cases, when there is silence regarding the correct application of rules, the individual should decide how to apply the rule not *qua* an individual but *qua* an agent who acts according to the internal good of the practice, and chooses according to some established norms in the practice. For instance, in the above example, the agent is not free to call the ball in or out as he wishes or as his interests require. He learns to do so through his collective experience of how people normally behave in these circumstances. Of course, there remain places for disagreements in each practice and among different traditions regarding how we regulate our relationships or how to apply some rules; however, the extent of this disagreement can be limited when our basic needs are at stake. Feldman's account of practice, in which she insists on individualistic and conflicting measures, is a modern liberal version different from MacIntyre's account. MacIntyre's definition of practices indicates that individual choices should be governed by standards of excellence and of the good (1981, 190).

4. Conclusion

I argued that MacIntyre can escape the charge of moral relativism because both his earlier social and his later metaphysical approaches appeal to some criteria, the human *telos* or universal human qualities respecti-

vely. The notion of *telos* is wider than the notion of function which is defined in social contexts. If there is a context-transcending notion of *telos* or essence and the good for human beings *qua* human beings, it will provide some independent measures for dismissing the charge of moral relativism. MacIntyre's account of practice is also different from moral relativism in that he sees a list of necessary virtues for all genuine human cultures, but as was discussed above, a problem for his view is that he thinks this account is compatible with the existence of different codes and criteria for this virtues; a claim that I argued should be qualified to draw a clearer line between his account and moral relativism.

Bibliography

- Feldman, S. Objectivity, Pluralism and Relativism: A Critique of MacIntyre's Theory of Value. *Southern Journal of Philosophy*, 24(3), 1986: pp.307-19.
- MacIntyre, A. How Virtues Become Vices: Medicine and Society. *Encounter*, 45(1), 1975: pp.11-17.
- After Virtue: A Study in Moral Theory. 3rd ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- Whose Justice? Which Rationality? Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- Moral Pluralism without Moral Relativism. In Brinkmann, K., ed. *The Proceedings of the Twentieth World, Volume 1: Ethics*. Bowling Green, Philosophy-Doc-Ctr, 1999.
- Moral Relativism, truth, and Justification. In *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Vol.1*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Rescher, N. *Epistemology: An Introduction to the Theory of Knowledge*. New York: State University of New York Press, 2003.

Notes

- ¹ My reason for using the qualification "sometimes" that there seems to be a conflict in MacIntyre's works between, on the one hand, his view that the individual is not a substantial moral agent independent of his social and cultural setting, and, on the other hand, the view that there is a true end for human beings which requires us to take a human being as a substantial moral agent.

Fenomenología y cognición (social): ¿Extraños compañeros de cama?

Aníbal Montero Astobiza

Abstract: In contemporary social cognition debate not many people ask the question why and how the interacting actor has her particular experience when thinking about other's thinking, say, what does it feel like when she consciously perceives other people's minds. This paper aims to evaluate critically the phenomenological quality in social cognition. To this end we develop two arguments (one created on purpose) to show the phenomenal character of thought, even social thoughts as they are entertained in social cognition. Both arguments defend the existence of cognitive phenomenology

Keywords: cognitive phenomenology, social cognition, feelings, experiences, qualia

1. Introducción

La ortodoxia filosófica restringe, no sabemos si por carencia u olvido, la fenomenología a ciertos tipos de estados mentales como estados perceptuales y estados somáticos. Las propiedades cualitativas y/o fenomenológicas nunca se han extendido a estados cognitivos¹.

Siguiendo a Rosenthal,

Los estados mentales tienen dos tipos de propiedades mentales. Una es la intencionalidad del contenido... En contraste con estas propiedades intencionales, hay varias cualidades mentales que son características de sensaciones corporales y perceptuales... Algunos estados, como las percepciones y emociones, tienen ambas propiedades intencionales y cualitativas; las propiedades mentales de otros estados, como las sensaciones y pensamientos, solo tienen una de estas propiedades... Cuando un estado con un carácter cualitativo es consciente hay algo que se siente estando en ese estado... Por contra, normalmente no decimos hay algo que se siente estando conscientemente pensando en una cosa o dudarla (Rosenthal 2009, pág. 2).

Esta posición ha sido dominante en la filosofía de la mente, por lo menos en la tradición analítica, y considera que la fenomenología es fenomenología, si y solo si, es relativa a estados sensoriales como emociones, sentimientos y/o percepciones.

De nuevo, siguiendo a Braddon-Mitchell y Jackson,

Sensaciones corporales y experiencias perceptuales son ejemplos palmarios de estados por los cuales hay algo que se siente estando en ellos. Tienen un sentimiento fenomenológico, una fenomenología... Los estados cognitivos son ejemplos palmarios en los cuales no hay nada de lo que se siente estando en

ellos, son estados sin fenomenología (Braddon-Mitchell y Jackson 2007, pág. 179)

¿Por qué no hay una fenomenología de la cognición? y en concreto, ¿por qué no hay una fenomenología de la cognición social?

Pese a las discusiones teóricas (Georgalis 2003) que siguen manteniendo por sentido común que no tiene mucho sentido hablar de fenomenología de los estados intencionales, o extender la fenomenología a la cognición, las evidencias empíricas (Damasio y Carvalho 2013) y una forma menos limitada de entender la fenomenología (Baars 1988, Searle 1990, Flanagan 1992, Block 1996, Bayne y Montague 2011, Jorba y Moran 2016) apelan a lo contrario. No solo es posible una fenomenología de la cognición, sino como veremos, también de la cognición social.

La idea de que la fenomenología, el carácter cualitativo de nuestros estados mentales conscientes o experiencia pre-reflexiva y no-conceptual, no tiene un contenido intencional, y de que los estados o procesos cognitivos como creer, desear, dudar, pensar u otros muchos de los distintos estados mentales cognitivos que podemos experimentar no tienen una propiedad fenoménica intrínseca; ha sido el legado de la tradición analítica en filosofía de la mente.

Así ha sido hasta que varios autores Baars (1988), Searle (1990), Flanagan (1992), Block (1996), Pacherie (2008), por citar unos pocos, han empezado a observar no solo que los estados fenomenológicos tienen un cierto contenido intencional, sino que los estados intencionales (cognitivos) tienen un carácter cualitativo y que fenomenología y cognición no se pueden disociar.

Defendiendo esta posición tenemos en palabras de Horgan y Tienson que,

Los estados intencionales tienen carácter fenomenológico y este carácter fenomenológico es precisamente lo que es estar experimentando una actitud proposicional vis-a-vis un contenido intencional específico. Cambia el tipo de actitud (creer, desear, interrogarte, tener expectativas etc.) o el contenido intencional particular y el carácter fenomenológico cambia también (Horgan y Tienson 2002, pág. 522)

De seguir creyendo en la ausencia de interconexión entre experiencia e intencionalidad a nivel comportamental o en la falta de dialogo entre fenomenología y cognición a nivel psicológico, se derivan profundas con-

secuencias para la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas en general.

Una muy simple y clara es que de ser cierto que no hay interdependencia entre fenomenología y cognición lo que sentimos no puede ser conceptualizado en un pensamiento consciente que guie la conducta, y viceversa, que una conducta no produzca un pensamiento consciente que a su vez facilite un sentimiento. Otra dura consecuencia es la creación artificial de una brecha ontológica entre una mente fenoménica y otra mente cognitiva en un mismo sujeto. La separación entre fenomenología y cognición también impide poder explicar fenómenos neuropsiquiátricos como el “pensamiento insertado” en la esquizofrenia que ocurre verdaderamente por un fallo en el “sentido” o “sensación” de propiedad de nuestros pensamientos (Remy Martin y Pacherie 2013).

En toda discusión o análisis filosófico hay ciertas ideas o conceptos que se dan como presupuestos que no necesariamente necesitan ser puestos a examen y que son tomados como puntos de partida. No obstante, creemos que debemos especificar qué consideramos por intencional, consciente e inconsciente (pre-conceptual²) porque son nociones clave para seguir el desarrollo de nuestras argumentaciones.

Por intencional entendemos el contenido semántico de nuestros estados mentales y la intencionalidad la característica de que esos estados que “están por algo” son “representaciones de algo”. La cognición o el conjunto de procesos mentales manipulan, tratan, almacenan estados mentales intencionales cuyo contenido previamente se ha adquirido por nuestros sentidos. La consciencia ese estado global de nuestra mente por el cual nos percatamos de nuestros propios estados y de la realidad que nos rodea. En muchas ocasiones los estados mentales son conscientes, es decir, sujetos al control de funciones ejecutivas (planificación, atención, inhibición...), y en otras ocasiones, los estados mentales son inconscientes. Ejemplos de estados conscientes son la percepción visual de un árbol en frente nuestro al que atendemos mientras estamos despiertos y ejemplos de estados mentales inconscientes son los cambios de marcha en la conducción de un coche por un conductor experimentado o mover el pie al ritmo de la música sin darte cuenta que lo estas haciendo

En la tradición de Brentano (1874/1935 Libro II, Capítulo I) la intencionalidad se toma como “marca de lo mental” lo cual significa que la mentalidad es coextensiva con la intencionalidad. Es menos conocido que el propio Brentano dió un paso más y tomó la conciencia y lo mental como coextensivos, también de lo cual se sigue que la intencionalidad y lo consciente son estados indisociados. De esto se sigue que para Brentano un estado es intencional, si y solo si, es fenoménico. A Brentano se le puede atribuir la siguiente tesis: todo estado intencional es fenoménico. Brentano creyó que todo estado consciente expresa dos tipos de intencionalidad: una intencionalidad primaria dirigida al mundo externo y una intencionalidad secundaria dirigida a sí mismo. Así tenemos que la experiencia auditiva de trompetas se dirige a los sonidos de las trompetas y secundariamente se dirige hacia sí mismo, a la experiencia de oír esos sonidos (Brentano 1874 Libro II, Capítulo III). Es en esta tradición, la tradición de Bren-

tano, donde no se distingue entre estados cognitivos (e intencionales) y estados fenoménicos porque todo estado cognitivo es también un estado fenoménico, donde creemos que nuestras palabras se contextualizan mejor.

En este artículo se intentará probar que pensar que P es fenomenológicamente distinto que pensar que Q, argumentando que la tipificación de estar en un estado mental P, en lugar de otro estado mental Q, no viene dado sólo por su contenido intencional, sino también por su sentimiento consciente o su fenomenología. Para ello evaluaremos críticamente la fenomenología del pensamiento y si esta es *distintiva* (pensar que P es fenomenológicamente distinto que pensar que Q), y si es *esencial* (constitutivamente diferente de otras fenomenologías como la sensación táctil de las sensaciones visuales) con respecto a dos estados mentales, las creencias (c) y las intenciones (i), que son estados mentales canónicos para la cognición social, lo cual nos lleva a interesarnos en el porqué y cómo se tiene el sentimiento consciente que se tiene cuando se atribuye un estado mental a otro. En otras palabras, extendemos la fenomenología no solo a la cognición, sino también a la cognición social.

Al extender la fenomenología a la cognición social la pregunta fundamental que nos hacemos es:

cuando sustraemos el hecho de que entendemos a otra persona ¿nos quedamos con el mismo entendimiento-experiencia o distintos entendimientos-experiencias que nos permite distinguir los pensamientos sobre una base fenomenológica?

Nosotros creemos que cuando entendemos a otra persona (cuando utilizamos nuestra cognición social) tenemos un tipo particular de fenomenología que llamamos siguiendo a Strawson (2011, pág. 317) “entendimiento-experiencia” que es *distintiva* y *esencial* en cuanto a su condición y carácter cualitativo de la(s) fenomenología(s) resultante(s) de creer que (c) o tener y atribuir la intención de (i), como de pensar en una imagen, hablar, etc.

No solo defendemos la tesis de que hay algo que siente estando pensando en algo-fenomenología de la cognición, sino una tesis derivada: *hay algo que se siente estando pensando en la mente de otra persona*.

Para defender la primera tesis (fenomenología del pensamiento: hay algo que se siente estando pensando en algo), nuestra argumentación se basa en (Pitt 2004, pág. 2) y es la siguiente:

(P) todo estado consciente tiene propiedades fenoménicas

(P)* un estado cognitivo (intencional) es un estado consciente

luego,

(Q) un estado cognitivo es fenoménico

Para defender la segunda tesis (fenomenología de la cognición social: hay algo que se siente estando pensando en la mente de otra persona), nuestra argumentación es doble.

Por un lado, intentaremos probar que hay algo que se siente estando pensando en la mente de otro y que es fenomenológicamente distinta de estar pensando otra cosa, y por otro lado, que distintos pensamientos (entendimientos-experiencias) acerca de la mente de otro tienen una fenomenología distinta de otras fenomenologías como las

sensaciones visuales; las dimensiones *distintiva* y *esencial*³, respectivamente.

Entonces, de igual modo, inspirándonos en la estructura lógica de la argumentación de Pitt (2004, pág. 2) por un lado tenemos:

(P1) todo estado consciente tiene propiedades fenoménicas

(P1)* un estado cognitivo (intencional) sobre la mente de otro es un estado consciente

luego,

(Q1) un estado cognitivo sobre la mente de otro es fenoménico

Para probar, por otro lado, la distinción fenomenológica de que estar pensando algo es totalmente distinto de pensar cualquier otra cosa, hemos desarrollado la siguiente argumentación asumiendo que:

(P2) toda especificación tipo de un estado consciente cognitivo requiere su introspección

(P2)* las propiedades fenoménicas son introspectivas luego,

(Q2) se puede especificar un estado consciente cognitivo en base a su fenomenología

Apoyamos todas nuestras argumentaciones en favor de la primera tesis y la primera parte de la segunda tesis tomando recientes evidencias empíricas sobre la neurobiología de la fenomenología que afirma su interconexión, e indisociabilidad, con la cognición.

Para probar la segunda parte de la argumentación de la tesis segunda seguimos tomando las evidencias empíricas y un tratamiento de la fenomenología como área de teorización sobre el contenido de nuestra conciencia mucho más abierta y liberal, sin miedo a aplicarse no solo a los tradicionales estados mentales como percepciones y emociones, sino también a los pensamientos.

2. La fenomenología de la cognición

Para poder demostrar que hay una fenomenología del pensamiento, y a partir de ahí una fenomenología de la cognición social, no podemos exclusivamente recurrir a lo que es concebible o al razonamiento de la filosofía de sillón. Es necesario hacer una filosofía informada empíricamente (Prinz 2007).

Nuestra primera tesis (fenomenología del pensamiento: hay algo que siente estando pensando en algo), se puede defender con la estructura del argumento tomado prestado de Pitt (2004, pág. 2) que recordemos decía:

(P) todo estado consciente tiene propiedades fenoménicas

(P)* un estado cognitivo (intencional) es un estado consciente

luego,

(Q) un estado cognitivo es fenoménico

Ahora pasemos a demostrar cada una de las premisas con evidencias empíricas tomadas de la neurobiología afectiva (fenomenología).

En primer lugar, por fenomenología se entiende ese conocimiento inmediato que tenemos sobre el contenido de nuestras experiencias o estados mentales conscientes como emociones, sentimientos, percepciones.

Para probar la premisa (P) tenemos que desde un punto de vista empírico el carácter cualitativo de nuestra e-

xperiencia, su valencia intrínseca (direccionalidad, positividad, negatividad, intensidad...), evolucionó con anterioridad a procesos exteroceptivos (modalidades sensoriales que obtienen información del entorno como la vista, oído, tacto...) La aparición del carácter cualitativo de nuestra experiencia fue el advenimiento de la mente. Una vez los organismos fueron capaces de sentir, estos por primera vez en la evolución de la vida inteligente en el planeta tierra, fueron conscientes de su propia existencia. Los sentimientos dan lugar a la cognición consciente y ésta al comportamiento. (Panksepp 2011).

De acuerdo con Damasio y Carvalho tanto desde “una perspectiva evolutiva como ontogenética el aspecto experiencial se puede considerar el nivel más bajo y primigenio de la mente o conciencia” (2013, pág. 143). El aspecto experiencial o la fenomenología de un organismo portan o se relacionan con un estado interno (hambre, sed, dolor, miedo, rabia...) pero también son propiciados por una situación externa. Es como si los procesos cognitivos de alto nivel que tienen una valencia, partieran de la valencia intrínseca y original del aspecto experiencial, permitiendo esto que tanto los procesos cognitivos como los sentimientos sirvieran para que el organismo pudiera equilibrar su homeostasis.

Los sentimientos o nuestra fenomenología también conducen al aprendizaje tal y como lo hace la cognición de alto nivel (ej, razonamiento). El aspecto experiencial o fenomenología (sentimientos) junto con la cognición son concurrentes. La fenomenología es una descripción de la continua y fluida regulación homeostática que va desde procesos básicos como el metabolismo hasta procesos complejos como emociones sociales, y por supuesto, aspectos de la cognición. No es posible desligarse de una fenomenología que acontece por el mero hecho de tener un medio interno (subjetividad). Es tan difícil dejar de sentir, de tener fenomenología que incluso la tenemos cuando pensamos. La extrema oposición entre episodios de pensamiento y juicio y episodios fenoménicos de sentimientos y sensaciones es ilusoria. Si la gran dicotomía entre razón y emociones fue superada, todavía no entendemos porque sigue erigiéndose una de sus variantes: *la de creer que los estados cognitivos intencionales son fenomenológicamente impenetrables*.

Con respecto a la premisa (P)* no hay contradicción alguna. Es cierto que muchos procesos internos del organismo ocurren a un nivel subconsciente como “...la regulación cardiovascular, modulación de las funciones endocrinas, contracción muscular, regulación de la inmunidad, cambios autonómicos asociados con expresiones faciales de la emoción, hasta incluso algunos aspectos de la toma de decisiones” (Damasio y Carvalho 2013, pág. 145), pero descubrir que hay procesos mentales inconscientes no invalida la premisa (P)* que afirma que potencialmente hay estados cognitivos que son conscientes. Ahora mismo tú, lector, tienes un estado cognitivo de atención que es intencional, pues se dirige a las palabras escritas contenidas en este artículo, que resulta que es consciente.

Para favorecer la conclusión (Q) que dice que hay estados cognitivos fenoménicos, la idea es que a lo largo de la evolución animal emergió el aspecto experiencial o la fenomenología a consecuencia de los beneficios que confería en la adaptación y regulación de la vida para el organismo (Damasio y Carvalho 2013, pág 150). Todo

estado somático o sensación corporal tiene una valencia intrínseca, son buenas o malas, por eso la consciencia subjetiva del pensamiento cuando apareció también alcanzó a tener una valencia *sui generis*. El estado consciente de la fenomenología del dolor es malo porque nos informa del daño de un tejido u órgano para hacer algo al respecto, taponarnos una herida en la mano y tomar un medicamento para el dolor de estómago, respectivamente. El estado fenoménico de bienestar es bueno porque nos dirige a conservar o mantener la actual situación porque hay un equilibrio en nuestras necesidades (tanto fisiológicas como psicológicas). La conciencia subjetiva y los pensamientos conscientes permiten “filtrar” y controlar procesos que también tomaron prestados la valencia de los estados fenoménicos. Los estados cognitivos conscientes son también “buenos” o “malos”, es decir, tienen valencia porque nos dirigen a modificar o corregir su impacto en nosotros. Este punto puede parecer un poco oscuro, pero déjenos aclarárselo al lector. Normalmente, la valencia se refiere a lo placentero (bueno o malo) de un objeto o experiencia.

Las emociones placenteras, positivas, están asociadas con conductas de aproximación, mientras que emociones no-placenteras están asociadas con conductas de evitación. Esto mismo ocurre también con estados cognitivos conscientes, como, por ejemplo, un tipo de estos estados: las preferencias lingüísticas de nuestro habla interna. De acuerdo con algunas teorías los pacientes con esquizofrenia que sufren alucinaciones verbales-auditivas tienen estas alucinaciones porque no reconocen su propia habla interna y la atribuyen erróneamente a una fuente externa (Allen, Aleman y McGuire 2007). Estos pacientes encuentran disgustantes, poco placenteras, la fenomenología “mala” de las preferencias lingüísticas que creen oír. Y esto no solo se puede, o debe, exclusivamente atribuir al contenido referencial de estas preferencias lingüísticas de su no reconocido habla interna, porque muchas veces tal y como reconocen los neuropsiquiatras y personal clínico que les tratan y cuidan en su pronóstico, dicho contenido referencial, y por tanto intencional, no se refiere a ellos de forma hiriente o atacante. Simplemente es así porque todo estado cognitivo consciente lleva una fenomenología asociada y cuando ese estado cognitivo no se quiere, se evita, puede ser por su “mala” o negativa fenomenología.

Hay que advertir que una vez que la fenomenología y el pensamiento (cognición) fueron conscientes, ambos dos tampoco dejaron de tener la propiedad de que hay algo que se siente estando en ellos. Sabemos que los estados sensoriales son fenoménicos, pero lo que no sabíamos es que los estados cognitivos también lo son, solo que su fenomenología a veces pasa inadvertida incluso para nosotros mismos. Las bases neuronales de la formación de los conceptos mentales (Man et al. 2015) revelan una generalización a partir bases somáticas.

3. La fenomenología de la cognición social es distintiva y esencial

Hemos intentado demostrar la fenomenología de la cognición con la tesis primera más arriba expuesta. En esta sección queremos intentar demostrar que por muy difícil que sea de advertir e identificar la fenomenología de los

estados cognitivos, y en particular los estados de la cognición social, dicha fenomenología es distintiva y esencial.

La estructura de la argumentación de nuestra segunda tesis (fenomenología de la cognición social: hay algo que se siente estando pensando en la mente de otra persona) es doble. Una primera parte es similar, argumentativamente hablando, a la de la primera tesis, solo que en lugar de estados cognitivos intencionales simples o de primer orden, son estados cognitivos intencionales sobre la mente de otro. Como la primera tesis quedó demostrada con evidencias empíricas presentadas en la sección 2. la fenomenología de la cognición social queda igualmente demostrada. Solo un apunte antes de pasar a ver la segunda parte de la argumentación. Cuando tenemos un estado cognitivo sobre la mente de otro, estamos recreando un estado fenomenológico del pensamiento que llamamos entendimiento-experiencia (Strawson 2011, pág. 317 y ss.). Este estado de entendimiento-experiencia es un acto de la conciencia por el que damos un sentido, entendemos, qué es lo que es estar en un estado cognitivo. Cuando atribuyo correctamente un estado mental a otra persona mi fenomenología cognitiva va más allá de haber atribuido un estado mental que es un proceso cognitivo. Hay un sentimiento consciente que acompaña este proceso cognitivo intencional de atribuir un estado mental que me “satisface”.

Esta segunda parte de la tesis segunda que es fundamental a nuestro entender y que recordemos quiere demostrar que pensar que P es fenomenológicamente distinto que pensar que Q argumentando que la tipificación de estar en un estado mental P, en lugar de otro estado mental Q, no viene dado solo por su contenido intencional, sino también por su sentimiento consciente o su fenomenología; viene a ser defendida por una argumentación que hemos desarrollado *ex profeso* y que es la siguiente:

(P2) toda especificación tipo de un estado consciente cognitivo requiere su introspección

(P2)* las propiedades fenoménicas son introspectivas luego,

(Q2) se puede especificar un estado consciente cognitivo en base a su fenomenología

Esta argumentación la aplicaremos a dos estados mentales cognitivos canónicos de la cognición social, la creencia (c) y la intención (i).

Si probamos ésta segunda parte de la tesis segunda, estaremos no solo demostrando la fenomenología de la cognición, sino la fenomenología de la cognición social también, y algo mucho más importante, la fenomenología de la cognición, independientemente de si es social o no, es *distintiva y esencial*.

Por distintiva nos referimos a que pensar que P es fenomenológicamente distinto que pensar que Q, y por esencial nos referimos a que ésta fenomenología es diferente de otras fenomenologías como la de las sensaciones visuales, táctiles u otras fenomenologías sensoriales.

Al extender la fenomenología a la cognición social la pregunta fundamental que nos hacemos es:

cuando sustraemos el hecho de que entendemos a otra persona ¿nos quedamos con el mismo entendimiento-experiencia o distintos entendimientos-experiencias que

nos permite distinguir los pensamientos sobre una base fenomenológica?”

La respuesta es que cuando entendemos a otra persona, o en otras palabras usamos nuestra facultad de la cognición social, tenemos un entendimiento-experiencia particular muy distinto a la fenomenología resultante de ver una imagen, sentir dolor, hablar etc. lo que llamaremos una diferenciación inter-fenomenológica. La fenomenología del pensamiento, y en concreto la fenomenología de pensar en otra mente, es muy diferente de la fenomenología de las emociones, de las experiencias visuales etc. Pero también es muy diferente según qué estado cognitivo social uno recree. Atribuir una creencia a otro es fenomenológicamente distinto de atribuir una intención, lo que llamaremos diferenciación intra-fenomenológica.

La premisa (P2) de esta segunda parte de la argumentación de la segunda tesis nos dice que para especificar el tipo de estado cognitivo intencional que poseemos se requiere la introspección. La reflexión sobre nuestra fluctuante experiencia subjetiva ha estado desacreditada en los últimos tiempos (Schwitzgebel 2008). Argumentos anti-cartesianos y escépticos en cuanto a la autoridad de primera persona abundan, pero nótese que sin una cierta facultad para evaluar el contenido de nuestra conciencia, clave en nuestra experiencia humana, sería muy complicado llevar a cabo procesos de integración de información en el razonamiento para actuar con otros agentes (Fox 1998), control de la conducta (aunque esta relación es asimétrica en el sentido de que estas características, control de la conducta e introspección, a veces una está presente y la otra ausente, viceversa, o las dos presentes. Véase, Dennett 1986, pág 116), regulación emocional (Herwig et al. 2009)

No queremos pensar como nos exhortaba hace más de un siglo William James (1890, pág. vi) que “La observación introspectiva es sobre lo que tenemos que basarnos en primer lugar y siempre”, ni tampoco creer en la ingenuidad acerca de la infalibilidad de la introspección como sostenía Descartes en sus *Meditaciones* cuando dijo que la mente la conocemos mejor que el mundo exterior, pero ni podemos poner, ni debemos dar, más importancia de la que tienen a los procesos de adquisición reflexivos e introspectivos, como tampoco debemos desmerecerlos. Todo en su justa medida. Mediante la introspección como proceso epistémico identificamos o constatamos el contenido de nuestros estados cognitivos conscientes.

Una vez que reconocemos que somos capaces de adquisición de conocimiento auto-reflexivo vía nuestras facultades introspectivas, es innegable que el carácter cualitativo de nuestras experiencias, es también introspectivo. La premisa (P2)* es incontestable. Si te golpeas en el pie con la esquina de la cama, sabes que la sensación de dolor está localizada en el pie y que es tuya.

La conclusión (Q2) es una consecuencia lógica de (P2) y de (P2)*, porque si para poder especificar el tipo de estado cognitivo que tenemos requerimos la introspección, y la fenomenología es introspectiva, entonces tenemos, que se puede especificar el contenido de un estado consciente cognitivo en base a su fenomenología. Pero para que (Q2) sea realmente una consecuencia lógica de (P2) y (P2)* no solo las propiedades fenoméni-

cas de un estado cognoscitivo han de ser introspectivas, sino que han de ser distintivas y esenciales. La fenomenología del pensamiento es distintiva siempre cuando sea posible diferenciar fenomenológicamente que tener un estado cognitivo consciente (c) es distinto a tener un estado cognitivo consciente (i). Probar la distintividad de la fenomenología del pensamiento, y en particular del pensamiento social a través de dos de sus estados canónicos, la creencia (c) y la intención (i), ha resultado complicado por la fuerte oposición que la mayoría de los filósofos tienen aduciendo que no existe, es decir, la fenomenología de la cognición, y ni muchos menos una diferenciación intra-fenomenológica. Pero de la misma forma que cognitivamente “creer que llueve” no es igual a “creer que nieva”, los estados cognoscitivos tienen un carácter fenomenológico que los distingue de otros estados cognoscitivos (distintividad) como de otras fenomenologías sensoriales como por ejemplo, experiencias auditivas (esencialidad).

La especificación del tipo de contenido de, por un lado, la creencia, y por el otro, la intención puede ser dada por el contenido o por la información lingüo-proposicional y la actitud del agente cognoscente hacia ella. Pero además de poder especificar el tipo de estado cognitivo consciente por su contenido, también podemos hacerlo por su fenomenología. En tanto que tenemos dicho estado, o por generalizar cualquier estado consciente, la fenomenología concurre indefectiblemente. Cuando “creemos que llueve” su fenomenología no es igual a la fenomenología aparejada a la creencia de “que nieva”. Aunque la tradición dividió, principalmente el propio Husserl impulsor del método fenomenológico que tuvo muy claro las experiencias que tiene un sujeto y para él no sentimos los pensamientos, entre una forma fenoménica y otra forma no-fenoménica de la conciencia; la conciencia si es algo es fenoménicamente unitaria, distintiva y esencial. El estado cognoscitivo de creer (c) concurre con un entendimiento-experiencia propio, no idéntico al entendimiento-experiencia que concurre con el estado cognoscitivo de una intención (i) de la misma forma que el entendimiento de creer que nieva no es similar al entendimiento de creer que llueve. Si trasladamos la sustantividad y esencialidad de la cognición simple a la cognición social, la “experencialidad” de creer algo sobre la mente de otro es muy diferente de la “experencialidad” de tener la intención de atribuir un estado a otro, o saber que ese otro tiene intencionalidad. Dicha diferenciación intra-fenoménica con respecto a estados cognoscitivos sociales o propios de la cognición social no significa que no haya variabilidad individual en la fenomenología. Es decir, cuando yo creo que Pedro está contento ésta fenomenología de la cognición social que tengo no tiene por qué ser similar a la fenomenología de otra persona cuando recrea un estado cognitivo de creencia, pero tanto en mí como en la otra persona se da una fenomenología de la cognición social.

Como decíamos al principio de la sección 2 para poder demostrar la existencia de una fenomenología del pensamiento no debemos apelar exclusivamente a lo que es concebible porque argumentos a favor de una proposición y argumentos en contra los puede haber. A la espera de evidencias empíricas que definitivamente demuestren la “distintividad” de que pensar que (c) es fe-

nomenológicamente distinto que pensar que (i), o dicha de otra forma, que se puede especificar el contenido en base a la fenomenología y que dicha fenomenología del pensamiento es esencial, es decir, que la fenomenología del pensamiento es diferente de las fenomenologías de otras experiencias; permitimos terminar con un experimento mental de Galen Strawson (Ipmuc 2011) muy ilustrativo de la verdadera existencia de la fenomenología cognitiva que extiende el dominio de la fenomenología o los *qualia* a la cognición frente a lo que la tradición ha creído:

imagina que una mujer se acerca a otra con un trozo de papel que tiene marcas de tinta y se lo pone en frente de sus ojos. En términos de lo que es experimentar sonidos, olores, gustos, en ese papel solo hay marcas de color negro sobre papel blanco. De repente la mujer se desmaya. Tú tienes que explicar cómo ese efecto se ha conseguido, desmayar a la mujer, por simplemente presentar marcas negras sobre papel blanco. Pero uno puede imaginarse que es un telegrama terrible que dice “tu hijo está en el hospital”. Ella ha tenido una experiencia, ¿cuál es la característica de su experiencia?, no puede ser simplemente los colores de las marcas negras sobre el papel blanco, la causa de esa experiencia.

4. Discusiones

En este artículo hemos presentado dos tesis. A saber, una primera tesis que dice que existe fenomenología del pensamiento: hay algo por lo que es estar pensando en algo; y una segunda tesis fenomenología de la cognición social: hay algo por lo que es estar pensando en la mente de otra persona. La primera tesis se ha defendido con un argumento inspirado en Pitt (2004) y la segunda tesis con un doble argumento, uno de ellos creada *ex profeso* para defender que pensar que P es fenomenológicamente distinto que pensar que Q argumentando que la tipificación de estar en un estado mental P, en lugar de otro estado mental Q, no viene dado solo por su contenido intencional, sino también por su sentimiento consciente o su fenomenología. El primer tipo de argumentación ha sido probado por recientes evidencias empíricas (Damasio y Carvalho 2013), mientras que el segundo tipo de argumentación, la creencia en una fenomenología cognitiva que se extiende más allá del dominio sensorial o de lo que se cree que los *qualia* son, está a la espera de que futuras evidencias empíricas demuestren su verdad. Nosotros creemos que es posible diferenciar, distintiva y esencialmente, una fenomenología de la cognición, y en particular, una fenomenología de la cognición social.

Agradezco el patrocinio del Gobierno Vasco para desarrollar una beca posdoctoral de investigación en el Uehiro Centre for Practical Ethics de la Universidad de Oxford y a esta última institución su cálida acogida. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación KONTUZ!: “Responsabilidad causal de la comisión por omisión: Una dilucidación ético-jurídica de los problemas de la inacción indebida” (MINECO FFI2014 53926- R); el proyecto de investigación: “La constitución del sujeto en la interacción social: identidad, normas y sentido de la acción desde la perspectiva de la filosofía de la acción, la epistemología y la filosofía experimental” (FFI2015-67569- C2-2- P); y el proyecto de investigación “Artificial Intelligence and Biotechnology of Moral Enhancement. Ethical Aspects” (FFI2016-79000- P).”

Notas

¹La naturaleza de los “estados cognitivos” que han sido objeto de reflexión en la investigación en filosofía de la mente y ciencia cognitiva es variada. Taxonómicamente hablando hay “estados cognitivos” disposicionales (Schwitzgebel 2002) recurrentes (Nottelmann 2013), doxásticos (Pollock y Cruz 1999), evidenciales (Williamson 2000) etc. En este escrito como preliminar teminológico la mayoría de los “estados cognitivos” que consideraremos (creencias, intenciones, deseos...) son disposicionales. Discutible que tengan rasgos fenoménicos, pero es lo que se intentará probar.

²Inconsciente no necesariamente quiere decir pre-conceptual para algunos autores. Por ejemplo, McDowell (1994) o Peacocke (1992) sugieren que inicialmente el contenido no-conceptual es inconsciente, pero luego se convierte en consciente si sirve de “input” para el pensamiento.

³En este artículo seguimos una variante idiolecta de las palabras “distinctive” y “proprietary” de Pitt (2004) donde “distinctive” es *distintivo* y “proprietary” es *esencial*.

Referencias

- Allen P., Alleman A. y McGuire P., “Inner speech models of auditory verbal hallucinations: Evidence from behavioural and neuroimaging studies”. *Int. Rev. Psychiatry*. 19, 2007, pp. 407-415
- Baars B. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge MIT Press. 1988.
- Bayne T. y Montague M. (2011), “Cognitive phenomenology: An introduction”. En Tim Bayne y Michelle Montague (eds), *Cognitive Phenomenology*. Oxford. Oxford University Press. 1-42.
- Block N. (1996), “Mental Paint and Mental Latex”. *Philosophical Issues 7: Perception*, : 19-49.
- Brentano F. *Psicología desde un Punto de Vista Empírico*. trad. Hernán Scholten. Madrid. Editorial de la Revista de Occidente. 1874/1935,
- Damasio A. y Carvalho G., “The nature of feelings: evolutionary and neurobiological origins”. *Nature Neuroscience*. 14, 2013, pp. 143-152.
- Dennett D. *Content and Consciousness*. London. Routledge 1986.
- Descartes R. *Meditations on First Philosophy*. Disponible online en [<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/descartes/meditations/meditations.html>] 1641/1984,
- Flanagan O. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge MA. MIT Press. 1992
- Fox S. “A new model of reflective introspective learning”. *Proceedings of the Eleventh International Florida Artificial Intelligence Research Society Conference*. 1998, pp. 259-263
- Gallagher S. y Zahavi D. *The Phenomenological Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London-New York. Routledge. 2008
- Georgalis N. “The fiction of phenomenal intentionality”. *Consciousness and Emotion*. 4, 2003, pp. 243-256.
- Herwig U. et al. “Self-related awareness and emotion regulation”. *Neuroimage*. 50, 2009, pp.734-741.
- Horgan T. y Tienson J. “The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality”. En David Chalmers (ed) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford. Oxford University Press. 2002, pp. 520-533
- Ipmuc (8 nov, 2011), Galen Strawson: What is Cognitive Phenomenology? Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=cYBsrziW1pE&spfreload=10>
- James W. “*The Principles of Psychology*”. Disponible online en Classics in the history of Psychology [<http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/index.htm>] (1890)
- Jorba M. y Moran D. “Conscious thinking and cognitive phenomenology: topics, views and future developments” *Philosophical Explorations An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. 19, 2016, pp. 95-113.
- Man K. et al. Convergent and invariant object representations for sight, sound, and touch. *Hum Brain Mapp*. 36, 2015, pp. 3629-3640.
- McDowell J. “The content of perceptual experience”. *Philosophical Quarterly*, 44, 1994b. pp. 190-205.
- Nottelmann N. , *New Essays On Belief: Constitution, Content and Structure*. Palgrave Macmillan. 2013
- Panksepp J., “The basic emotional circuits of mammalian brains: do animals have affective lives?” *Neurosci. Biobehav. Rev*. 35, 2011, pp. 1791-1804.

- Pacherie E. "The Phenomenology of action: A conceptual framework". *Cognition*. 1, 2008, pp. 179-217.
- Peacocke C. , *A Study of Concepts*, Cambridge MA. MIT Press 1992
- Pitt D. "The phenomenology of cognition or what is like to think that P?" *Philosophy and Phenomenological Research*. 69, 2004, pp. 1-36.
- Pollock, J. y Cruz J. *Contemporary Theories of Knowledge*. New York. Rowman & Littlefield. 1999.
- Prinz J., "Empirical philosophy and experimental philosophy". En Shaun Nichols y Joshua Knobe (eds), *Experimental Philosophy*. Oxford. Oxford University Press. 2007, pp. 189-208.
- Remy Martin J. y Pacherie E., "Out of nowhere: Thought insertion, ownership and context integration". *Consciousness and Cognition*. 22, 2013, pp. 111-122.
- Rosenthal D., "Concepts and definitions of consciousness". En William Banks (ed) *The Encyclopedia of Consciousness*. Amsterdam. Elsevier. 2009, pp. 157-169.
- Searle J. , "Consciousness, Unconsciousness and Intentionality, Propositional Attitudes" (CSLI Lecture Notes No. 20), C. A. Anderson and J. Owens, (eds), *Stanford: Center for the Study of Language and Information*: 1990, pp. 269-284.
- Strawson G., "Cognitive phenomenology: Real life". En Tim Bayne y Michelle Montague (eds), *Cognitive Phenomenology*. Oxford. Oxford University Press. 2011, pp.285-325
- Schwitzgebel E. , "A Phenomenal, Dispositional Account of Belief". *Nous*, 36, 2002, pp. 249-275
- Schwitzgebel E., "The unreliability of introspection". *Philosophical Review*. 117, 2008, pp. 245-273.
- Williamson T, *Knowledge and its Limits*. Oxford. Oxford University Press. 2000

Il *De luce* di Roberto Grossatesta e l'origine dell'universo

Mauro Ferrante

Abstract: This paper examines one of the less known and studied writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, the *De luce seu inchoatione formarum*. This short essay about light and the creation of the universe is a clear proof of cultural and scientific interests in the twelfth century in England. In this work it is offered both a mention of the sources that influenced Grosseteste in writing this essay, especially in the field of cosmology, and an account of its originality.

Keywords: Grosseteste, cosmology, light, creation.

1. Roberto Grossatesta e l'ambiente di Oxford nel XII secolo

All'epoca in cui visse Roberto Grossatesta¹ il panorama culturale inglese non era ancora marcatamente influenzato dalla Parigi assurta a centro principale del sapere in seguito all'insegnamento svolto da Abelardo. Il Gilson afferma che essa "assomiglia molto, invece, ad una cultura cristiana arricchita degli ultimi apporti del platonismo arabo in filosofia e in scienza". Lo studioso francese non esclude infatti la possibilità che la scuola di Chartres possa aver esercitato un'influenza diretta su quella di Oxford, la quale ne conserverà i principî essenziali nel modo di formare gli studenti. Tra questi il Gilson ricorda il platonismo agostiniano, lo studio delle lingue colte europee e l'insegnamento della matematica. Tutte queste componenti possono essere ritrovate in Roberto Grossatesta, uno tra i pochi studiosi dell'epoca che conosceva il greco e che elaborò un sistema cosmologico ordinato in base a leggi matematiche e profondamente influenzato dall'*auctoritas* agostiniana.

Quella del Lincolnense rappresenta, dunque, la prima figura di grande spessore intellettuale che si inserisce in questo panorama culturale inglese. Valgano da esempio le parole del McEvoy quando afferma che probabilmente solo grazie al suo contributo ad Oxford fu possibile avere una tradizione matematica e scientifica di rilievo: "I have suggested that without Grosseteste there might not have been a notable mathematical-scientific tradition at Oxford"².

Nell'ambito dell'influenza culturale esercitata dal Grossatesta fu fondamentale la conoscenza del greco, che gli consentì di dedicarsi alla traduzione³ e al commento di importanti opere aristoteliche quali l'*antiqua translatio* dell'*Ethica nicomachea*, e i commenti agli *Analitici secondi* e alla *Fisica*.

L'interesse di questo grande maestro di Oxford per le opere di Aristotele produsse degli effetti anche sui destini dell'università nella quale egli operava. Si ricordi infatti che lo studio degli scritti dello Stagirita fu proibito nella grande Università di Parigi nel 1210⁴ e poi ribadito cinque anni più tardi dal legato pontificio Roberto di Curçon, mentre essi non subirono la medesima sorte nella vicina Inghilterra. Prendiamo ancora una volta in prestito le parole del McEvoy per affermare che probabilmente gran parte del successo che queste opere riscossero oltremarica fu dovuto all'attività di traduzione e commento svolta da Roberto Grossatesta.

[...] it can, I think, be claimed that without the stimulus of his commentaries and translations the Aristotelean movement at Oxford would not have become what it did, or at least not so quickly. The libri naturales were not condemned at Oxford, as they were at Paris from 1210 onwards; this we may attribute in large measure to the influence of the chancellor-turned-bishop, whose continuing interest in the university, for which as its local ordinary he was responsible until his death in 1253, assured the harmonious and tranquil growth of studies there, and whose overt patronage of Aristotelean scholarship and learning guaranteed their sane and uninterrupted development until a much later period.⁵

Tracciato, seppur in maniera sommaria, un quadro del ruolo rivestito dal Lincolnense nell'ambito dell'insegnamento universitario di Oxford e, più in generale, del panorama culturale inglese a cavallo tra XII e XIII secolo, possiamo procedere all'analisi del *De luce seu inchoatione formarum*. Tra le tante opere del Grossatesta la scelta di questo breve trattato non è casuale, in quanto è stato definito da molti il nucleo dell'intero sistema filosofico grossatestiano.

2. Il *De luce seu inchoatione formarum*

Per quanto riguarda la sua datazione, questo breve trattato è pacificamente inserito dagli studiosi nel novero delle opere più tarde di Roberto Grossatesta e, più specificamente, si fa risalire la sua compilazione agli anni che vanno dal 1225 al 1228⁶. Esso è considerato dai più il testo fondamentale per la comprensione del pensiero del Lincolnense e della concezione del mondo che egli delineò nei suoi lavori. Si è facilitati, in questo lavoro di analisi, dalle caratteristiche stesse del *De luce*. Esso si presenta infatti come uno scritto dotato di una sostanziale unità di fondo che lega i diversi concetti che via via vengono esposti, il che contribuisce a determinare la chiarezza.

za che tanti vi hanno rinvenuto, senza tuttavia che il testo difetti in brillantezza ed originalità; per usare le parole di McEvoy, “The *De luce* is a work which can be read and admired for its intrinsic brilliance, unity and clarity”⁷.

L'importanza rivestita dal *De luce* è determinata essenzialmente dal ruolo che la *lux* ricopre all'interno della filosofia grossatestiana. Essa infatti è il principio attraverso il quale il mondo stesso viene all'essere. Fermo restando questo assunto fondamentale la luce viene però ad assumere caratteristiche diverse a seconda del punto di vista sotto la quale la si considera. Possiamo avere un'idea più precisa dell'approccio metodologico del Grossatesta prendendo le mosse da una schematizzazione che propone il Guidubaldi⁸ circa i modi in cui si può considerare la *lux* che emergono dai testi dell'autore:

luce come essenza metafisica;
 luce come fatto dinamico;
 luce come impulso sferico;
 luce come gioco coloristico;
 luce come coronamento musicale;
 luce come imperiosità ritmica.⁹

Anticipato che la luce è alla base dell'intero sistema cosmologico non si può prescindere dal darne una preliminare definizione, visto che è proprio questo il modo in cui Grossatesta procede in apertura del trattato, dove la identifica come la “prima forma corporea”: “Formam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror”¹⁰. Non si deve tuttavia fraintendere le parole del Lincolniense e identificare questa *lux* con la materia. Il Rossi, interpretando l'espressione *prima forma corporalis*, ne fornisce un'equivalente peraltro suggerito nel testo dal Grossatesta, *corporeitas*, che ritengo essere chiarificatore ai fini di comprendere appieno lo statuto ontologico della luce. Nella lettera del *De luce* l'autore non tarda però a fornire ulteriori qualificazioni della *lux*, definendo le quali essa viene posta all'origine dell'universo insieme con la materia. Già a questo punto risulta chiaro il riferimento che sta alla base della trattazione, il libro della Genesi¹¹. Questa visione si inserisce dunque in una tradizione esegetica con tutta evidenza accolta dal Vescovo di Lincoln. Alla luce, presente assieme alla materia prima della creazione del mondo, compete dunque l'azione di informare quest'ultima, di “illuminarla”.

Materia e *lux* o, come possiamo chiamarle, materia e forma, condividono, nella postulazione grossatestiana, il medesimo statuto ontologico. Esse sono infatti prive di estensione e tridimensionalità intese come connotazioni di ciò che è materiale. In parole povere possiamo dire che esse non sono dei “corpi”. Il Lincolniense nel *De luce* è molto esplicito su questo punto e fornisce anche una spiegazione esauriente di cosa debba intendersi per *corporeitas* e che relazione questa abbia con la luce. La *corporeitas* è per il Grossatesta la conseguenza dell'estensione della materia secondo le tre dimensioni, delle quali abbiamo detto essere prive tanto la luce quanto la materia.

Corporeitas vero est, quam de necessitate consequitur extensio materiae secundum tres dimensiones, cum tamen utraque, corporeitas scilicet et materia, sit substantia in se ipsa simplex, omni carens dimensione. Formam vero in se ipsa simplicem et dimensionem carentem in materiam similiter simplicem et dimensionem

carentem dimensionem in omnem partem inducere fuit impossibile, nisi seipsam multiplicando et in omnem partem subito se diffundendo et in sui diffusionem materiam extendendo, cum non possit ipsa forma materiam derelinquere, quia non est separabilis, nec potest ipsa materia a forma evacuari.¹²

Nel passo appena riportato, oltre alla definizione di *corporeitas*, entrano in gioco due concetti che la legano alla forma e sui quali è il caso di soffermarsi. Questi sono il concetto di *diffusio* e quello di *extensio*.

Si è detto che la luce e la materia, poste all'origine dell'universo, sono entità in se stesse semplici e dunque adimensionali. Ora, date queste loro caratteristiche, si presenta però il problema di come dei principî di questo tipo possano aver dato origine al mondo e dunque alla materialità intesa come estensione. Il Grossatesta afferma che la luce, in virtù della sua intrinseca capacità di diffondersi (*diffusio*) lungo le tre dimensioni, “trascina” con sé la materia in questo suo movimento necessario¹³, provocandone la *extensio*. È attraverso questo movimento indotto della materia che ha origine l'esteso, caratterizzato dalla tridimensionalità quale elemento costitutivo.

Efrem Bettoni attribuisce a questo passaggio un'importanza fondamentale per comprendere il venire all'essere del mondo, affermando che “non si spiega quindi il costituirsi della realtà corporea, se non si rende ragione di come sorge e in virtù di che cosa prende consistenza quella tridimensionalità che le è essenziale”¹⁴.

La domanda che però si pone a questo punto è la seguente: come può la sola unione di due entità, entrambe definite *simplex* e inestese, produrre una realtà estesa? Il Grossatesta è cosciente dell'ammissibilità di questa obiezione e riconosce dunque la necessità di individuare un fattore nuovo che possa darne spiegazione. Secondo l'autore esso è da ricercare fra le caratteristiche peculiari della *lux* e più precisamente nella sua capacità di estendersi *all'infinito* in tutte le direzioni. In questo modo il fattore nuovo che individua assume i connotati di fattore creativo dell'universo, fissato nel momento esatto in cui la luce inizia a diffondersi dal suo punto¹⁵ originario. Secondo Bettoni infatti “l'esteso tridimensionale sorge soltanto quando la luce, unendosi a modo di forma alla materia, la trascina, per così dire, con sé nel suo diffondersi”¹⁶. Ritengo si debba a questo proposito precisare che la luce, quale principio creativo dell'universo, inizia la sua *diffusio* nell'istante in cui inizia il tempo stesso o, più precisamente, i due istanti si sovrappongono identificandosi. In altre parole è la luce con il suo diffondersi che dà origine al tempo.

Lux ergo, quae est prima forma in materia prima creata, seipsam per seipsam undique infinitas multiplicans et in omnem partem aequaliter porrigenens, materiam, quam relinquere non potuit, secundum distrahens in tantam molem quanta est mundi machina, in principio temporis extendebat.¹⁷

Finora ho appositamente evitato di chiamare “movimento” questo diffondersi della *lux*, in quanto tale concetto implicherebbe la (pre)esistenza di uno spazio fisico all'interno del quale il movimento possa avere luogo. Nella formulazione del Grossatesta le cose stanno diversamente, infatti è la luce stessa, tramite la *diffusio*, a generare lo spazio. In effetti non potrebbe essere altrimenti, perché la preesistenza dello spazio comporterebbe di conse-

guenza la preesistenza della stessa tridimensionalità che abbiamo invece detto sorgere ad opera della *lux*. In altre parole, attraverso questo processo essa crea lo spazio mano a mano che “va avanti” nella sua propagazione. A mio avviso questa creazione dello spazio per mezzo della propagazione va distinta, se non temporalmente quantomeno concettualmente, dall’estensione della materia che viene trascinata nel medesimo “movimento”. Credo infatti che si possa ritenere che l’estensione della materia possa trovare luogo nello spazio per così dire appena creato dalla *lux* che la trascina.

Si ha dunque in questo processo il passaggio dal non-essere all’essere. Inoltre, da ciò si evince un altro assunto fondamentale della cosmologia grossatestiana: il presupposto indispensabile in virtù del quale la *diffusio* della *lux* possa rappresentare il salto verso la pienezza ontologica del mondo è senza dubbio quello dell’idea della creazione *ex nihilo*.

Per tornare al *modo* in cui la materia estesa viene all’essere è importante notare come il Grossatesta attribuisca uno specifico ruolo all’*infinita* moltiplicabilità della luce quale caratteristica che consente di travalicare l’essere inesteso di un qualcosa che è per sua natura *simplex*. Grazie a tale infinitezza è dunque possibile che questi due fattori inestesi possano dare origine ad un qualcosa per così dire estraneo alle proprie caratteristiche. La lettera del *De luce* è molto precisa in questo senso:

Nec potuit extensio materiae fieri per finitam lucis multiplicationem, quia simplex finities replicatum quantum non generat, sicut ostendit Aristoteles¹⁸ in De caelo et mundo. Infinites vero multiplicatum necesse est finitum quantum generare, quia productum ex infinita multiplicatione alicuius in finitum excedit illud, ex cuius multiplicatione producitur. Atqui simplex a simplicibus non exceditur in infinitum, sed solum quantum finitum in infinitum excedit simplex. Quantum enim infinitum finities infinite excedit simplex. Lux igitur, quae est in se simplex, infinites multiplicata materiam similiter simplicem in dimensiones finitae magnitudinis necesse est extendere.¹⁹

A questo punto il vescovo di Lincoln, per meglio chiarire il concetto che vuole esprimere, fa ricorso ad una serie di enunciati matematici, o meglio ad una serie di leggi matematiche²⁰. Esse, precisiamo, sono le leggi alle quali, nell’ottica grossatestiana, obbedisce lo stesso universo. Seguo su questo punto la schematizzazione proposta dal McEvoy, il quale riassume tali enunciati come segue:

1. The proportion between one infinite aggregate and another can be any rational or irrational number [...].
2. The sum of all numbers is infinite, and double the sum of all even numbers.
3. The sum of all doubled numbers from one to infinity is twice the sum of the halves corresponding to those doubles; the sum of all trebled numbers from one to infinity is three times the sum of the corresponding thirds, and so on[...].
4. The infinite sum of all doubled numbers will no longer be related to the infinite sum of the corresponding halves minus a finite number (for example, 1) in the proportion 2.1, but by an irrational number [...].²¹

Forniti per così dire gli strumenti concettuali matematici per comprendere come sia possibile che dalla moltiplicazione infinita di qualcosa di inesteso abbia origine la materia estesa, il Lincolnense passa a descrivere

l’universo esteso. La sua struttura è essenzialmente quella aristotelica e lo vede organizzato in sfere. Ancora una volta ciò dipende dal modo di propagazione della luce. Infatti si è detto che essa opera la sua *diffusio* secondo le tre dimensioni, dunque ciò non può che avvenire “sfericamente”. È da questo suo fare che hanno origine le tredici sfere che compongono l’universo.

Quando la *lux* inizia la sua propagazione, all’inizio del tempo, dà vita alla prima sfera, la quale è caratterizzata dal massimo grado di rarefazione della materia, tanto da essere definita dal Grossatesta *corpus spirituale*:

Quae cum sit forma tota non separabilis a materia in sui diffusionem a corpore primo, secum extendit spiritualem materiae corporis primi. Et sic procedit a corpore primo lumen, quod est corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis.²²

A parire da questa prima sfera, che si identifica con il firmamento²³ (e dunque con il limite esterno dell’universo), hanno origine tutte le altre mediante l’alternarsi del movimento della *diffusio* e quello della “riflessione”, il quale prende il nome di *lumen*²⁴, che consiste nel ritorno della *lux* dalla superficie della sfera appena tracciata verso il centro da cui era partita. In questo movimento il *lumen* darà vita alle altre sfere di cui è formato l’universo del Grossatesta, le quali, come vedremo, saranno gerarchicamente ordinate. Ritengo che a proposito del *lumen* e dunque del tragitto della *lux* verso il centro della sfera dalla quale ripartirà per dare vita alle altre sfere si possa parlare propriamente di “movimento”. Infatti in questo caso essa si trova nello spazio che essa stessa ha creato, quindi credo che a distinguere il *lumen* e la *diffusio* debba contribuire anche questo elemento, in quanto le condizioni in cui questi due operano sono totalmente diverse: la *diffusio* della *lux* ha luogo nell’ambito del non-essere (e più precisamente nell’istante immediatamente prima che lo spazio e di conseguenza l’essere vengano creati), mentre il *lumen* nell’ambito dell’essere, della tridimensionalità.

In questo meccanismo a seguito del quale ha origine l’universo le sfere così create vengono ad assumere carattere di sempre minore spiritualità quanto più esse sono lontane dalla prima. In base a questo criterio il Grossatesta suddivide le tredici sfere tra le nove sfere celesti e le quattro del mondo inferiore. Tra queste l’ultima è naturalmente quella della luna, all’interno della quale si concentrò, nel momento della sua creazione, una massa densa identificata con i quattro elementi; aria, terra fuoco ed acqua. La differenza fondamentale tra questi due ordini di sfere è sostanzialmente quella che riconduce alle sole sfere del mondo inferiore i processi di generazione e corruzione, a causa della minor perfezione²⁵ con la quale il processo di creazione ha avuto luogo. Di conseguenza ogni corpo “superiore” non può che essere la forma perfetta di quello inferiore, in una visione che palesemente subisce influenze di matrice platonica.

Hoc igitur modo productae sunt in esse sphaerae 13 mundi huius sensibilis: novem scilicet caelestes, inalterabiles, inaugmentabiles, ingenerabiles et incorruptibiles, utpote completae, et quattuor existens modo contrario, alterabiles, augmentabiles, generabiles et corruptibiles, utpote incompletae. - Et patens est, quoniam omne corpus superius secundum lumen ex se progenitum est species et perfectio corporis sequentis.²⁶

Un universo così ordinato è considerato perfetto dal Grossatesta, il quale lo riconduce alla perfezione del numero dieci, fatto derivare dalla somma dei numeri che egli sceglie per rappresentare le determinazioni della prima sfera, la più perfetta fra tutte: forma (1), materia (2), composizione (3) e composto (4)²⁷. Possiamo dare, a questo punto della trattazione, una panoramica complessiva del trattato attraverso le parole di R. W. Southern, il quale riconosce, ferme restando la brillantezza e la chiarezza che lo pervadono, la presenza di una confusione circa i paragrafi finali che lascia sostanzialmente irrisolti diversi problemi che si erano presentati nel corso della trattazione:

Certainly we have here one of the most lucid and brilliantly conceived pieces of writing of Grossatesta's later years. Yet, it must also be observed that, like much else that he wrote, he tails away into a rather chaotic and unintelligible sequel in its final paragraphs. Having at last seen his way through a perplexing central problem, Grossatesta was still left with a wide range of problems not yet fully resolved. Nevertheless, the comprehensive clarity of the central core of the argument is beyond doubt.²⁸

3. Influenze del *De luce*

Dall'esame del *De luce* emergono con chiarezza elementi che richiamano dottrine filosofiche diverse tra loro e che hanno esercitato una notevole influenza sul pensiero del Grossatesta. Prima fra tutte, come si è accennato, è da notare l'influenza derivante dal racconto genesiaco: "First, among the several inspirers of the work we may place the biblical account of the creation of the world"²⁹.

Accanto a questa componente, che costituisce la base del sistema cosmologico grossatestiano, è senza dubbio presente la forte influenza di Sant'Agostino³⁰, soprattutto per quanto riguarda la teoria della luce. Alastair Crombie, autorità nell'ambito degli studi sul Lincolniense, ha acutamente notato che,

following St. Augustine, he held physical light to be the analogy of that spiritual light by which the mind received certain knowledge of the unchanging forms which he held, as principia essendi, to be, in the order of nature, prior to all, the essence of the real. For that reason, as principia cognoscendi, these eternal forms, or species, were the starting-point of the most certain demonstrations, that found in metaphysics.³¹

Agostino, si ricordi, aveva anche parlato di Dio in termini di infinita e incorporea luce, fonte di tutte le altre luci create. Questa visione si inserisce senza dubbio nella prospettiva grossatestiana in modo da rivelare una stretta affinità fra le due dottrine. Crombie prosegue³² nell'analisi delle fonti di cui era a conoscenza il Vescovo di Lincoln individuandone una nello pseudo-aristotelico *Liber de causis*, nel quale si propone una concezione della causalità nei termini un'emanazione che si è accertato essere di derivazione procliana. Per tornare in ambito patristico possiamo individuare un'altra possibile fonte in San Basilio, il cui *Homilies on the Hexaemeron* esercitò, seppur in maniera assai meno marcata rispetto agli scritti dell'Ipponense, una certa influenza sulle dottrine in questione. Anche le fonti arabe ed ebraiche hanno giocato un ruolo importante nella produzione culturale del Lincolniense. Come nota McEvoy, infatti,

Avicenna³³, Algazel, and Averroës developed a theory of common corporeity, or that in virtue of which every material thing is extended, according to which first matter became the possibility of the extension and the form of corporeity the active generator of three-dimensionality, i. e. the first and common form of all bodies, to which *forma specialis* remains still to be added.³⁴

Probabilmente l'influenza di Avicenna³⁵, il quale condivideva la teoria avicenniana dell'estensione della materia lungo le tre dimensioni, fu per il Grossatesta tanto importante da poter essere considerata ancora maggiore rispetto a quella esercitata dal citato filosofo arabo. In ogni caso, la tradizione culturale araba soprattutto grazie al contributo di astronomi come Alpetragius, ha permesso inoltre di giungere ad una concezione dell'universo quale quella che possiamo leggere nel *De luce seu inchoatione formarum*. Si è già detto, infine, del grande interesse dello studioso per i testi aristotelici, manifestato ampiamente attraverso la sua attività di traduzione e commento.

In questo discorso non va però fatta passare sotto silenzio la profonda originalità che caratterizza il *De luce*. Ci troviamo infatti di fronte ad una sintesi tra il Libro della Genesi e il *De caelo et mundo* di Aristotele, ma rispetto allo Stagirita il Vescovo di Lincoln attua una sorta di "superamento", indirizzandosi verso un ordinamento dell'universo che obbedisca alle leggi della matematica. Lo si è visto sia a proposito del principio dell'infinita moltiplicazione della *lux* e della materia che danno origine ad un *quantum*, sia nel passaggio in cui si dilunga in enunciazioni di leggi matematiche che evidentemente sono le stesse che regolano la creazione del mondo. Una riflessione assai affascinante è quella proposta dal Bettoni³⁶, il quale nota che la teoria per cui il *quantum finitum* "sorge come risultato necessario dell'infinita moltiplicabilità della luce" porta con sé conseguenze che vanno al di là dell'immaginazione dello stesso autore. Egli infatti avanza l'ipotesi secondo la quale sarebbe individuabile, nel sistema proposto, una concezione evoluzionistica, seppur implicita, in virtù della quale l'intervento diretto di Dio sarebbe limitato all'atto della creazione dei due principî della luce e della materia. Il resto della creazione dell'universo, il formarsi delle sue diverse parti, la generazione e la corruzione, sarebbero, di conseguenza, soltanto il risultato del loro condizionamento reciproco. Credo tuttavia che questa ipotesi della presenza nel *De luce* di un germe di dinamismo autonomo inteso in senso evoluzionistico, anche se affascinante e in linea teorica assolutamente plausibile, rischia di prescindere eccessivamente dal contesto storico nel quale il Lincolniense operò. Dobbiamo infatti precisare che, se questo germe di evoluzionismo è presente, non soltanto è assolutamente oltre ogni previsione dell'autore, ma contrasterebbe con la concezione che abbiamo detto essere alla base della cosmologia proposta, e cioè il racconto della creazione contenuto nella Genesi.

Ad ogni modo il ruolo svolto da Roberto Grossatesta all'interno dell'università di Oxford³⁷ e, più in generale, nell'ambiente culturale medioevale inglese, è senza dubbio di grande portata. I suoi scritti infatti continuarono ad essere studiati per secoli dopo la sua morte essendo considerati "attuali", cosa questa non riscontrabile nella maggior parte degli autori. Si pensi poi al contributo apportato

da Ruggero Bacone, discepolo del Vescovo di Lincoln e sostenitore del metodo scientifico cui questi attribuì grande importanza, all'evoluzione del pensiero occidentale. A testimonianza di ciò, e in conclusione di questo breve lavoro, riportiamo le parole di Southern, secondo le quali

the works of Grosseteste were studied sympathetically and as a whole by a succession of scholars in the century between 1360 and 1460. They read them, not as historical documents, but as links in an unbroken tradition of thought to which they too belonged.³⁸

Note

¹ Il Grossatesta nacque a Stadbroke, nel Suffolk, nel 1175 e morì mentre ricopriva la carica di vescovo di Lincoln il 9 ottobre del 1253.

² McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, 19.

³ Il Grossatesta si dedicò alla traduzione e al commento anche delle opere di Dionigi l'Areopagita.

⁴ L'episodio è associato al rogo dei *Quatermuli* di Davide di Dinant, filosofo fiammingo influenzato dalle dottrine platoniche ed aristoteliche.

⁵ McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, 20.

⁶ L'edizione del *De luce seu inchoatione formarum* cui si fa riferimento è di Ludwig Baur, in Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 51-59. Per un quadro d'insieme circa la datazione delle opere grossatestiane cfr. McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, 505-519. In questa parte dell'opera James McEvoy correda la sua ipotesi di datazione da un'analisi delle fonti cui il trattato fa riferimento, usando la loro collocazione temporale per derivare con buona approssimazione quella del *De luce*. Pur nella sua sinteticità trovo molto esplicitiva questa appendice a completamento del volume del McEvoy.

⁷ *Ibid.*, 158.

⁸ Dei punti di seguito elencati nel *De luce seu inchoatione formarum* si trovano i primi tre, mentre gli altri sono trattati, seppure con modalità variabili a seconda che si tratti di lavori cronologicamente più tardi o meno, nel *De iride*, nel *De colore* (entrambi risalenti al 1230-1233 ca.) e nel *De artibus liberalibus* (anteriore al 1209).

⁹ Guidubaldi, *Dal «De luce» di Roberto Grossatesta all'islamico «Libro della scala»*, 33.

¹⁰ Grossatesta, *De luce*, 51.

¹¹ *Gen.* 1,2.

¹² Grossatesta, *De luce*, p. 51.

¹³ Definisco questo movimento con l'aggettivo "necessario" in accordo con quanto detto in McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, pp. 151 e ss.

¹⁴ Bettoni, "La formazione dell'universo nel pensiero del Grossatesta", 351.

¹⁵ La parola "punto" che uso qui è da leggersi in senso "geometrico". Utilizzando questo termine mi riferisco cioè alle proprietà del punto geometrico quale entità inestesa, al fine di poter creare un utile parallelismo con le proprietà della luce descritte dal Grossatesta.

¹⁶ *Ibid.*, 352.

¹⁷ Grossatesta, *De luce*, 52.

¹⁸ L'interesse del Lincolnense per le dottrine Aristoteliche qui non potrebbe essere più evidente, vista la citazione diretta dello Stagirita addirittura nel corpo del testo del trattato.

¹⁹ Grossatesta, *De luce*, 52.

²⁰ *Ibid.*

²¹ McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, 152-3.

²² Grossatesta, *De luce*, 54-5.

²³ Nella cosmologia del Grossatesta la finitezza dell'universo è determinata, come è evidente, dall'azione della luce che traccia la prima e la più perfetta tra le sfere.

²⁴ Il Grossatesta, nel definire le proprietà della luce aveva individuato un limite alla sua *diffusio* nel caso della frapposizione di un corpo opaco. Cfr. GROSSATESTA, *De luce*, 51: "Lux enim per se in omnem partem seipsam diffundit [...] nisi obsistat umbrosum.". Tale corpo opaco in questo caso è, credo, la sfera appena creata.

²⁵ È qui assunto come criterio per l'ordinamento gerarchico delle sfere il principio che lega la corrottabilità, e dunque l'imperfezione, alla corporeità e, di contro, gradi via via maggiori di perfezione man mano che ci si avvicina alla spiritualità (in questo caso espressa in termini di "rarefazione" della materia).

²⁶ Grossatesta, *De luce*, 56.

²⁷ *Ibid.*, 58-9.

²⁸ Southern, *Robert Grosseteste: the growth of an English man in medieval Europe*, 136.

²⁹ McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, 158.

³⁰ Per un raffronto con la teoria dell'illuminazione di S. Agostin, cfr. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 99 e ss.

³¹ Crombie, *Grosseteste and the experimental science*, 128.

³² *Ibid.*, 105 e ss.

³³ Le analogie più marcate sono da ricercarsi nel *Sufficientia* avicenniano.

³⁴ McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, 160.

³⁵ Probabilmente il Grossatesta conosceva la sua opera, nota ai latini col nome di *Fons Vitae*.

³⁶ Bettoni, "La formazione dell'universo", 355.

³⁷ Sul tema si faccia riferimento, per avere un quadro d'insieme, a Crombie, *Grosseteste and the experimental science*, 135-188.

³⁸ Southern, *Robert Grosseteste*, 315-6.

Bibliografia

Bettoni, Efrem. "La formazione dell'universo nel pensiero del Grossatesta". In *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale*. Passo della Mendola (Trento)- 31 agosto-5 settembre 1964, 350-56. Milano: Vita e Pensiero 1966.

Crombie, Alistair Cameron. *Grosseteste and the experimental science*. Oxford: Clarendon Press 1953.

Gilson, Étienne. *La philosophie au moyen âge*. Paris: Payot 1952.

Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin 1969.

Grossatesta, Roberto. *De luce seu inchoatione formarum*. In *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IX*, edizione Ludwig Baur, 51-9. Münster: Aschendorff 1912.

Guidubaldi, Egidio. *Dal «De luce» di Roberto Grossatesta all'islamico «Libro della scala»*. Il Problema delle fonti arabe una volta accettata la mediazione oxfordiana. Firenze: Olschki, 1978.

McEvoy, James. *The philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: Clarendon Press 1982.

Southern, Richard William. *Robert Grosseteste: the Growth of an English Man in Medieval Europe*. Oxford: Clarendon Press 1986.

La disputa oxoniense di Giordano Bruno in un'annotazione di Gabriel Harvey

Laura Carotti

Abstract: The essay aims to examine the marginal note in which the English humanist Gabriel Harvey mentions the debate, held in Oxford in 1583, between the Italian philosopher Giordano Bruno and the theologian John Underhill. The note is placed in the context of a research of new methods of organization of knowledge and it shows how, in the opinion of an eclectic intellectual such as Harvey, Bruno's capability of creating innovative conceptual maps was particularly interesting.

Keywords: Giordano Bruno, Cambridge, Gabriel Harvey, Oxford, Pedantry, Ramism, John Underhill.

Nel giugno del 1583 Giordano Bruno, giunto da poco in Inghilterra, si recò ad Oxford a seguito del principe polacco Olbracht Laski¹. È in questa occasione che il Nolano, mostrando una profonda conoscenza dell'opera aristotelica, affrontò con successo una disputa con il teologo John Underhill, tanto che gli venne accordata la possibilità di tenere alcune letture pubbliche durante l'estate. Come è noto, però, Bruno si scontrò con la pedanteria riformata dei puritani oxoniensi che, con una pretestuosa accusa di plagio, riuscirono a farlo allontanare. Nella *Cena de le Ceneri*, il primo dei dialoghi volgari pubblicati dal Nolano a Londra nel 1584 per i tipi di John Charlewood, attraverso i personaggi di Torquato e Nundinio, dottori ottusi e pedanti, Bruno intende porsi in polemica frontale con una cultura vuota ed incapace di rinnovarsi ed un ruolo cruciale in questa critica è ricoperto dal racconto della disputa, narrata per bocca di Frulla, il buffone che smaschera le ipocrisie del pedantesco mondo accademico, svolgendo una funzione affine a quella del *fool* shakespeariano.

Giova riportare per intero la battuta di Frulla:

Questi son i frutti d'Inghilterra: e cercatene pur quanti volete, che le troverete tutti dottori in gramatica, in questi nostri giorni: ne' quali in la felice patria regna una costellazione di pedantesca ostinatissima ignoranza e presunzione, mista con una rustica inciviltà che farebbe prevaricar la pazienza di Giobbe. E se non il credete, andate in Oxonia e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano, quando pubblicamente disputò con que' dottori in teologia in presenza del prencipe Alasco polacco, et altri della nobiltà inglese; fatevi dire come si sapea rispondere a gli argomenti: come restò per quindici sillogismi, quindici volte qual pulcino entro la stoppa quel povero dottor, che come il corifeo dell'Academia ne puosero avanti in questa grave occasione; fatevi dire con quanta inciviltà e discortesia procedea quel porco, e con quanta pazienza et umanità quell'altro che in fatto mostra-

va essere napolitano nato et allevato sotto più benigno cielo. Informatevi come gli han fatte finire le sue pubbliche letture, e quelle *de immortalitate animae*, e quelle *de quintuplici sphaera*².

Dell'antagonista del Nolano, presentato con una serie di coloriti epiteti, non viene rivelato il nome; a darcene notizia è Gabriel Harvey, in uno dei tanti *marginalia* che punteggiano i volumi della sua biblioteca, dai quali emerge come l'umanista, addottoratosi a Cambridge, in ambiente ramista, e noto per l'amicizia con il poeta Edmund Spenser e per la violenta polemica intrattenuta con Thomas Nashe, fosse un intellettuale profondamente affascinato dalla cultura italiana³. È in questo contesto che deve essere inquadrato l'interesse di Harvey per Bruno.

La disputa oxoniense del Nolano è ricordata da Harvey in un'annotazione contenuta nel suo volume dell'*Οικονομία* di Joannes Ramus, soprannome del giureconsulto cinquecentesco olandese Jan Tack, sintomaticamente situata al di sotto dell'assioma intitolato *De litis contestatione*: «Jordanus Neapolitanus, (Oxonij disputans cum Doctore Vnderhil) tam in Theologia, quam in philosophia, omnia reuocabat ad locos Topicos, et axiomata Aristotelis; atque inde de quavis materia promptissime arguebat. Hopperi principia multo efficaciora in quouis argumento forensi»⁴. Una contestualizzazione di questa postilla all'interno della pagina, costellata di annotazioni, può chiarire in quale ottica Harvey guardi a Bruno e decida di ricordare il suo successo oxoniense.

La reminiscenza della disputa del Nolano coglie Harvey a seguito di un brano fortemente integrato con essa, al quale non è casualmente accostata. La descrizione giuridica della *litis contestatio* – fase processuale consistente nello scambio di dichiarazioni solenni tra le parti, ribadenti la differente posizione di ciascuna di esse, di fronte a testimoni – richiama alla memoria lo scambio serrato di battute tra Underhill e Bruno ed anche il comportamento che un giureconsulto deve tenere in un caso del genere ha tratti in comune con quello dei due intellettuali, uno di fronte all'altro, intenti a sfidarsi a colpi di sillogismi e richiami alle *auctoritates*.

Due annotazioni, poi, immediatamente precedenti rispetto a quella a proposito di Bruno, che è sul margine inferiore della pagina, attirano l'attenzione del lettore: «arbor omnium actionum» e «Freigiana Logica, Hopperia nomologicis principis animata»⁵. La prima nota a margine fa riferimento ad una particolare forma di classificazione delle azioni in campo giuridico, ideata dal glossatore Giovanni Bassiano a Bologna, nel tardo XII secolo⁶. Questo peculiare metodo sistematico permetteva da un

lato un'analisi del testo legale volta, attraverso varie suddivisioni, al reperimento di definizioni appropriate e concise e dall'altro un ordinamento immediato del materiale, efficacemente visualizzabile e facilmente rammemorabile. Attraverso un modello grafico, veniva dato alla materia delle *actiones* un assetto razionalmente chiaro, fondato sulla progressiva suddivisione, attraverso *distinctiones* e *subdistinctiones*, di categorie generali e trovavano così una felice soluzione sia l'esigenza didattica sia la necessità concreta di una veloce individuazione delle caratteristiche peculiari della singola *actio*.

Per quanto concerne il secondo riferimento, invece, Johann Thomas Freigius e Joachim Hopperus sono due giuristi; la biografia del primo risulta, in questo contesto, particolarmente interessante, in quanto egli incontrò, a Basilea nel 1568, Pietro Ramo, del quale divenne un fervente seguace e del quale pubblicò una parte delle opere. Il racconto a proposito del Nolano è dunque incastonato tra riferimenti molto precisi: l'uno ad uno schema ad albero per la rammemorazione di materiale giuridico, che, in un autore di formazione ramista come Harvey, si complica con l'interazione con la tassonomia del filosofo francese⁷, e l'altro alla necessità di 'animare' la logica giuridica di un ramista ortodosso come Freigius con i principi nomologici di Hopperus. Ma cosa sono i «principia nomologica»? Queste due parole si trovano scritte, per mano di Harvey, nel margine superiore della pagina del suo esemplare del testo di Hopperus *In veram iurisprudentiam Isaogoe*, in cui vengono discussi i principi del giusto e dell'ingiusto⁸. È dunque a questi principi, dei quali è necessario fornire «descriptio» ed «vsus»⁹, che Harvey intende riferirsi. L'umanista inglese, prima di raccontare la disputa tra il Nolano e Underhill, sostiene la necessità di 'vivificare' la logica strettamente ramista di Freigius attraverso quella di Hopperus, accostato poco dopo al Nolano per la maggiore efficacia, in ambito forense, dei suoi principi rispetto ai 'luoghi topici' e agli 'assiomi aristotelici' sfoderati da Bruno. I principi di Hopperus, rispetto alla logica di Freigius, presentano infatti aspetti maggiormente produttivi, tali da inserire il singolo dato concreto all'interno di un quadro sistematico più vitale, evitando ogni freddo specialismo: «primum quenam sint principia dicemus», scrive Hopperus nel paragrafo *De principijs Iusti et Iniusti*, «deinde quomodo diuidantur, post, quae eorum sint qualitates»¹⁰. Un'altra annotazione di Harvey contenuta nel testo di Hopperus aiuta a lumeggiare ulteriormente i termini del problema:

Beasti me, optime et prudentissime Hoppere, tuis istis insignibus Libellis, aureolis totius iurisprudentiae fundamentis. Quibus tam solidè tamque conspicuè iactis, quis non gaudeat in hoc magnificentum, atque illustre studium acerrimè incumbere? Nullum adhuc Legi Jurisconsultum qui me uel allegerit iucundiùs, vel instruxerit uberiùs. Salue mi praestantissime Hoppere, qui me proficiendi artem, in excellentissima professione dexterrimè, maturimeque docuisti. Mihi equidem egregie conducunt tres Analyses: Freigii ratio generalis logica: Hopperi ratio specialis juridica: Vigellii et Marantae ratio specialissima pragmatica¹¹.

Hopperus costituisce il 'giusto mezzo' tra la logica di Freigius, griglia concettuale astratta, e la casistica fortemente legata al singolo dato concreto di Nicolaus Vigellius, giureconsulto e professore di diritto tedesco, e di Ro-

berto Maranta, giurista campano che insegnò all'Università di Salerno.

I principi nomologici, dunque, non vertono sugli aspetti particolari e concreti della realtà, ma cercano di estrapolarne induttivamente delle strutture, delle leggi, contemporaneamente sistematiche e legate al materiale di partenza. Sono categorie di lavoro, attraverso le quali schematizzare il materiale giuridico a disposizione, in modo tale da creare una rete di relazioni che metta in comunicazione ogni *datum* con gli altri, evidenziando le qualità che ha in comune con essi, senza però perdere di vista la sua specificità. Rispetto alla tassonomia ramista¹², il tipo di diagramma concettuale fondato sui principi nomologici prevede una maggiore interrelazione tra le sezioni in cui è suddiviso: l'autonomia delle singole scienze sostenuta dai ramisti, per cui ciascuna di esse è regolata da leggi proprie e non deve esser fatta dialogare con le altre, non permette infatti la creazione di grandi quadri unificanti una serie di concetti. Harvey attraverso i principi nomologici intende mantenere il legame vitale con il materiale di base proprio del ramismo – che si propone, in opposizione alle vuote derive raggiunte dall'aristotelismo scolastico, di far scaturire la trama organizzativa delle conoscenze dai dati stessi, non imponendo una serie di legami astratti *ab externo* –, ma si prefigge come obiettivo la costruzione di mappe concettuali che rappresentino complessivamente i nessi reticolari tra elementi anche appartenenti a sfere differenti.

È dunque in un contesto di apertura ad esperienze logico-dialettiche innovative che Harvey, formatosi nel *milieu* ramista di Cambridge, guarda a Bruno, il quale, non va dimenticato, era giunto in Inghilterra come maestro di arte della memoria, dato che la sua produzione filosofica fino ad allora era stata quasi interamente mnemotecnica¹³. Nell'*ars memoriae* bruniana – discussa anche in ambiente cantabrigense, come testimonia l'acceso scambio di libelli tra Alexander Dicson e William Perkins nel biennio 1583-1584¹⁴ – Harvey poteva trovare una tecnica di rappresentazione sintetica delle conoscenze, in grado di facilitarne il ricordo e, allo stesso tempo, di costruire, attraverso *loci* e *imagines*, veri e propri percorsi di senso, *itineraria* di approfondimento.

Nel quadro di una ricerca di nuove tecniche di classificazione dei saperi, Harvey guarda con interesse a Bruno: se il Nolano si fosse recato a Cambridge, forse, la sua sorte sarebbe stata differente.

Note

¹ Sul soggiorno inglese di Bruno, cfr. almeno G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585): documenti e testimonianze*, «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, pp. 21-42; S. BASSI, *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Olschki, Firenze 2004; R. CAMERLINGO, *Teatro e teologia. Marlowe, Bruno e i puritani*, Liguori, Napoli 1999; *Giordano Bruno, 1583-1585: the English Experience / L'esperienza inglese*, a cura di M. CILIBERTO e N. MANN, Olschki, Firenze 1997; M. CILIBERTO, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999; M. CILIBERTO, *Giordano Bruno: il teatro della vita*, Mondadori, Milano 2007; *Giordano Bruno Philosopher of the Renaissance*, edited by H. GATTI, Ashgate, Aldershot 2002; G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Einaudi, Torino 2002.

² G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. CILIBERTO, note ai testi a cura di N. TIRANNANZI, Mondadori, Milano 2000, p. 101.

³ Harvey elabora nei suoi *marginalia* una personalissima dottrina dell'attivismo, fondata sul valore dei grandi individui, i *megalandri*, il

cui prototipo è *Angelus Furius*, intellettualmente perfetto ed eminentemente attivo. Tra questi, Harvey ricorda in particolare Niccolò Machiavelli e Pietro Aretino. Cfr. N. ORSINI, *Studi sul Rinascimento italiano in Inghilterra con alcuni testi inglesi inediti*, Sansoni, Firenze 1937; M. PRAZ, *Machiavelli in Inghilterra ed altri saggi sui rapporti letterari anglo-italiani*, Sansoni, Firenze 1962; VIRGINIA F. STERN, *Gabriel Harvey: his life, marginalia and library*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1980.

⁴ G. HARVEY, *Marginalia*, collected and edited by G.C. MOORE, Shakespeare Head Press, Stratford 1913, p. 156.

⁵ Le due annotazioni si trovano a p. 192 dell'esemplare appartenuto a Gabriel Harvey, conservato presso il museo di Saffron Walden, di *Οἰκονομία, seu Dispositio Regularum utriusque Iuris in Locos Communes breui interpretatione subiecta: quae commentarij et locorum communium IOANNIS RAMI Iureconsulti ad easdam Regulas, instar sit Enchiridij*. Coloniae Agrippinae ad Intersignum Monocerotis. Anno MDLXX.

⁶ Per un'esauriente panoramica sull'argomento, cfr. A. ERRERA, *Arbor actionum: genere letterario e forma di classificazione delle azioni nella dottrina dei glossatori*, Monduzzi, Bologna 1995.

⁷ L'esigenza di applicare i nuovi metodi di organizzazione e memorizzazione del sapere a settori specifici, richiedenti un notevole sforzo mnemonico, era fortemente sentita all'epoca: anche Bruno sottolinea, a partire dal *De umbris idearum*, pubblicato a Parigi nel 1582, come la sua mnemotecnica possa essere utile ai giuristi. Nella spiegazione dell'enigma della prima arte breve del *De umbris* possiamo leggere: «Con un procedimento di estrema semplicità, re serenissimo, il nostro enigma insegna agli storici a far avanzare attraverso atri – quasi richiamandoli fuori dalle proprie dimore – i personaggi da ricordare, dopo averli collocati nel medesimo ordine in cui sono distribuiti secondo vari volumi, libri e capitoli; negli atri, poi, le loro diverse azioni permetteranno di ordinare i vari eventi delle vite e delle imprese di ciascuno, concepéndoli davanti agli occhi senza errori in un breve intervallo di tempo. [...] Con questo procedimento anche gli oratori potranno collocare le proposizioni dei discorsi sotto i rispettivi membri dei periodi. I giuristi potranno a loro volta collocare sotto i libri i titoli, sotto i titoli le leggi, sotto le leggi i paragrafi, sotto questi perfino il contenuti delle singole righe», in G. BRUNO, *Opere mnemotecniche*, edizione diretta da M. CILIBERTO, a cura di M. MATTEOLI, R. STURLESE, N. TRINNANZI, Adelphi, Milano 2004, tomo I, pp. 359-361.

⁸ L'annotazione si trova a p. 267 dell'esemplare C.60.e.14, appartenuto a Gabriel Harvey e conservato presso la British Library, di *D. Ioachimi Hopperi In veram Iurisprudentiam Isagoge*, Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1580.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ G. HARVEY, *Marginalia*, cit., p. 181.

¹² Cfr. G. OLDRINI, *La disputa del metodo nel Rinascimento: indagini su Ramo e sul ramismo*, Le Lettere, Firenze 1997; W. ONG, *Ramus, method, and the decay of dialogue: from the art of discourse to the art of reason*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1958; C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Napoli 2007.

¹³ A Parigi nel 1582 Bruno aveva infatti pubblicato, oltre al *Candelaio*, commedia filosofica, due opere mnemotecniche, il *De umbris idearum* ed il *Cantus Circaeus*, ed un testo lulliano, il *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*.

¹⁴ Il pastore puritano William Perkins, addottoratosi a Cambridge, era legato, come Harvey, all'insegnamento ramista di Laurence Chaderton e dimostra, nel corso della polemica con il cultore dell'arte della memoria bruniana Alexander Dicson, una conoscenza acuta e rigorosa delle opere del Nolano, spesso persino più penetrante di quella del suo antagonista. A tal proposito mi sia permesso rinviare alle mie voci *Harvey, Gabriel* e *Perkins, William* in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, direzione scientifica di M. CILIBERTO, Edizioni della Normale, Pisa 2014, *ad voces*, con relativa bibliografia.

The Impact of Priority Development of Public Consciousness on the Sociocultural Establishing of Modern Society

*Marat Sh. Khasanov*¹, *Vera F. Petrova*¹, *Akmaral S. Syrgakbayeva*¹, *Erkin N. Aubakirov*², *Kuralai K. Baimukhanova*³, *Lyazzat K. Baibolova*⁴

Abstract: The purpose, main areas, and ideas of the research study are to demonstrate that the priority development of public consciousness plays a pivotal role in the changes of modern society. The scientific importance of the paper is that it will allow developing existence-related fundamentals of public consciousness modernization. The scientific apprehension of events taking place in the world and in the country will allow people to adapt to changes at work, at home, on holidays, in the means of human interaction. The solution to these problems should make a major contribution to the development of national social philosophy. The practical meaning of the findings is a possibility of elaborating a new special course Modernization of Public Consciousness of the Kazakhstan Society.

Keywords: sociality, culture, modernization, society, consciousness.

1. Introduction

The chosen research theme is justified by the fact that modernization of public consciousness of transition societies, including the Kazakhstan one, was due to the transformation of totalitarianism into democracy, the planned economy into the market economy. These processes of the political reform and economy modernization were supposed to be updated with the beginning of the Third Modernization of Kazakhstan. According to the president of the Republic of Kazakhstan Nazarbayev N.A., it is not enough to be among the top 30 developed nations, it's necessary to follow up these major transformations with the forward-looking modernization of public conscience. It's important to take a step towards the future, to change public conscience to become the single Nation of strong and responsible people (Nazarbayev N.A. 2017). Hence, it follows that the studies of sociocultural changes of society as a material basis for public conscience modernization are one of the most relevant problems of social philosophy for today.

The relevance of the research topic results from the fact that fundamental changes of social, economic, political and cultural institutions of the society took place over the years of Kazakhstan development under conditions of independence and sovereignty. However, their evolution was significantly influenced by such escalating negative phenomena as terrorism, violence, illiteracy, diseases, environmental damage, and international conflicts. Clearly, these destructive phenomena were never supposed to take root in the Kazakhstan society; moreover, they were to be rejected and counteracted.

To overcome these destructive phenomena, according to the Nation Leader, any 21 century-worthy Kazakhstan citizen, as the nation as a whole, needs such factors as computer literacy, second-language skills, cultural openness, a program of cultural and confessional agreement as express conditions. The solution to these problems is possible on the ways of nurturing patriotism, tolerance, high culture, respect for human rights and freedoms.

2. Material and methods

The problems of the features of the research methodology of society in transition became topical following the collapse of the USSR when former Soviet republics set a course for the transformation of totalitarianism into democracy, the planned economy into the market economy. It was the progress of these republics towards establishing the modern (postmodern) society.

The detailed study of the formation of the modern society in the sociocultural context involves the use of a set of classical, non-classical, and post-non-classical methods, principles of research study.

Speaking about classical ones, the stage-formation research method is the most widespread.

Daniel Bell's stage approach and his post industrial society concept can be called a creative development of Rostow's Stages of Economic Growth. In his day, the English scientists distinguished five "stages" in the society

¹Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University, Al-Farabi Ave, Almaty, Republic of Kazakhstan

²Department of Philosophy Eurasian National University, K. Munajtpasova Str., Astana, Republic of Kazakhstan

³Department of Kazakh History and Humanities, Kazakh National University of Arts, Tauyelsyzyk Ave., Astana, Republic of Kazakhstan

⁴Department of Food Technology, Almaty Technological University,

Tole bi Str., Almaty, Republic of Kazakhstan
e-mail (1st author): Hasanov.marat.41@mail.ru

development:

- 1) traditional society;
- 2) pre-conditions to “take-off”;
- 3) shift stage
- 4) growth stage;
- 5) the period of a high level of mass consumption.

According to him, these stages characterize the stages of traditional society transition into industrial one based on the development of instruments of labor (Rostow W.W 1971).

Karl Marx distinguished bottom-up stages of development from personal dependence through personal independence at thing dependence to free individuality of universally developed man and defined five economic formations of society, correspondingly: 1) tribal, 2) antique, 3) feudal, 4) bourgeois, 5) future communist form of general property (Marx K., Engels F. 1978).

The Karl Marx formation approach allow considering the society structure a system and its stages, which, on the one hand, will be obligatory for each nation, and, on the other hand, each society at each stage will have a similar structure.

In the introduction to *The Coming of Post-Industrial Society*, D. Bell provides the extended criticism for the Karl Marx formation approach to society. He states that his stage approach is inconsistent with the Marx’s formation approach by a number of features (D. Bell, 2004). He states that it is stages and not formations characterize the phases of traditional society transition to the industrial one based on the development of instruments of labour. Bell sees the difference of the post-industrial society from the industrial society (R. Aron) in the development of service economy, research and technology specialists’ domination, the central role of theoretical scientific knowledge as a source of innovations and policy decisions in society, the opportunities of self-maintained technologic growth, the development of new “smart” equipment. Analyzing these new features in the economy, Bell reasoned that the society’s making a transition from the industrial stage of development to the post-industrial stage with a predominance of the service sector in the society instead of the production sector.

When considering his concept, it’s important to take into account the following:

- He forecasted the emergence of a new type of society and didn’t study the established “post-industrial society”;
- The concept of post-industrial society covers advanced economies – USA, Western countries, and Japan.

This concept of post-industrial society was later developed in the works of Z. Brzeziński, J. Galbraith, A. Toffler, and others. In the 1990s, many researchers associated the theory of post-industrial society with the idea of an information society, and sometimes they interpreted these notions as synonyms.

However, the stage-formation approach of K. Marx, R. Aron, W. Rostow, D. Bell and others to the study of sociocultural modernization of society is somewhat limited in historical terms. In this regard, we can agree with Russian scientist Rozov N.S., who states that the strength of this approach is the opportunity to understand universal historical invariants of social evolution, technological and social progress, irreversibility of changes, correlation of development levels. He states that the stage-formation approach weakness is well-known from the critics on the

part of civilizational and humanitarian paradigms’ adherents ... The main and almost generally accepted thesis of this is the following. European history is not the center at all and not a type of movement over the layers of phases (stages, formations) for the remaining parts of world history, but, on the contrary, European history is a very peculiar phenomenon (Rozov N.S. 2000).

It should be recognized the theory of socioeconomic formations is a West European phenomenon, which fails to explain many realias under current conditions and, therefore, doesn’t fulfill its heuristic function.

Firstly, its opponents fairly note that the theory of formations is initially based on the postulates considered to be true without proof. It reads: progress as the main form of movement and formation nature as the main way of progress evolvment; formation as a rigid sequential stage consequence; homogeneity of formation content; material production superiority; production relations as a society basis; “class” – the main unit of society and history subject.

Secondly, none of the named main theoretical points taken as a basis of the formation theory is certain today. The point is the theory of socioeconomic formations is based on the theoretical conclusions of the 21st century. For this reason it fails to explain many current contradictions: simultaneous presence of the areas of progressive development and the areas of underdevelopment, stagnation, and dead-locks; transforming a nation – in one form or another – into an important factor of social production relations; modification of classes; appearance of a new hierarchy of values with a priority of universal human values over the values of classes.

However, it should be also noted that the theory of postindustrial society development has become today the main alternative to the traditional Marxist teaching. Although the opponents of the concept rightly refer to the incapacity of technological determinism and a somewhat utopian nature of many researchers’ views (Inozemtsev V.L. 2001).

The civilizational approach (Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Slavophiles, Eurasians) is the antithesis of the stage-formation approach based on the production and economic relations development. The civilizational approach is based on the change of sociocultural types of relations.

Thus, using the apriori-culturological method of society’s socio-political transformation research Spengler skeptically interprets the decay of the newest European culture and its philosophical apprehension. He didn’t share the traditional approach to the periodization of Europe’s history into antiquity, Middle Ages, etc. He names this history division a meaningless “European-centrist Ptolemean system” since, according to him, the humankind history actually consists of a set of cultures independent of each other. In his opinion, world history is the general biography of cultures, which successively goes through the stages of birth, development, maturity, old age, and death.

Drawing the line between the notions of culture and civilization, Oswald Spengler states that culture consists of the groups of people with the common perception of “nation” with the clear impact of immanent state idea. According to him, the “high” culture is characterized at the early period by the presence of nobles and the clergy. Its first stage (feudality) is determined by peasants’ spirit, the

second stage is characterized by a transition of a feudal union to an estate state, the final stage is marked by the maturing state idea and states' formation. According to Oswald Spengler, culture turns into civilization going through the stages of historic ascension. The advent of civilization in big cities is followed by the social structuring of the formless masses of "the fourth estate". Then, democratic and totalitarian forms of socio-political organization of society are built, which eventually degenerate into mastery and caesarism. Towards the end of civilization, according to Oswald Spengler, the organism of nation's turns into an amorphous mass and, collapsing, becomes a "prey" of other nations. This takes nations back to a state of early existence, alienation from the world (Spengler O. 1994).

To some extent, the words of Frank S.L. explain this idea: Slavophiles and Spengler detected distinction and even opposition between spiritual creativity, depth, and intensity of the spiritual life itself in the difference between civilization and culture, on the one hand, and gaining of external might, dead tools, on the other hand (Bubbayer F.S. 2001).

Danilevsky N.Y. develops the organic theory of shut down culture-historical types and, therefore, split the humankind's unity for ever. This theory suggests an idea that national culture develops immanently and is interrelated to other cultures. At the same time, the development of national culture, according to his theory, should take place on its own base avoiding a strong impact on the part of other culture or else remaking its achievements in a creative manner. Subject to the conditions, a powerful cultural tradition unique in its originality can be established (Danilevsky N.Y. 2002).

The theory of cultures' numerosity and heterogeneity suggests rejecting the Eurocentric idea of culture-historical progress. It rules out the substitution of one culture with the other. This Danilevsky's theory demonstrates the danger of imposing so-called "universal human values" since values are always of a specific-historical nature. In this case, he uses the term of universal human values in terms of western society's values.

This cultural polyphonism, geopolitical position of Russia predetermines its peculiar historical path. In this respect, Trubetskoy N.S. notes that Russian culture always has to search for in all directions, expend energy in coordinating these elements of heterogeneous cultures, nose for matching elements from the mass of values of two cultures. According to the Eurasian concept, the task of true culture-historical self-cognition consists in the cognition of yourself, your identity. In his opinion, only genuine self-cognition will show the man (or his nation) his real place in the world. He states that only sufficiently original ethnic culture is genuine and it is the only one that meets ethical, aesthetic, and practical requirements placed by any culture (Trubetskoy N.S. 1995).

Developing the Trubetskoy's methodology, Savitsky P.N. proclaims the existence of a specific Eurasian-Russian culture and its specific subject as a symphonic personality. He considers that dim cultural self-consciousness the Slavophiles had is already not enough, although "we honour them as most kindred. However, we reject flatly the essence of Westernism, i.e. rejection of identity and, eventually, the very existence of our culture. We feel

ashamed for Russian people who have to get know about the existence of Russian culture from German Spengler". Excluding the cunning attempts of Western spirit infected Slavophiles too, to dissolve the problem of Eurasian-Russian culture in a dim teaching of tribal kindred, Savitsky P.N. had to put a polemical emphasis on "Turan elements" and he, abandoning the supposedly scientific mechanical approach to the problem, sets forth unity and wholeness of culture, its personal quality. He believes that culture is born and develops as an organic whole, that's why it's immediately ("convergently") manifested in the political and socioeconomic forms, lifestyle, ethnic type, and in the geographic features of its territory (Savitsky P.N. 1997).

Gumilyev L.N. develops and carries to a logical completion the general-Eurasian idea that ethnically Great Russians (*velikorossy*), the Russians aren't just a branch of East Slavs but also a particular ethnos on the basis of Turkic-Slavic merger. Based on this, he considers that the Great Russian civilization was built based on the Turkic-Slavic ethnogenesis, a union of Forest and Steppe, the combination of which composes the historic essence of Russia, predetermining the nature of its culture, civilization, ideology, political destiny.

After Spengler and Toynbee, he distinguishes the cycles of civilizations and cultures, as well as corresponding ethnoses. In his point of view, the ethnocultural formations of nation, state, religious communities are similar to living organisms. They pass the stages of birth, youth, maturity, and aging, and then disappear or turn into so-called "relicts".

This is fundamentally new that the last Eurasian considers the development of society as establishing of a social-natural entirety against which the adequate understanding of a specifically culture-historical place of each nation is possible. He introduces the term of "place-development" regarding the study of culture-historical development of some or another country. He considers that Eurasia is an adequate "place-development", fertile richest ground for ethnogenesis and culture genesis. In this respect, Gumilyev L.N. rightly notes: "A distinctive feature of eurasianism in a general and ideocratic state, in particular, is interconnection and interdependence of all theoretical elements. The entirety of the peoples lively conscious of "the community of cultural and historical traditions", keeps the self-sufficient economy at certain place-development". Therefore, we need to consider world history not in the unipolar version "West and the rest", but in a many-polar, besides, North and East Eurasia is of particular interest since they're an alternative to the West source of important planet civilizational processes (Gumilyev L.N. 2001).

The socio-dynamic approach of Sorokin P. can be referred to non-classical research methods of sociocultural phenomena. He carried out a detailed analysis of the generic structure of socio-political phenomena. It allowed him to understand the society as a unity of sociality and politics, the formed and the transformed in the course of human life activity. Explaining his idea, Sorokin P. notes that the structure of sociocultural interaction has three inseparable aspects: 1) personality as an interaction subject; 2) society as an entirety of interacting individuals with its socio-cultural relations and processes; and 3) culture as a totality of meanings, values, and norms the individuals

have and the totality of carriers who objectify, socialize, and reveal these meanings... None of these members of inseparable trine (personality, society, and culture) can exist without two others". Putting an emphasis on the interaction as a generic model of sociocultural phenomena, Pitirim Sorokin notes the continuous changeability of historical process. In his opinion, certain forms of social organization continuously appear in society: certain forms of production, family forms, political system. They live, they develop and, eventually, are replaced with new ones (Sorokin P. 1994).

The socio-political approach of Durkheim is very much in line with the Sorokin's approach. He directs the analysis of society's sociocultural changes to specific forms of social organization, which characterize the shifts from mechanical solidarity (by similarities) to the organic solidarity of people. His teaching of "collective consciousness" based on organic solidarity is related to a problem of "collective unconscious" known from psychoanalysis. In the works of J. Herder and German romantics, and history showed up in Hegel's philosophy, the founders of ethnopsychology tried to see in the "spirit" the fullest implementation of organic solidarity, which, according to them, is "people". The studies of the science about society drastically changed the ideas of the reality of, conditionally speaking, "collective consciousness" established in the Romantic school. After his predecessors – ethnopsychologists – regarding this issue, Durkheim admitted this specific reality, understanding "collective consciousness" as a "set of beliefs and feelings averagely common for the members of one and the same society", which forms a certain system with its own life". However, as distinct from ethnopsychologists, Durkheim considers the fact of "collective" (or "common") consciousness an indicator of not highest over individual synthesis but a certain "type" of *socium* typical for archaic stages of its evolution. Taking the indicator of "solidarity" as a basis of his classification of social development phases, French scientist opposed, as we know, archaic *socii*, united by "mechanical solidarity", and modern societies, which differ with "organic solidarity" determined by the phenomenon of labour differentiation.

It may happen that translating the synchronous (ideal-typical) matrix of traditional *socium* features, outlined by Durkheim E., into a diachronous perspective of historical process will raise doubts of methodologic nature. Opponents could ask how much this procedure is rightful. This objection can be answered in two ways. On the one hand, with an obvious truism, pointing that heuristic potential of any innovative concept is not solely measured by the area of specific implications made by its author. A French scientist indicated this regarding the question under consideration (Aron R. 1993). He believed that Durkheim considered it possible to locate different known societies on a line according to the complexity level starting with one-segment to polysegment ones of double complexity. This theory appears very important not in the context of Durkheim's sociology but as a project of some completed form of social science". On the other hand, it's possible to prove the relevance of the Durkheim matrix for socio-cultural transformation analysis. To this end, it's necessary to decisively demonstrate the interrelation of basis components of social archaics with internal (system)

determinants of history. The appeal to psychoanalysis in respect to modernization issue and related problem of national-cultural identity is inevitable for two reasons: the stronger state of consciousness, the stronger it resists anything that could weaken it; the more it definite, the less room for changes. So, one could foresee the progress of differentiation of labour will be slower and more difficult, the more powerful and definite common consciousness is. According to him, "specialization is not the only possible outcome in the struggle for existence" (Durkheim E. 1991).

The use of David Durkheim's social-science theories makes it possible to study sociopolitical transformations of transition society and changes in the citizens' public conscience interrelated, as well as the ideology and Utopia elements presented in their conscience.

The structural-functional approach of Parsons T. can be considered a post-non-classical method of studying changes of a sociocultural nature. Based on the structural-functional approach, he considered structural changes of society a progressive evolution towards higher system levels, which express the value of freedom, the rationalization of historical process. According to the American sociologist, such groups of processes the liberalization consists of can be distinguished. He includes the process of differentiation of main societal-functional structures into there groups as relatively independent: life-supporting (economy), spiritually-integrating (culture), status-differentiating (social structure), power-regulating (politics). Moreover, this researcher includes into this group the emergence and inclusion of new components ensuring the transforming system's integration into it: adoption of norms of civil society or more precisely societal community (rights and liabilities of each citizen, ensuring the involvement of citizens in the formation of government institutions, etc.). It also includes the establishing of the market system, production industrialization, rationalization of administration's organizational structures (growth in bureaucracy); appearance and legitimization of political parties, professional unions and other forms of citizens' mass self-organization. According to him, liberalization should express growing in the system of new components disintegrating it on new grounds. This is a deep alienation of the person from life and labour conditions, globalization of politico-military oppositions between different types of society, including the danger of humankind self-destruction, the growth of environmental hazards, environment degradation (Parsons, T., 1961).

All these classical and non-classical, post-non-classical methods and theories can be included in the toolkit of sociocultural approach. It involves the understanding of society as a unity of sociality and culture created as a result of human activity. There are more than enough evidence in support of this statement. Thus, culture is joint spiritual experience of the humankind. Everything created by the human falls within the culture notion content. As a human activity product, culture is its secondary, artificial environment of life activity, i.e. a non-organic body of the organic human. This environment is composed of language, value system, traditions, beliefs, customs, social psychology, people's mindset, and social organization of life. The inextricable connection to life indicates a social nature of culture. The social nature of culture is determined

by the fact that the latter is created and changed by people in the course of usage. Culture always expresses accumulation, succession, and generalization of social experience of humankind life. In this regard, culture is a way of socium existence, a public good, which people inherits and propagates. In turn, social life is of a culturological nature. Social relations have cultural content. The world of culture is a world of values. Values are what is important and holy to the man and social communities. They, like spiritual clamps, foundations, and landmarks, help people withstand life difficulties, allow aligning social reality and give meaning to the human life. Values are eventually devoted to the human's and socium's benefit. It means that culture appears as content and goal of the historical process, as a unity of public conscience forms, ways of human activity, a means of human establishing and development.

In other words, the sociopolitical approach provides an understanding of society as a unity of sociality and politics created in the course of human activity. Sociality — a totality of relations of each person or another social subject with other subjects— economic, social, ideological, political relationships formed in the activity processes.

The specific nature of the sociopolitical approach is that it takes into account such aspects of human existence, as a type of human and society correlation, a nature of culture, a type of sociality. They're all interrelated and interinfluence as major components of human communities.

The socio-political approach doesn't oppose other approaches but integrates them. It unites civilizational, formational, socio-dynamic, sociological methods into a single unity. The civilizational approach as the most extensive captures stable components of the human history (anthropologic, ethnic, cultural). The formational approach focuses attention on more changeable (social, personal) structures. The sociological approach indicates the diachronic moments of the historical process. By synthesizing them, the sociocultural approach reveals the relation of the stable and the changeable in the relationship of the personality and society, culture, and sociality. The socio-political approach can be made specific in the form of a few principles, which help to shape an image of society as an integral sociocultural system and clearer comprehend the problems of socio-cultural transformation. They can be schematically expressed in the following principles.

The action-related principle of philosophy with respect to socio-cultural phenomena in a particular form acts as a principle of active man. As a basic principle, it focuses attention on biological, social and cultural aspects of the man and on the elements of his structure as an action subject. At the same time, the very action of the subject is understood as a component of interaction with other subjects, material to them and fulfilling certain functions regarding all subjects of interaction. Thus, the principle of *Homo activus* is also the principle of human interaction as the simplest sociocultural phenomenon.

The principle of politics and sociality interpenetration indicates the presence of these two dimensions in any society. It suggests the constant interrelation and mutual influence of these two dimensions, which aren't reduced to and aren't derived from each other.

The principle of anthroposocietal correspondence

allows revealing the compatibility of personal-behavioral characteristics of the human as a member of the given society and the remaining characteristics of this society, in particular, the unity of culture and sociality.

These are the sectors of society where compatibility between people should be achieved. This principle indicates that in a "traditionalistic society", the characteristics of the human should correspond to established societal structures. They limit or shut the social field of the activity of people who violate traditions. In a "liberal or modern society," he extends the field of people's activities for changing established but no any longer corresponding their heightened needs and capacities.

The principle of socio-cultural balance suggests equilibrium between cultural and social components as a condition of society's stability. It means that functions, structures, and processes of society should be aimed at providing the balanced meeting of conflicting needs, values, and interests of actors.

The principle of symmetry and mutual reversibility as a form of manifesting the philosophical principle of rejecting societal processes indicates that each process expressing the dynamics of society as an integral system has a specific direction. An oppositely directed (symmetrical, paired) process corresponds to its reflection. It means that when a process shifts from one stage to other it can become the opposite. In this case, the integration transits into reintegration and back; and symmetrical twoness of processes is of a functional nature. In other words, one of the paired processes ensures the reproduction of corresponding structures, and the other gives rise to their change in society (Lapin N.I., 2000).

Based on these principles, one can consider society a large self-sufficient sociocultural system, which appears and changes as a result of interaction of active subjects of transformation. Functions and structures of sociocultural system ensure the balanced meeting of numerous needs, values, and interests of the actor, their dynamic balance is implemented through the aggregate of societal processes. The type of society is determined by a type of anthroposocietal correspondence, and structure and dynamics are determined by the parameters of sociocultural balance, by the predominance of reproducing (traditional) or changing (innovative) processes. Sociocultural changes of society, therefore, take place as needs grow and capacities of transformation subjects develop.

Thus, based on the above-mentioned methods and principles it can be found out that the formation of the economic and social basis for establishing an open democratic society started at the initial stage of sociocultural modernization.

3. Literature review

The modernization of public conscience is a reflection of socio-cultural modernization of social existence. In this case, sociocultural changes (modernization) is the initial object of research. In scientific literature of the last decades, the "sociocultural changes" category is often substituted with the "modernization" notion. However, the polysemy of this notion makes its correct definition difficult.

The “modernization” notion means some options of culture and society transformation. In other words, the notions of modernization and transformation make the content of the category of sociocultural changes of a transition society specific. The ever-growing use of these notions, in particular, modernization, predetermined the need for elaborating the main postulates of its recognized, classical interpretation.

Polish scientist Sztompka P. is considered one of the recognized authorities in this area. He rightly states that modernization in a broad sense expresses all progressive social changes in society when socium moves forward in accordance with the accepted scale of improvements. According to him, it also reflects a complex of social, political, economic, cultural and intellectual transformations, which appeared in the West in the 16th century and reached their climax in the 20th century, contributing to the modern society formation. In a narrow sense, this notion reflects the efforts of backward or underdeveloped societies, which seek to move from the periphery to the center of modern societies. For some or other development scenarios, the subject was initially placed outside the social system (God, the Absolute idea...), then it was placed inside a social organism, but in an unhumanized manner, as its own organism developmental potency, then it was personified in Great man, Historical character. The next major step – the appeal to a collective subject. At this point, Sztompka P. distinguishes two paradigms: the logic of collective action and the logic of individual interrelations, forming complex networks. According to his theory, the actor is manifested in the diversity of his modes, including the acts of his collective creation in the form of sub-individual social structures. Following this (or similar) logic of reasoning, he covers, in summary, the search logic of great thinkers of the past and, at the same time, becomes a participator of the creative process of today’s theoreticians. Generally speaking, he understands social changes as any irreversible change of social system considered as unity (Sztompka P. 1996).

American scientist Robert Nisbet considers that the development of Western civilization takes place by both knowledge accumulation and the process of generating material wealth. Initially, the progress of society development is based on the linear idea of history typical of Judaic-Christian religious tradition. Since the 18th century, according to him, the idea of progress started separating from religious origins and the notions of progress and science started fusing. He considers this process was accompanied by threatening events: while the progress was initially interpreted as increased human freedom, starting with the second half of the 19th century an understanding appeared of the progress as an increase in “controllability” – simply put, expanding the authority of abstract state over the man and environment (Nisbet Robert Alexander, 2007).

Another American scientist Tilly Charles states that social movements start developing as means of mobilization of group resources when people lack institutional forms of expression of their opinion or when authorities impose direct repressions. The typical forms of collective action and revolt, in his opinion, change depending on historical and cultural circumstances (Tilly Charles, 2004).

The founder of the world-systems theory, a repre-

sentative of Neo-Marxism, Immanuel Wallerstein believes that it’s necessary to rethink the social science of the 19th century since its numerous prerequisites are still deeply rooted in people’s minds. Once it was considered they set their spirit free, today they are the main intellectual barrier for the objective analysis of social world, which should be free from considerations of faith, the misbelief that the inevitable triumph of goodwill is waiting for us (Wallerstein, Immanuel. 1997).

American scientist Walter Buckley advanced the basic theory of sociocultural process based on the principle of activity. It allows revealing the structural-functional model of a self-regulating, homeostatic system penetrated with negative, compensatory backward linkages. He complemented this model with a model of “morphogenetic system” with positive, supportive backward linkages, where structures are continuously built and transformed. Buckley believes that his morphogenetic system “emerges”, “becomes built-in”, “generates, produces and restructures itself”. It demonstrated some automatism, as well as the rigid quality of the system itself (Buckley, Walter. 1967).

The theory of active society of American sociologist and politologist Amitai Etzioni is much in line with the Buckley’s theory to a certain degree. He tried to develop such scheme of society reorganization where universal human values would be implemented in the best way. The key parameters of this society – responsivity (sensitivity of the ruling leadership to the needs of the members of the lowest steps of social ladder) and authenticity (authenticity of the human needs themselves common for all the members of society regardless of their cultural background). One of the ways to increase the industrial society’s activity is strengthening the centralized control over the system operation. Etzioni, speaking of control, means not regulatory control, but the complex interaction of authority and information. In his later works, he pays a lot of attention to the considerations of specific social problems and, in particular, the creation of the system of social indicators enabling the identification and solution to these problems (Etzioni, Amitai 1968a). Later, he complements the system of social indicators with mobilization forces of collectives and communities – as the main source of their own transformations and transformations of their relations with other social units. According to him, this complement allows understanding that a social unit in the course of mobilization is tending to change its own structure and borders, as well as the structure of the higher unit it doesn’t belong to” (Etzioni, Amitai 1968b).

Thus, Etzioni shows that the human society is a “macroscopic and continuous social movement” included in the “intense and continuous self-transformation”. The ultimate driver is found in “self-triggering transformability” and an ability to creatively respond to impacts. The center of this ability is collectives, groups, and social organizations; the mechanism is identified with collective action, largely within the political process. The theory of social dimension brings up a question: “how an actor directs the process and changes the structure or borders of social unity”? It also poses a question how this structure was modeled, how it was maintained, how it can be changed, where the sources of driving forces are located,

who concentrates knowledge and who is capable of fulfillment. Etzioni considers the actions of social self-transformation in various types of collectives genuine subjects.

French scientists took an active part in the development of the problem of public conscience modernization. Well-known structuralist Alain Touraine harshly criticizes the materialist conception of history from the perspective of “self-producing community” (Touraine, Alain 1977). Based on this position, Touraine also criticizes the development theory and the structuralism theory, which “conform the feeling of collective action to inevitable laws or requirements of historical reality”. They, therefore, take the subject out of the sociological perspective, they consider it a simple emanation of the system. His evolutionistic, or historical, concept appeals to comparative history or even to history philosophy. According to it, societies follow each other on the way of progress, rationality, and strengthening of the national state. The cause of action is a positive or negative activity of the very social doers. He, therefore, shows that the man is a history maker, and society is nothing more than an unstable and, probably, an incoordinate result of social relations and social clashes.

Together with Polish, American, French, the problem of society modernization was intensively developed by British scientists. For example, Anthony Giddens developed the theory of structuration (Giddens, Anthony. 1991a), where he dissociates himself from all the theories typical of “orthodox consensus” involving the materialization of social integrities and social determinism of doers. Combining this critics of functionalism and structuralism from the perspective of “understanding, or interpretative, sociology”, Giddens denies the notion of the very structure.

Focusing attention on the ever-changing nature of social reality, which true ontological substrate lies in the action and interactions of people, he believes that life is happening being transformed and its main content is continuous production and reproduction of society. It supposes structuring of a social system means within the framework of general rules and resources. In this case, structural features of systems are both a means and the result of practice, in the course of which system data are formed”. The system is formed in the course of subjects’ – people’s actions and interaction (Giddens, Anthony 1991b).

The other part of the “activity-structure” equation is derived by Tom R. Burns and Helena Flam in the theory of social rule (Burns, Tom R. and Flam, H. 1987). Despite the fact that the authors, as they state, aim to “bridge structure and actor levels”, they put an emphasis not on actors, who form, but on structures that are being formed. They consider the latter in the normative terms as complex networks of rules. According to them, human activity – taking into account its diversity and originality – is organized and mainly managed by socially determined rules, as well as rule systems. They develop the ideas of normative ontology of the social world developed by Torgny Segerstedt. He stated that each type of interaction and cooperation should involve general norms. Only with general norms and generally valid symbols, we can forecast (Segerstedt, Torgny T. 1966: 12).

The main area of this theory is a complex analysis of

social rules, which compose the “deep structures of human history”. They are divided into three types of “modules”: rule system, rule mode, and grammar. The rule systems include rules “depending on the context and being of a temporal specific nature, – rules used for structuring and regulating social interactions, implementing activities, specific tasks or interaction in socially conditioned forms”. The modes of rules are maintained by social sanctions, authority, and control networks and, therefore, gain an objective, external nature in the human’s eye. They’re close to what is usually called instructions (in the normative sense of this general category). On the individual level, the system turns into “the grammar of social actions” used to structure and regulate interactions with each other in certain situations.

Margaret Archer harshly criticizes the Giddens’s theory of structuring, complementing it with the morphogenesis theory. The main advantage of the morphogenetic perspective is the realization of the fact that “the ability of social systems to be subject to major restructuring – eventually due to the human – is a unique feature, which differs them from organic or mechanical systems” (Archer, Margaret S. 1985: 59).

The central notion of morphogenesis refers to the mutual influence of structures and actions, which occurs in the given form, structure or in the given state of the system. When studying these mutual influences it’s necessary to apply the principle of “analytical” and not “conceptual duality”. According to the former, in the course of analysis, actions and structures are being separated since the emergent properties of sociocultural systems involve discontinuity between the initial interaction and their final product. In contrast, the principle of duality could involve the loss of “central conflation” - elision (connection) of two elements, losing autonomy from each other or independence of one of them or both at once.

The representative of modern historical sociology Norbert Elias criticizes his colleagues for the uncritical compilation of facts at the level of empiric study. Elias set the processual perspective against this drawback expressed in abstracting from temporal and dynamic parameters of human society organization. It means the realization of what the immediate present sociologists consider is only a negligible instantaneous phase in the flow of human development and that this flow, based on the past, crosses the present and heads for the possible future. Societies are considered in historical time. It is due to the fact that each modern society is grown from previous societies and goes beyond its borders turning into various possible future societies (Elias, Norbert 1987: 226).

This process is mainly unplanned, although it includes shorter or longer episodes of planned, intended social change. Changes aren’t of an automatic or inevitable nature; the process is completely determined by people in their complex interaction, interdependence, which Elias called figurations. Their nodes are individual doers, as well as groups and even states. Figurations form a flexible grid structure of tensions, an unstable tense balance, a balance of forces moving back and forth, outweighing first one side and then another. These webs or networks of interhuman relations with authorities as the main relation (uniting people but opposing them as well; giving rise to not only their cooperation but conflicts as well) are internally fluid,

unstable, subject to all kinds of changes. These are models of movement of greater or lesser length. In these figurations, people concentrate their own history-changing activities.

Philip Abrams states the need for complete integration of sociology and history. In his opinion, the only strong method to create sociology is the historical one. There are ontological causes for this since sociologists and historians deal with the same “crazy non-mechanical machine”, - human society. Both statistical and traditional approaches proposing “the laws and stages of evolution and development where the need for the very laws is stated” appeared completely inadequate. In his view of history and sociology, the interrelation between them can't help but exist because they share the same main subject matter. They are both try to understand the mystery of human action, they are both try to do it using the terms of social structuring processes.

The idea of process helps to bridge the traditionally opposed statics and dynamics, as well as the structure and the action. The division into diachrony and synchrony is absurd. Sociologists should deal with eventfulness because that's the way structuring takes place. The sociology of process should provide an alternative to outdated sociological action theories and system theories because the process is a relation between action and structure. Thus, society should be understood as a process, historically created by individuals who are created historically by society. This process is endless, consistent and cumulative; actions are taken at each its stage under conditions, which were established in the past, and, these actions, in turn, prepare circumstances for the future. This positive long-lasting process of structuring is the central subject of sociological analysis (Abrams, Philip 1982).

4. Results

- The review of the West literature regarding sociocultural changes of society in the context of social consciousness modernization contributed to the following results:

- irreversible progressive social changes of society on the accepted scale of improvements, the subject of which gradually becomes a part of the system within the paradigm of collective action and logics of individual interrelations;
- linear social changes of society associated with progress and science, restriction of human freedom, strengthening of state power over the man and environment;
- development of social changes in society under the influence of collective actions and objections in the context of various historical and cultural conditions;
- development of social world under secularization, coping misconception and triumph of goodwill;
- sociocultural changes of society take place under activities, structural-functional self-regulation, morpho-genetic structuring;
- sociocultural changes of society under the influence of response to true needs of people, mobilization of collective's and society's forces to have an impact on their decision;
- sociocultural changes of society are the impact of

people's activity, the result of social relations and social conflicts;

- sociocultural changes of society are the result of using common rules and resources and unintended results in the process of interaction.

The polysemy of this notion makes it difficult to provide its correct definition. Nonetheless, we should understand “modernization” as some options of transformation of culture and society. In other words, the notions of modernization and transformation make the content of the transition society's sociocultural changes category specific. The ever-growing use of these notions, in particular, modernization, predetermined the need for elaborating the main postulates of its classical interpretation.

The classical interpretation of the modernization notion allows identifying the most common characteristics of the breakdown of traditional society with its consciousness and transformation into the modern one.

These characteristics form the basis of the process of modern open society formation. In the course of this process, market economy, private property, industries are formed in the field of economy. In the social context, the urbanized class society is being established in the course of changes. In the field of culture, changes cause secularization of social consciousness, develop mass education and science.

The practice of sociocultural changes in Kazakhstan, Russia, which is widely discussed in the scientific literature, is of interest for efficient development of the issue. Quite a profound comparative analysis of social-economic reforms of Kazakhstan and Russia are carried out in a number of works (Nechiporenko O.V., Nysanbaev A.N., 2005) to clarify the specific features of social consciousness modernization under the influence and sociocultural factors in modernizational processes of the Kazakhstan society ... the issues of evaluations, opinions and perceptions of subelites on the beginning of tradition and innovation, identity and universality in its development (Ermakhanova S.A. 2006).

It's possible to agree with Zdravomyslov A.G., who distinguishes three concepts in the literature, covering modernization paths: a) crisis as a manifestation of isolation (N.I. Lapin; b) systemic crisis of society (T.I. Zaslavskaya); c) “high categorial crisis” (Y.A. Levada). He considers both advantages and disadvantages of each of them. Together they could be characterized as modernizational theories, which overcome common judgments on the crisis nature, interpret the specific nature of each stage and are aimed at studying fundamental conflicts that weren't covered in the framework of the Soviet socio-political system (Zdravomyslov A.G., 2007).

The researchers' development of the conceptual framework makes it possible to reveal the features of modern social changes in various regions of the world. For example, N.I. Lapin proposed to consider modernization in the 3-dimensional temporal perspective. Firstly, as a secular process triggered by industrial revolution, in the course of which a small group of modernized societies has been developed today. Secondly, as a diversified process, in the course of which backward countries catch up more advanced ones. Thirdly, as attempts of modernized nations to meet new challenges on the way of innovations and

reforms. Furthermore, the transformation problems of post-Soviet countries at the end of the 80s of the previous century gave a new impetus to the discussions on the vector and nature of modernization direction (Lapin N.I. 2015). This is particularly true for the transformation of the very type of sociocultural system as a transition from one type of anthropo-societal correspondence to the other, i.e. transformations of traditional society into the modern one. This historical process is implemented by many generations and lasts for decades.

Depending on the context and purposes of a study, one could use the notions of transformation and modernization in the above-mentioned senses since all their diverse shades are captured in the stated definitions. In these meanings, the notions of transformation and modernization reflect various moments, the aspects of the globalizing democratic transit of the world community.

The scientific literature understands the modern society as all societies existing from the beginning of modern history. The word “modern” (French modern – present-day, contemporary) was first used in the 5th century to distinguish the “Christian present” granted the official status and the “pagan Roman past”. Since then “modernity” (belonging to the modern age) always implied the need for epoch’s realization to relate itself with the antiquity when comprehending itself. In any epoch there were periods of transition from the old to the new, that’s why countries called themselves “new”, modern from the days of Charlemagne and the Enlightenment.

Traditional society is understood as a society regulated by traditions. The preservation of traditions is much greater value than changes, development. For example, the social order in Eastern countries is characterized by rigid class hierarchy and stable social communities, a special method of social life regulation, strict observance of traditions and customs. This society’s organization is preserved as it is and protects sociocultural foundations of life.

The traditional man perceives the world and established order of life as something integrated whole, not subject to change. In doing so, the person’s role in the society and his status are also defined by tradition.

In this society, collective mindsets prevail, individualism is discouraged since the freedom of individual actions can break the established routine. In other words, we have here the primacy of collective interests over private ones, including the primacy of interests of existing hierarchy structures (state, clan, etc.). That’s why not so much individual efficiency as a place in hierarchy (administrative, class, clan, etc.) a person holds is recognized in traditional society.

Traditional societies are authoritarian. Authoritarianism at this point is necessary, in particular, to suppress tradition violation or its change. In the economic field of these societies, redistribution relations, as opposed to market exchange, are dominant, and the market economy elements are strictly regulated. These measures are against the increase in social mobility by means of free market relations and the change of the social structure of society.

Clearly, the modification of traditional society took place hyperslow, almost invisible to the individual. At the same time, the periods of accelerated growth took place in traditional societies as well, in particular, in the territory of Eurasia in the 1st millennium B.C. However, even these

“accelerations” of history were carried out slowly in terms of the modern standards, and upon their completions, the society again returned to a static state with a predominance of cyclical behavior.

Shifting from the model of traditional society was largely determined by trade development. This was the case in ancient Rome up to 3rd century B.C., England, and Holland of the 16th-17th centuries. However, the ultimate – rapid and irreversible – transformation of traditional society has been taking place only from the 18th century in the period of industrial revolution. And now this process covers almost the entire world.

Nonetheless, traditional societies are associated in mass consciousness with East and modern ones with West. These associations reflect nations’ mindset and have a specific historical-geographical meaning. They characterize a particular type of civilization, i.e. a particular system and way of living, the peculiarity of economic and political organization, features of ideology, culture, standards of ethics, aesthetic values.

Ecological, demographic, technological, economic, political, sociocultural, social-psychological changes take place in different spheres of life. They’re different in rate, scale, complexity, and direction. And these sociocultural changes are due to the transformations of main social institutions of society. In turn, the change of social institutions helps to find out the causes and factors of sociocultural changes, immediate and long-run prospects of outlined trends, a stage nature of the dynamic process, and many other tendencies in the socium’s life.

For example, the predominance of agricultural practice in economy, stability of social structure, the significant impact of religious teachings on the life’s class organization, the primacy of collectivism over individualism, authoritarianism in the system of authorities’ relations, people’s passivity and paternalism are typical of traditional society.

The classical interpretation of the modernization notion allows revealing the general characteristics of traditional society breakdown with its consciousness and transformation into the modern one.

These characteristics can be as follows:

- revolutionism, which results from the fundamentality of differences between traditional and modern societies;
- complexity as an impossibility of reducing this process to one factor or aspect;
- consistency suggesting the interdependence of factors in the course of changes;
- globality since the process currently covers all countries and nations to a greater or lesser degree;
- length measured not by decades, but several centuries;
- stageness as an opportunity of distinguishing levels or modernization phases;
- homogeneity of results, in which a tendency to social unification of societies in the process of modernization is reflected;
- irreversibility as the impossibility of returning to the previous phase, while there’s room for failures and temporary backdowns in the process of modernization;
- progressiveness, despite deep sacrifices and disturbances in the course of modernization, its results are desirable due to industrial society’s decisive superiority over the agrarian one (Borodkin L.I., Kvasova E.A. 2001).

These postulates make up the content of the process of the modern open society formation. The market economy, private property, industries are being formed in the course of this process in the economic field.

These traditionalistic features in society appear regulatory prescriptions, basic attitudes. They accumulate social and spiritual values, the previous experience of generations, the people's social-historical memory. Being the basis of sociocultural identification, traditional values are guidelines for many generations, they shape the people's historical memory as an idea of the community of historic destinies, the historic past as a stable component of national identity (Rassadina T.A. 2004).

Values, experience, and memory are transferred through social information in the course of people's activity on the reproduction and development of social relations, culture as a whole. In the course of this activity, the relation between the individual and public consciousness is implemented. In doing so, the spiritual culture penetrates all the social "pores" of society and has an impact on the self-identity of both personality and people.

The person's individual life and his personal identity depend on the collective identity or identities he belongs to. We can speak of national, ethnic, state, cultural, professional, confessional identities. According to Trufanova E.O., the issues of the self-identity of people, nation, state are always acute, and this is particularly relevant today for post-Soviet countries, including Russia. In her opinion, former Soviet republics, for the most part, are still experiencing the "crisis of collective identity" caused by the collapse of the USSR and the need for finding new grounds for their community (Trufanova E.O. 2010). We agree with her that national and cultural identifications make the corner-stone since the nation appeals to the depths of its history, reshapes the national identity.

These searches for identity fairly maintain the integrity and stability of social-historic communities under conditions of the fast-paced world. The integrity of communities triggers the creative innovative activity of its representatives. Traditions as basic elements of culture contribute to the process of sociocultural identity, which is regulated by public opinion based on ethical standards. The notion of "traditional" is also used to denote entire societies where changes take place slowly and step by step.

Thus, traditional values have a great impact on the people's world view. Traditionalism appears as a world view, which "covers public heritage only on the basis that it is heritage and as it is doesn't require further explanations or grounding. Traditionalism protects the heritage of the past from changes". Traditionalism represents such a world view that the social group's heritage transforms into a positive tradition. Its adherents have no doubt about the very authority of history. The past is a value, memory's and imitation's object for them. They see the role of the present in the steadfast adherence to the ideas and causes of the previous generations. At the same time, one shouldn't interpret traditionalism as a rigid, uncompromising opposition to progress, innovations. Traditionalism is a notion of the same order conservatism is. Indeed, it doesn't come to the west

culture representatives' mind to criticize conservatism as an entirely negative phenomenon (Shatsky E.1995). Traditionalism, which dates back to the end of the 18th – the beginning of the 19th centuries, cannot be considered an exceptionally anti-revolutionary ideology. It's known that apart from purely economic and political interests traditionalism always expressed (and expresses) the hopes of significant social sectors for identification of universal sense of the world whole, which would relate the individual to the ideal order similar to that existed in the days of the Golden Age or a specific state. As such, the ideology of traditionalism comprises an essential part of the cultural heritage of all nations. It is manifested in different historic periods more or less depending on a political situation in polemics with liberalism.

Fyodorova M.M. states that "in a nut shell, liberalism was a certain gap from classical political-philosophical traditions, a departure from the political thought developed in antiquity by Plato, Aristotle, and later integrated by Christianity. A free individual equal to all other individuals by his rights – this is the basis of a liberal project; this individual using the most powerful instrument that nature gave him – mind – can create a just society upon the terms of equality of everyone before the law and respect for each other's rights. The first and much later (as ones in Russia) attempts to put this doctrine into practice showed that society is not "transparent" in all its aspects and not resistant to mind, that it has hidden mechanisms, which can distort the principles of equality and justice, that freedom turns into the tough tyranny of the majority. Traditionalism chose a different course: when developing its society model it relied on the classical tradition, on the critics liberalism is based on". Criticizing traditionalism, neoliberalism also persuades West and Russian citizens of that the essence of every person is nothing more than the pursuit of maximum satisfaction at minimum expenses. The problems of morality, sociality, and solidarity are, therefore, left behind. This understanding of neoliberalism becomes increasingly widespread, i.e. the process of its internalization is taking place (Fyodorova M.M. 1997).

Within the dialectic approach, the development of traditional societies should be considered a process accompanied by the change of public conscience's axiological components, perception, and adoption of innovations. In this process, the transfer of traditional values appears as a mechanism of social development, where main characteristics of heredity and changeability are combined, i.e. the system homeostasis is being implemented.

The traditional society's person has his private interests. However, their expression is limited by the general sacred order, which tradition established. These restrictions may be imposed on the person directly or by means of his behaviour regulation by particular do's and don'ts. They establish some standard forms of personal identity and associations with each other. In other words, the person of traditional society, whatever goals he pursues, above all things, is dealing with the maintenance of the general sacred order. This defines the person's immediate aims and the final meaning of his actions. Traditions determine the prospect for everyday success, become the initial and universal prerequisite for achieving

stable personal identity or recognized social status.

The behaviour of the modern “Western man” is determined by other guidelines. The immediate aims and the final meaning of his actions determine the success or failure in the market area. A rational action aimed at accommodation of his own interests with demand and supply behaviour on the market appears the initial and universal prerequisite for achieving his self-identity or social recognition. There are no other behaviour imperatives for him. The market doesn’t suggest specific do’s and don’ts. This creates fairly stable prerequisites for diluting rules of morality and legal provisions. For this reason, the man of West has no any standard forms of personal identity and social integration (Zinovyev A.A. 1990).

In both cases, the effective imperatives of behaviour provide the prospect for life success one way or another. However, this success is achieved based on different motivations, different discourses as special ideal types of social communication, which gives rise to significant differences in the structures of consciousness, models of everyday or specific behaviour.

Thus, the discourse of traditional society, above all things, puts an emphasis on the way leading to the goal. For the person of traditional society, the action method, its means, resources or forms, which gains the nature of sacred value for him, is important for him. That’s why he is guided by various maxims like “keep your head down”, “run with the crowd” or “behave yourself properly” in everyday life.

And vice versa, the discourse of modern Western man puts an emphasis on the very goals of action. For this reason, his life activities are determined by the maxims like “do business”, “make a mark in this world” or “be a useful member of society”, which may also relate to values of a sacred nature (Fedotova V.G. 2005).

5. Discussion

The search for this synthesis becomes the main problem of the development strategy of many countries, including Kazakhstan, since the disturbance of the balance between modernity and traditionalism leads to the failure of transformations and acute social conflicts.

It is found that when changing the country’s economic model from the raw materials to innovative basis, the person and his creative potential become the priority of the Kazakhstan society’s development.

It’s shown that enhancing the unity of the Kazakhstan nation at a new sweep of history involves solution of a number of urgent tasks, in particular, shaping general civil identity; forming modern autonomous machinery of the State; ensuring supremacy of law; industrialization and economic growth based on diversification; creating the nation of the common future;

Features of the Kazakhstan civilization are characterized, which result from the peculiarity of sociocultural traditions and include norms of social life, cultural values, and world-outlook principles;

The study of new social-cultural changes of the Kazakhstan society showed that its parameters are expressed by

- general world view (with preservation of specific and individual modifications);
- specific mindset ensuring self-identity at the level of a large social group (nation, super ethnos, civilization);
- geonatural specific nature of the territory of activity having an impact on the formation of people’s interaction means;
- a single available language as a necessary means of social communication and management, storage and exchange of information, transfer of social knowledge.

The analysis of these sociocultural parameters showed that mutual relations between Kazakhstan and other civilizations can be built based on three principles, which should define the rules of the modern geopolitical game in the world. They are succession, competition, mutual support.

The culture of Kazakhstan will bear any tests since long mutual relations with Indo-Iranian, Chinese, Byzantine, Arabic, Turkic, Mongolian, Slavic civilizations didn’t destroy it, but made it stronger. All that only strengthened the national spirit, melting and assimilating all valuable things in the furnace of original steppe traditions. The difference between nomadic and Eurasian culture is fairly conditional since once nomadic tribes lived in the territory of Eurasia, which gradually shifted to half-nomad and then – to sedentary life. These tribes’ traditions and customs consecrated by mythological symbolics are the basis of Kazakh culture.

Today it’s impossible to revive the traditional culture of nomads in detail, and it’s doubtful whether the people living today need it. However, it’s equally clear that light touching to it multiplies the power of the nation, and that’s why its cultural meaning is unfading. The self-consciousness of any nation starts with myth (fable, epic), which expresses people’s idea of the creation of the world from chaos, human origin and different stages of his life activities in emotional-rational, objective and subjective, natural and supernatural form.

The traditions of the Kazakh culture directly determine the nature and essence of the identity phenomenon, if we understand it as a stability of individual, sociocultural, national or civilizational parameters, their self-relation allowing answering the questions who am I and who are we.

Nation-wide (integrative) and national causes have an impact on the formation of Kazakh identity. For a poly-ethnic country, such as Kazakhstan, the elaboration of “Kazakh” national idea and over-zealous implementation, some extremely patriotic people insist on, may result in destructive processes.

Today the search request of national identity is also attributable to new social realities, establishing of the independence and sovereignty of the Republic of Kazakhstan. Further consolidation of the Kazakhstan nation is based on the need to realize and successfully meet new challenges. They are historical time acceleration, global demographic challenge, the threat to global food security, severe water shortage, global energy challenge, natural resources depletion, “third industrial revolution”, growing global social instability, the crisis of human values of our civilization, and the threat of a new world destabilization. Realizing and overcoming these challenges of modernity is possible based on

consolidating values, in particular, new Kazakh patriotism, equality of all citizens and people's unity.

The nation's self-identity involves recovering political, cultural, economic history. However, self-identity is, above all, a particular kind of cultural artifact since it involves historical forces, internal and external factors.

The shift to a new stage of democratization is possible only following a number of small liberal reforms in political and economic spheres, which can be inconsequential and of a partial nature. Nonetheless, they are designed to contribute to the gradual elimination of authoritarianism elements, diminishing the State's role and growing the importance of non-governmental organizations, establishing the civil society.

The experience of democracy formation in Russia, western and eastern societies shows that successful completion of democratic transformations requires fulfilling a number of generally accepted and additional conditions, among which the principle of procedure universality is the determining one. This will allow not only completing micro- and macroeconomic stabilization at minimum losses but also contributing to shaping self-action, economic and political involvement of citizens. The pursuit of this principle is a powerful stabilizing factor of social production and a guarantor of the main principles of democracy, rule of law.

While understanding the complicity and ambiguousness of sociopolitical and social cultural changes of post-Soviet transition societies, it's necessary to modernize society with particular emphasis on economic problems and development of integrative ideology designed to rally socium, realize itself as an integral whole, channeling social energy in the general direction. At this stage of society transformation, the use of single state ideology without due regard to the range of pressing issues is unacceptable. The nation-wide ideology should correspond not only to uniting of the new democratic Kazakh society but also become a step towards the nation's turning into a politically and historically capable integrity involved in the world political process.

6. Conclusions

The study of interrelations between Kazakhstan and other civilizations showed that sociocultural changes in the Republic require developing new values and goals of person's economic and political activity. These changes of an ideological nature prepare and legitimize changes in the political and economic institutions of the Kazakh society, as well as the actual process of new social institutions' formation. In doing so, the interaction of social spheres in the course of sociocultural transformations shows that each sphere develops following its own patterns, which can play the role of a driving link at a certain stage of society's development and then give this role to the patterns of another sphere.

References

- Abrams, P. 1982. *Historical Sociology*. Ithaca, Cornell University Press.
- Archer, M.S. 1985, Structuration versus morphogenesis, in: S. N. Eisenstadt and H. J. Helle (eds), *Macro-Sociological Theory*, London: Sage. Vol. 1, 58-88 pp.
- Aron, R. *Democracy and totalitarianism*. Moscow: 1993. 262 p.
- Bell, D. *The future post-industrial society. Experience of social forecasting*. Moscow; 1999. 345 pp.
- Burns, T.R. and Flam, H. 1987. *The Shaping of Social Organization*. Beverly Hills: Sage
- Bubbayer, F.S. Frank, L. *Life and work of the Russian philosopher*. Moscow: ROSSPJeN, 2001.
- Buckley, W. 1967. *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Borodkin, L.I., Kvasova, E.A. *Experience of Russian modernization. XVIII-XX century*. Moscow: Nauka, 2001. 246 pp.
- Wallerstein, I. *Social Science and the Quest for a Just Society*. *American Journal of Sociology*, CII, 5, March 1997, 1241-1257.
- Veber, M. *Protestant ethics and the spirit of capitalism*. 2002, izd-vo: Ist-V'ju.
- Gumilev, L.N. *Notes of the last Eurasianist*. Eurasia. 2001. No 3-4. 5-23 pp.
- Giddens, A. 1991. *Introduction to Sociology*. New York. Norton
- Giddens, A. 1971. *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press
- Giddens, A. 1979. *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan.
- Danilevsky, N.Ya. *Russia and Europe*. Moscow: IC "Drevnee i sovremennoe", 2002. 550 pp.
- Djurkgejm, Je. *O razdelenii obshhestvennogo truda. Metodologii*. Moscow, 1991. 576 pp.
- Ermakhanova, S.A. *Sociocultural factors of modernization: opposition of tradition and innovation, identity and universality*. *Omsk Scientific Bulletin*. 2007, Vol. 6 No 26.
- Elias, N. 1987. *The retreat of sociologists into the present'*, *Theory, Culture and Society*, 4, 2-3, 223-48 pp.
- Etzioni, A. 1968a. *The Active Society*, New York: Free Press.
- Etzioni, A. 1968b. *Mobilization as a macrosociological conception'*, *British Journal of Sociology*, 19, 3, pp. 243-53 pp.
- Zinoviev, A.A. *Towards a supra-community*. Moscow, 2000.
- Zdravomyslov, A.G. *The expectation of the future and its forecast (sociological aspects)*. *Russia is reforming*. 6. Moscow: Institut sociologii RAN, 2007. 40-54 pp.
- Inozemtsev, V.L. *One World Divided. Existing Causes and Possible Results of the Coming Post-Economic Revolution*. London, Wisdom House, 2001. 482 p.
- Marks K., Jengel's F. *Soch.*, t. 13.
- Rozov, N.S. *The structure of social ontology: on the way to the synthesis of macrohistorical paradigms*. *Questions of philosophy*. 2000, No 2. 3-21 pp.
- Sorokin, P. *Family structure of socio-cultural phenomena*. *Human Civilization. Society*. Moscow. 1992.
- Lapin, N.I. *The problem of socio-cultural transformation*. *Questions of philosophy*. 2000, No 6. 3-17 pp.
- Nisbet, R.A. *History of the Idea of Progress*. Ozon.ru. 2007.
- Parsons, T. *The system of modern societies*. Moscow. 1997. 310 p.
- Rozov, N.S. *The structure of social ontology: on the way to the synthesis of macrohistorical paradigms*. *Questions of philosophy*. 2000, No 2. 3-21 pp.
- Rostow, W.W. *Politics and the Stages of Growth*. London: Cambridge University Press. 1971.
- Rassadina, T.A. *Traditional values: to the question of concept*. *Vestn. Moscow. University. Serie 18. Sociology and Political Science*. 2004, No 3. pp.80-96.
- Sorokin, P. *Family structure of socio-cultural phenomena*. *Chelovek. Civilizacija. Obshhestvo*. Moscow: 1992.
- Savitsky, P.N. *Continent of Eurasia*. Moscow: 1997. 464 p.
- Segerstedt, T.T. 1966. *The Nature of Social Reality*. Stockholm: Svenska Bokforlaget.
- Trubetskoy, N.S. *Europe and humanity. History. Culture. Language*. Moscow, 1995.
- Trufanova, E.O. *Man in the maze of identities*. *Questions of philosophy*. 2010, No 2.
- Touraine, A. *Pourrons-nous vivre ensemble?* Paris, Editions Fayard, 1997, 395 p.
- Tilly, Ch. *Social Movements*. 2004.

Karakozova, Zh.K., Hasanov M.Sh. Space of the Kazakh culture. Almaty, 1993.

Nechiporenko, O.V., Nysanbaev, A.N. Russia and Kazakhstan in the 21st century: the experience of modernization reforms. Novosibirsk. 2005, 494.

Fedorova, M.M. Modernism and antimodernism in the French political thought of the XIX century. Moscow, 1997. 204.

Fedotova, V.G. Factors of value changes in the West and in Russia. Questions of philosophy. 2005, No 11.

Shpengler, O. Zakat Evropy. Ocherki mifologii mirovoj istorii. Moscow: 1994. 487 p.

Sztompka, P. Sociology of Social Change. Moscow: Aspekt-Press, 1996. 416 p.

Shatsky, E. Protoliberalism: autonomy of the individual and civil society. Polis. 1995, No 5. 68-74 pp.

Art as Science. Principles of Romantic Epistemology

Lorenzo Oropallo

Abstract: What is the relation between art and science in the early German Romanticism? And what importance can its rediscovery have today for the history and philosophy of science? The present essay provides an answer to these two questions, searching for the traces of an embryonic reflection on the destiny of Western thought in the philosophical fragments of F. Schlegel, Novalis and others.

Keywords: art, science, Romanticism

Wissenschaft muß Poesie eben so wohl sein als die φσ [Philosophie] Kunst.

F. SCHLEGEL

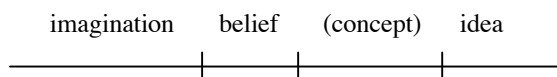
It is commonly thought that history proceeds along original and unpredictable paths, where each new season of thinking would follow the previous one without continuous progress, but retaining its own characteristics that distinguish it clearly within the larger structure of the general cultural development. It is then assumed that the action of a clear and consistent *ratio* is combined with the one of the case, creating the necessary and sufficient conditions, so that history has a sequel and the same circumstances will be created again, in order to allow a culture and its particular expressions to continuously reinvent themselves, thereby giving back to the present the appearance of an uncertain but definable time from the study of its origins. This historicist belief is indeed so deep-rooted in our paradigms of thinking that perhaps no thinking has ever fallen outside of itself, that is from the path already traced by history. Therefore, trying to predict the future, or analyze the present, using the study of the past, is more paradoxical than we would like it to be. Paradoxical, in the first place, because all judgment is to be based on what is little more than an opinion (*para-doxa*) and, secondly, because at this point the opinion itself is not seen as a historical truth, but as a super-historical one, a super-truth, we might say. In this way, the entire field of philosophical speculation of the last two millennia is subverted and the myth of origins, foundations and history are contradicted. Originally there is a thinking, perhaps *the* thinking transformed by centuries of its redundancy and yet so current, as it is our wish to recover it and also to overcome it. To exceed the limit of history – to know what we do not yet know.

What do we know? The Socratic question demands a Platonic answer: knowledge is equivalent to knowing the truth. But what truth? The epistemological turn of the last century has placed us in front of the ontological doubt and the need to remodel all our categories of thinking. Still, some critics might say that Nietzsche's historicism has

nothing to do with Kuhn's, that there are different kinds of history and reducing the entire history of thinking to the one outlined by Plato is just idealism. The main feature of idealism, however, is to transcend time and preserve over the centuries the essence of thinking intact, that first gave shape to the world: in this sense, getting back to Plato does not mean to re-evaluate the lesson, but rather to reconsider the legacy in the light of an opening in the theoretical system, that allowed us from the modern age to rediscover the prerequisites of history. Since afterwards, we can no longer assert that what we are and what we know depends directly and inevitably on the fate of tradition and it will not be possible to refer to it to justify what will be yielded: history does not justify itself, neither can we do that. But to understand it, it is perhaps necessary to start once more from Plato. Not from the Socratic Plato in the *Dialogues*, but from the Platonic one known in the *Republic*. It is here, in fact, that we are laying the foundations for a stable and enduring relationship between belief and knowledge, between knowledge and thinking. In particular, we are talking about some of the most famous passages of Western philosophy and its basic relationship: that is, between poetry and philosophy. The third book is already quite peremptory in accepting the second and discarding the first: this is because, unlike arts such as music and gymnastics, which inspire the soul to the good through the contemplation of beauty, poetry, which also has the power to move the human soul, rather than just directing it towards the good, leads it astray with bad examples, examples from the heroic and mythological tradition. But, since the myth has no ethical role, does it not have a moral? And listening to its story, are not men inspired to do good deeds, to comply with the customs and traditions of the heroes? On the contrary, precisely because the *mythos* is just a story, the story of something that no longer exists, it is suitable for rough deceptions and subtle exploitations and becomes a tool for those who have no knowledge of the facts, in short for poets. As already clarified in *Ion*, the poet can tell but the truth, but only on condition that he becomes the voice of God, that he loses his nature as a storyteller to be transcended by a superior knowledge, which does not belong to him and that he cannot have. In his heart, in fact, the poet does not know, and cannot, ontologically, know: that is, he cannot have knowledge of being, cannot have knowledge of the truth that he conveys because otherwise he would cease to be, to be a poet and would be transformed into its opposite, into a philosopher. The matter is then resumed and developed further in the sixth book, but not before that, in the fifth book, Plato remembers that the truth is the exclusive property of those who can distinguish it properly

from the opinion, from the belief that lies halfway between the most comprehensive ignorance and the deepest knowledge, that is why it is as misleading as a poem without knowledge of the facts (without being metaphysical, then?).

So, a path of thinking begins to take shape. The thinking for the first time in history begins to recognize itself and define its own path: the Socratic path of the search for the truth. In fact, it is the Platonic path of the *discovering* of the truth: of the truth as knowledge of being, of *episteme*. And *episteme*, as we learn in the sixth book, is what we come to, once we embark on the path of philosophical reflection and deviate once more from *doxa*, from the opinion apparently right and basically devoid of rational, or better, dialectic foundations. The philosopher, on the other hand, must use the word to educate other men and we understand that, at this point, the risk is huge: the philosophical discourse runs the risk of being confused with the poetic one. Dialectics is likely to be understood not as a process that leads to the truth, but as an exchange of words without sense, without *the* sense, as a story. It is obvious that this must be avoided at all costs and the “ancient quarrel between philosophy and poetry” (παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ), which Plato refers to in the tenth book, must be ended because the philosophical truth must be able to shine in all its splendour without being veiled by the shadow of doubt, by the shadow of sophistic suspicion that would otherwise reduce it to what it opposes and rejects, to an opinion. All this justifies the fury against poetry, that perhaps goes beyond that against the other arts, only guilty of imitating the appearance of things, being deceived by appearances and with the same appearance fooling those who believe them. Each faith, Plato suggests, should be placed in the truth, which only the philosopher is accountable to through the dialogue, as it is only the philosophical dialogue that leads to the truth, therewith distinguishing itself ontologically from the poetic one: therewith *epistemologically* distinguishing itself from the poetic one, precisely because the only truth is the one of being, which philosophy talks about. Philosophy and truth, in other words, are united by an indissoluble connection, the same that binds together poetry and opinion and that breaks up between the two extremes, separating them hopelessly, making one opposite to the other. This is the meaning of the line that Socrates tracks in the sixth book: separating truth and opinion and, within their respective areas, further separating the poet’s misleading imagination from the common belief of art, the philosophical idea from the still imperfect concept of mathematical sciences. We can draw this line as follows:



The die, for the moment, is cast: for more than two millennia, the philosophical research will just focus on the truth, excluding poetry, and reducing all arts to a mere technical exercise, whose purpose is the imitation of nature. It is from nature, therefore, from it alone that we could doubt about our knowledge, no longer a Cartesian doubt, which will grip the founders of modern philosophy, who, at this point, will have to deal with history and the fate of philosophy itself.

What can we know? The Kantian question responds to an instance from Leibniz: the one of finding a certain foundation for ontology (that is, to transform ontology into metaphysics). It could not be otherwise since, from Plato onwards, epistemology is based on itself, and becomes indeed the foundation of philosophy in general.¹

But what is the problem that Kant and, after him, the idealists are facing? For what specific reason does the triumph of epistemology have ontological consequences in the long run? And how are these consequences reflected in turn on epistemology, leading, for example, to Schlegel’s *skepsis*? Undoubtedly, given the paradigmatic value of the Copernican revolution done by Kant, modern philosophy can only arise from a direct comparison, even if partial, with the classical heritage. In the context of the late eighteenth century, this means, first of all, to rethink the role of consciousness and sensibility, combining Descartes with Hume. If the former feels to have released the reason from the constraints of medieval theology, the latter has the merit of having put the limits and possibilities of that same reason under scrutiny, paving the way for an analysis of our cognitive faculties, such as the one carried out by Kant. Leibniz was certainly the first to identify the presuppositions of modern thinking but, not surprisingly, this was only made possible from a recovery and revision of the Platonic-Aristotelian metaphysics. A revision that is based on the establishment of a new relationship between different kinds of knowledge, and, in this case, between poetry and philosophy. Let us proceed step-by-step: it was said that Kant’s intent is to reconcile the two major currents of modern philosophy, while giving substance and form to epistemology. Modern epistemology, from that point forward, will be shaped not as a mere pursuit of the truth, but as a philosophy of science. We must not forget, though, that Kant’s other intent is to officially separate philosophy *from* science, attributing to it the task of founding and justifying its cognitive claims. If criticism was not born as a theory of reason, we might then believe that Kant’s unstated goal was to actualize and refine the Platonic doctrine: and all that dissuades us from doing so is, in fact, little more than a term, “critics”, accompanied by “judgment”, from which it will advance, so far from being paradoxical, the radical criticism of the twentieth century and, before it, the romantic one. Of course, the *Critique of Pure Reason* has neither formal defects nor deficiencies in the argument, since it is intended to break down thinking into its constituent elements, using the same rational tools that thinking makes available to us. The picture that emerges is complex and varied, but consistent: consistent with Leibniz’s premises and with those of the eighteenth century philosophy. The problem identified by the first idealists (and romantics) appears, in fact, with the *Critique of Judgment*: and there is a reason to it. As long as we just take into account pure concepts or categories, sensible intuitions, etc., it is easy for the transcendental doctrine to describe an almost mechanical operation, that passively depends on the perceptive patterns of intellect, but actively on the sensible perception (it is, of course, knowledge): reason does not contradict itself. But, when to be referred to is precisely reason, or rather, are its foundations and its expressions in the form of judgments, the situation changes radically. It changes to the extent that reason contradicts, traditionally, the senses, and these in turn contradict themselves. Although the faculty of judg-

ment is able to express the moral freedom, it has to deal with what exists *per se*, even if, for theoretical reasons, it is hypostasized its dependence on judgment itself: it is, of course, nature. Let us be clear: nature is absolutely independent from judgment, both crucial and reflective (the problem of the existence of reality will be raised later by the idealists and, in the second half of the twentieth century, by the postmodernists); but, in order to permit judgment to *actually* exercise a form of cognitive control over the object of knowledge, it must be assumed that nature conforms to what we know about it. And the question, then, is represented more than effectively by the role of *art*. But how is it possible that, after devoting so much attention to the problem of knowledge (i.e. the truth), the Kantian discourse is interested in the fate of art? How is it possible that philosophy to its highest degree has to confront itself again with what, for at least two thousand years, appeared to be separated and even opposed? Perhaps because, for the first time in two thousand years, art claims once again a prominent *theoretical* role. Perhaps because, in particular, art allows Kant to temporarily overcome the contradictions of history (of thinking). On the basis of Baumgarten, in fact, Kant is forced to recover a deeper sense of aesthetics, that is not the transcendental one, and to give art not really a cognitive value, but at least a heuristic one. On the other hand, it was the same classical gnosiology to allow it when, developing a theory of sensitive knowledge and, at the same time, excluding the practical knowledge of art from the theoretical one of philosophy, it had laid the foundations because *aisthesis* was placed in relation to *techne*, and because, after the synthesis of Plotinus, fine arts could become a vehicle of Platonic ideas.

What wonder, therefore, if the *logos* is once more in comparison, during the eighteenth century, exactly with *aisthesis*? What else could justify judgment if not taste? And in what other form could that express itself if not in the word, in dialectics, in short, in philosophy? Here is the true centre of modern and classic philosophy. And here is the real *impasse* of modern poetry that, from Schiller to Friedrich Schlegel, from Herder to Goethe, will revolve around the question whether it is possible, by means of reflection, to give back to the world the unity and serene unconsciousness from which classical poetry had flown.² If the transcendental investigation of nature had arrived at the need to reassess the role of art, so it is to it that the idealists and romantics must address themselves at this point: what remains to be shown is basically what the true limit of thinking is. Not a pin point if we consider that, since Plato, the only limit of thinking was the truth.

The romantics subordinate epistemology to ontology.³ and this can give reason to Georges Gusdorf, but only to the extent where epistemology goes back to claim a leading role in respect to ontology. Only to the extent that the search for the truth redefines the one for being. The Kantian legacy is clear: there is a fundamental separation between knowledge and reality, what we know is not what is; and yet, precisely for this reason, art can mediate between the world of phenomena and the one of noumena, can play a role that rightly Fichte and the romantics enhance as a creative activity. Kant's thinking is autonomous: it depends solely and exclusively on the faculty of judgment, that is, from our innate ability to express the limits of nature and the freedom of reason at the same time. But what makes

that expression possible, what that expression *is*, is precisely art. So art, not science, defines the full potential of the human subject: at least, according to the way in which the romantics read the Fichtean *Science of Knowledge*. It is no coincidence that it is Friedrich Schlegel to pin that «Streng genommen ist der Begriff eines wissenschaftlichen Gedichts wohl so widersinnig, wie der einer dichterischen Wissenschaft»⁴; and that "streng genommen" would have no special meaning if we did not admit that the romantic concept is developed in relation to the Kantian one, assuming that it is also related to the whole classical tradition. Strictly considered, art is not a technical knowledge that is produced in a finished work, but, given its role as a transcendental mediator, at this point it must rediscover itself as a *science*.⁵ Or, at least, as a condition of science: condition of knowledge, of which it is the principle. But this reversal of the Kantian formulation, whose origin is only the will to overcome the contradictions of criticism, making it the definitive doctrine, does it not qualify as a reversal of Plato? Was not Plato the first to separate poetry from philosophy, the artistic activity from the cognitive one, establishing a boundary between different kinds of knowledge, intended to shape the field of western theoretical speculation? Friedrich Schlegel is well aware; yet his observation:

Die ganze Geschichte der modernen Poesie ist ein fortlaufender Kommentar zu dem kurzen Text der Philosophie: Alle Kunst soll Wissenschaft, und alle Wissenschaft soll Kunst werden; Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein.⁶

But still, what does it mean to say that poetry and philosophy should be merged (*sollen vereinigt sein*)? What does such a union imply and entail? If it is interpreted only in the light of Kantian developments, we should probably conclude that the romantic turning point lies between mysticism and idealism and that the kind of revolution, mentioned several times in Schlegel's fragments, pertains more to the history of ideas than to the one of science. In a way, but still in the Kantian perspective, that is the one in which initially the romantics present themselves, that is not entirely wrong, but it leads to the belief that we can safely set aside the season of early German Romanticism as an experience without any special historical significance. But this is wrong from a *theoretical* point of view, because most of the achievements of twentieth century epistemology, certainly are not due to the pioneering studies of the romantics, but they are partly anticipated: from Popper to Feyerabend, from Wittgenstein to Russell, the conception that has shaped the study of science, or rather, the fundamentals and methods of science, clearly comes from Kant; however, it could not ignore the development of transcendental philosophy for very long. Developments, as shown by the romantics, are far from being illogical and unscientific, since they necessarily converge towards a revision of the presuppositions of thinking, from which no science itself is immune. We have the feeling, in short, that the search made by Novalis on the nature of language, intended as the world of separate meanings, or the one made by Schlegel on the essence of knowledge, is to be re-evaluated and repositioned properly in the history of thinking. Since thinking, from Plato to Kant, was conceived not as the unfolding of a worldview (*Weltanschauung*), but as the result, the product of the research and of the finding of

the truth: with all due respect to Plato, it was not art to be reduced to an object of unconscious production, but rather science. But is this not precisely what Friedrich Schlegel seems to suggest, seeking an artistic principle of organization of science, a mathematical principle, that mingles with the mythological one, that is, with the story of the origins of the world – and of knowing?⁷ That is why «Durch Mythol.[ogie] wird Kunst und Wissenschaft zur π [Poesie] und ϕ [Philosophie]»⁸, and that is why, once again, to establish a “new mythology” (*Neue Mythologie*) means to closely vie, although indirectly, with the Platonic thinking. It means rethinking the relationship between poetry and philosophy, which inevitably leads to changing the system of classical philosophy and the modern one. And if the theoretical structure of these was represented by the Socratic line, Schlegel has no choice but to fold up that line:⁹



The circle, not surprisingly, has no limit, and as the fundamental opposition disappears between the two extremes, reunited on the whole of knowledge, in the same way, we limit again the field of that knowledge. We delimit the field of knowledge, whose history has to be rewritten from the beginning. In Schlegel's concept, and in the classic one, arts and sciences, of which we call into play the relationship, are naturally distinct and opposed, since these conform to poetry, that is to opinion, and the others to philosophy, that is to the truth: but, what Schlegel guesses is that talking again about the role of art (*Kunst*) and science (*Wissenschaft*) leads to question the centrality of the opposition between poetry (*Poesie*) and philosophy (*Philosophie*). This is still a relationship of four members, like the one already identified by Plato, however, Schlegel's proposal actually reduces everything again to the fundamental opposition, with the intent to undermine its legitimacy. A historical and no longer theoretical legitimacy, that in fact the theory, from the early twentieth century, will have to re-evaluate in depth. As to it, after all, is more than deeply connected the legitimacy of the scientific and philosophical thinking, of knowledge as a whole. It should not come as surprise if Schlegel's considerations then appear present, the relevance of romantic reflection is equal only to the one of the Platonic thinking, and perhaps only the need is more relevant, once we have full knowledge, to reconsider not just the object of scientific inquiry, but its subject as well. This means that epistemology must confront itself once more with ontology, not to overcome or to incorporate it in its interior, which would represent a return to the Kantian's or idealistic positions, and not even the opposite, which would presuppose a radical critique of metaphysics, pre-

monitory of a theoretical limitation (hence Heidegger's reference to history), but to find an accommodation that finally has the features of a real breakthrough, of a revolution like the one attempted perhaps too early by the romantics. The field to be taken into account, the field of thinking, is not unlimited, it is rather limited by a principle which claims to escape from it, and to interpret a certain conception of the world, whether historic or idealistic, scientific or pragmatic. Once again we need to deal with our possibilities to know, with the possibility of knowledge: and this time we can say that it is really about making history.

Notes

¹ It is essentially the theory supported by Richard Rorty in his famous *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979. More precisely, Rorty supports that epistemology was born in the modern age as an attempt to make space for philosophy, besieged by the concomitant development of sciences. However, if we assume that the issue of the search for the truth becomes central from Plato, it is perhaps necessary to redesign the field of epistemology and, consequently, rewrite history, taking account of its ancient origins and its modern development.

² Essays such as *On Naïve and Sentimental Poetry* by Schiller or *On the Study of Greek Poetry* by Friedrich Schlegel are, in this regard, exemplary.

³ See G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris, Payot, especially vol. X: *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, 1983.

⁴ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, herausgegeben von H. Eichner, München, Paderborn, Wien, Schöningh, Zürich, Thomas-Verlag, Bd. II: *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, 1967, *Lyceums-Fragmente*, n. 61.

⁵ Consider in this regard the famous Schlegel's prophecy according to which «So wie es das Ziel der W[issen]sch[af]t ist, K[unst] zu werden; so muß auch K[unst] endlich W[issen]sch[af]t werden» (*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, herausgegeben von H. Eichner, München, Paderborn, Wien, Schöningh, Zürich, Thomas-Verlag, Bd. XVI: *Fragmente zur Poesie und Literatur. Erster Teil*, 1981, [V] *Fragmente zur Literatur und Poesie*, n. 92).

⁶ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, herausgegeben von H. Eichner, München, Paderborn, Wien, Schöningh, Zürich, Thomas-Verlag, Bd. II: *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, 1967, *Lyceums-Fragmente*, n. 115.

⁷ Read, for example, the following fragment: «Die Basis aller Wissenschaften und Künste muß eine W[issenschaft] und Kunst seyn – die man der Algéber vergleichen kann», Novalis, *Schriften*, herausgegeben von R. Samuel, H.-J. Mähl, G. Schulz, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, Bd. III: *Das philosophische Werk II*, 1983, *Abteilung IX: das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99*, n. 90.

⁸ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, herausgegeben von H. Eichner, München, Paderborn, Wien, Schöningh, Zürich, Thomas-Verlag, Bd. XVI: *Fragmente zur Poesie und Literatur. Erster Teil*, 1981, [IX] *Fragmente zur Poesie und Literatur. II. und Ideen zu Gedichten (S. 18-95)*, n. 466.

⁹ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, herausgegeben von E. Behler, München, Paderborn, Wien, F. Schöningh, Zürich, Thomas-Verlag, Bd. XVIII: *Philosophische Lehrjahre 1796-1806. Nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828. Erster Teil*, 1962, *Beilagen [VIII]. Zur Philosophie [≈ 1803-1807]*, n. 110.

On Nietzsche's Criticism towards Common Sense Realism in *Human, All Too Human I*, 11

Pietro Gori

Abstract: This paper explores Nietzsche's observations on language in *Human, All Too Human I*, 11; reflects on the anti-realist position that Nietzsche defends in that aphorism; and focuses on the role she plays in his later investigation on Western culture and its anthropology. As will be argued, Nietzsche's criticism towards common sense realism is consistent with some pragmatist epistemologies developed during the late-nineteenth and early-twentieth century. This treat of "timeliness" does not limit Nietzsche's originality on the topic. In fact, the idea that philosophy can contrast the metaphysical commitment of common sense can be seen as the theoretical tool that allows Nietzsche to operate on the development of European culture and society.

Keywords: anti-realism; language; metaphysics; pragmatism

1. Introduction

This paper aims to explore Nietzsche's observations on language in *Human, All Too Human I*, 11, and to reflect on the cultural function Nietzsche attributes to that fundamental human device. Particular attention will be given to the anti-realism that Nietzsche defends in that aphorism, for that position plays an important role in his later investigation on Western culture and its anthropology. The research will therefore not be limited to a thorough investigation of HH I, 11;¹ on the contrary, attention will be given to Nietzsche's dealing with the consequences of men's belief in language in his later writings. As will be shown, according to him, the impact of language on human culture is much deeper and philosophically relevant than what is described in *Human, All Too Human*, and involves Nietzsche's arguments on morality and the degenerative anthropology he elaborates in particular during his late years.

Moreover, Nietzsche's criticism towards common sense realism can be contextualized in the epistemological debate of his time, thus showing particular treats of "timeliness." This is something that needs to be clarified by some preliminary remarks, for in what follows (see section 3) that epistemological debate will be addressed by talking of "pragmatism". In this paper, pragmatism has to be understood in a broad sense, far from the contemporary interpretations and applications that only share some basic principles with the original position developed by Peirce, James and Dewey. The attempt is therefore to go

back to the time when pragmatism is born, and to look at it from a historical point of view. This perspective reveals a more complex – and less analytical – image of that view, and shows important connections between pragmatism and other anti-metaphysical positions grounded in the same roots as its own.

According to the subtitle of James's book from 1907 – *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* – pragmatism can be conceived as a research program that elaborates and develops some features of the late nineteenth-century philosophic and scientific thought, features that this research program shares with other positions which arose in the same period. Common denominator of all these views is an epistemology rooted in evolutionism (especially Darwinian evolutionism) and in some modern developments of Kantianism². If considered from that perspective, pragmatism shows its complexity, and it is possible to evaluate its philosophical value by looking at the "diagnostic moment" that pertains to it and that comes *before* the methodology for evaluating truth to which pragmatism is usually reduced. In other words, pragmatism can be interpreted as a general *strategy for dealing with the meaningless of the traditional notion of truth* revealed by modern science and philosophy, and not just as a method for solving that problem.

The starting point of pragmatism is, according to James, the rejection of the old correspondence theory of truth, that is, of the metaphysical conception of truth that follows from the ordinary worldview and which is implied in the language man daily uses – the same position that Nietzsche criticizes in *Human, All Too Human* and other writings³. One fundamental aim of pragmatism is therefore to criticise the "naïf realism" of common sense by means of philosophical and scientific thought. This aim does not pertain only to James's investigation; rather, it can be found in other studies in epistemology carried on during the late nineteenth century, and in particular in the works of Ernst Mach and Hans Vaihinger⁴. Both these authors, without having been influenced by James (or other pragmatists), reflect on the realism of the common sense, and contrast that view with an anti-metaphysical conception of ideas and truths that stresses their purely relative role of human devices⁵. This attitude toward the common sense worldview can in fact be considered the point on which James's, Mach's and Vaihinger's positions intersect, and therefore the very root of their being "pragmatist" epistemologies. As will be argued, Nietzsche can also be included in that list, for his anti-realist critique of language is in agreement with the above men-

tioned views. Moreover, that critique becomes in Nietzsche a *cultural strategy*. Indeed, the idea that the philosophical thought can criticize the metaphysical commitment of common sense is one of Nietzsche's fundamental *theoretical tool* that will allow him to operate on the development of European culture and society – and, consequently, on the human type they generate.

2. Language and culture

The eleventh paragraph of the first book of *Human, All Too Human* plays an important role in Nietzsche's writing, for in that text one finds stated for the first time the idea that "mankind set up in language a separate [*eigene*] world beside the other [*andere*] world" – an idea that, as known, Nietzsche will be particularly concerned with during his late period, when he talks about the distinction between "true" and "apparent" world. Moreover, in HH I, 11, Nietzsche argues that "the significance of language for the evolution of culture [*Cultur*] lies" in the creation of this dualism, since that makes it possible for mankind to "make itself master of" the world. In this paper, attention will be paid to the anti-realism that Nietzsche defends in that paragraph, that is, to his criticism towards the common sense view according to which our language is a *truthful* description of reality⁶. As Nietzsche puts it,

to the extent that man has for long ages believed in the concepts and names of things as in *aeternae veritates* he has appropriated to himself that pride by which he raised himself above the animal: he really thought that in language he possessed knowledge of the world. The sculptor of language was not so modest as to believe that he was only giving things designations, he conceived rather that with words he was expressing supreme knowledge of things; language is, in fact, the first stage of the occupation with science. Here, too, it is the *belief that the truth has been found* out of which the mightiest sources of energy have flowed. A great deal later – only now – it dawns on men that in their belief in language they have propagated a tremendous error. (HH I, 11)

In this excerpt, Nietzsche contrasts the idea that "in language [man] possesses knowledge of the world" with an anti-realist and nominalist view. That idea is quite useful, according to Nietzsche, for it played a fundamental role in the development of the human species by letting mankind raise itself above the animal. However, usefulness is not truthfulness, and the mere belief in something does not give to that something actuality. Therefore, one should be "modest", and admit that concepts and names are only designations of things and that with words one does not "express supreme knowledge of things".

This observation allows us to reflect on the cultural significance that Nietzsche attributes to language, which is in fact twofold. At the beginning of the above quoted passage, Nietzsche stresses a *positive* cultural significance of language, that is, its having made the world manageable for mankind, thus helping the preservation of the human species. But if one reads HH I, 11 in the light of Nietzsche's later writing, it is possible to argue that language also has a *negative* cultural significance for the human being. Indeed, the belief in the dichotomy between a "true" and an "apparent" world generates a *degenerative*

anthropology. In Nietzsche's view, the declining type of life he talks about after 1885, and the culture that type of life represents, are actually grounded on the "error" according to which one mistakes names for reality of things⁷. It is worth noting that, in the same paragraph from *Human, All Too Human*, Nietzsche suggests that modern times are ready for a "new beginning". As he argues – with all likelihood inspired by some post-Kantian thinkers – at his time it finally "dawn[ed] on men that in their belief in language they have propagated a tremendous error" and, therefore, philosophy can reveal the fundamental mistake of common sense realism⁸. On that basis, it is possible to stress the importance of Nietzsche's anti-realism for the development of human culture and society. That position is in fact the device that can be adopted in order to educate mankind to a new worldview, thus opening the way for the development of an anti-metaphysical culture.

If one looks at Nietzsche's concerning with realism and nominalism throughout his writing, it is possible to see that these topics actually lead to the problem of culture. The anti-realistic attitude that Nietzsche defends in HH I, 11 is reiterated a few years later, in *The Gay Science*. In the opening sections of the second book of that work, Nietzsche argues against the "realists" who "insinuate that the world really is the way it appears" to them: "That mountain over there! That cloud over there! What is 'real' about that? Subtract just once the phantasm and the whole human *contribution* from it, you sober ones! Yes, if you could do *that!* (...) There is no 'reality' for us – and not for you either, you sober ones" (GS 57). Then, in the following paragraph, Nietzsche defends a sort of axiological nominalism by stating that, especially when we talk of value judgements, "*what things are called* is unspeakably more important than what they are" (GS 58). As he did in *Human, All Too Human*, Nietzsche is concerned with the role that words – which, according to him, are mere human designations – play in ordinary thought, and tries to shake the traditional belief in their value as truthful representation of the world.

That view is developed in *Beyond Good and Evil* 268, where Nietzsche states that "words are acoustic signs for concepts; concepts, though, are more or less determinate pictorial signs for sensations that occur together and recur frequently, for groups of sensations". This idea comes from the book of the post-Kantian thinker Gustav Teichmüller, *Die Wirkliche und die Scheinbare Welt* (1882), that Nietzsche read after 1883 and that strongly influenced his late thought⁹. What is worth noting, for the aims of the present paper, is that the main topic of BGE 268 is culture and communication. Nietzsche's dealing with the mere symbolic value of words is thus aimed at showing that in our language we do not have a truthful knowledge of things. On the contrary, the language we speak is only a translation and interpretation of reality, and we can properly understand each other only if we share a complex background, the several features of which shape the words we use. Moreover, in BGE 268 Nietzsche anticipates some observations that he later publishes in *The Gay Science* 354. As known, this paragraph is devoted to the role of consciousness for the sake of communication, and Nietzsche argues that "the word of which we can become conscious is merely a surface- and sign-world" and

that “all becoming conscious involves a vast and thorough corruption, falsification, superficialization, and generalization”. Moreover, in GS 354 Nietzsche stresses that the world-image our consciousness draws is shaped by the perspective of the *human-herd*, a topic that involves questions related to Christian morality and, therefore, European culture¹⁰.

The final step of this very brief and partial exposition is Nietzsche's *Twilight of the Idols*. In the third section of that text, “Reason” in *Philosophy* – a section where Nietzsche develops several ideas already published in *Human, All Too Human*, I – one reads:

These days we see ourselves mired in error, drawn *necessarily* into error, precisely to the extent that the prejudice of reason forces us to make *use* of unity, identity, permanence, substance, cause, objectification, being; we have checked this through rigorously and are sure that this is where the error lies. This is no different than the movement of the sun, where our eye is a constant advocate for error, here it is *language*. Language began at a time when psychology was in its most rudimentary form: we enter in a crudely fetishistic mindset when we call into consciousness the basic presuppositions of the metaphysics of language – in the vernacular: the presuppositions of *reason*. (GD, “Reason” 5)

In this passage, Nietzsche develops what he first argued in HH I, 11. His fundamental idea is that our language is the very source of the common sense realism we traditionally adopt, that is, a worldview that believes in the existence of substances, identical things, and other “presuppositions with which nothing in the real world corresponds” (HH I, 11). Insofar as they outline a metaphysical world and force us to believe that this world is the “true” one, the prejudices of reason are at the origin of the anthropological degeneration of the human being that in *Twilight of the Idols* Nietzsche particularly deals with (in that text he calls it *décadence*). Thus, in this book from 1888 one finds the final development of a reflection started in 1878, and Nietzsche shows to his readers the effects of language on the human being. As above argued, language has an important – but *negative* – cultural significance, for the (theoretical) division of the world in two separate realms it presupposes deeply impacts on our society and on the individual himself, finally producing a declined type of man¹¹. Nietzsche's *Twilight of the Idols* is explicitly aimed at contrasting that consequence, by means of a critique of the value of the “eternal idols” – which are in fact the old truths traditionally adopted (see EH, *Twilight of the Idols* 1).

3. Scientific thought and common sense realism

The reflection on the metaphysical implications of language and the importance of a philosophical critique of common sense characterizes the early pragmatist epistemology. In a paper from one of the founders of the *Metaphysical Club*, Chauncey Wright, it is possible to find some interesting remarks on language, which sound quite similar to those published by Nietzsche in *Human, All Too Human*:

The languages employed by philosophers are themselves lessons in ontology, and have, in their grammatical structures, implied conceptions and beliefs common to the philosopher and to the barbarian inventors of language, as well as other implications which he takes pains to avoid. How much besides he ought to avoid, in the correction of conceptions erroneously taken from the forms of language, is a question always important to be considered in metaphysical inquiries. (Wright, 1873: 280)

Wright's paper has been published in 1873, and with all likelihood Nietzsche did not read it. Nevertheless, it shows us that, when Nietzsche developed his early philosophical investigations (the unpublished writing *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*, which deals with the metaphorical value of language, is dated 1873), other thinkers were concerned with the metaphysical implications of our language. Moreover, as Wright's paper suggests, the question these thinkers were facing was how to deal with that ontology, that is, which should be the role of philosophy in the “correction of conceptions erroneously taken from the forms of language” and that constitute the content of the ordinary worldview?

This question has been addressed by William James in one of the lectures collected in his *Pragmatism* (1907) and titled *Pragmatism and Common Sense*. The starting point of James is an evolutionary conception of knowledge which can be compared with that defended by Nietzsche (e.g. in GS 110). According to James,

our fundamental ways of thinking about things are discoveries of exceedingly remote ancestors, which have been able to preserve themselves throughout the experience of all subsequent time. They form one great stage of equilibrium in the human mind's development, the stage of common sense. (James, 1907: 170)

According to James, common sense makes use of certain intellectual forms or categories of reason, such as “things”, “kinds”, “bodies”, “causal influence”, etc., which are purely logical concepts that proved their usefulness in the history of our species, but whose actual reality cannot be demonstrated¹². According to him, “common sense appears as a perfectly definite stage in our understanding of things, a stage that satisfies in an extraordinarily successful way the purposes for which we think”, and “suffices for all the necessary practical ends of life” (James, 1907: pp. 181-182). Given this practical usefulness, the ordinary worldview cannot be rejected, but it would be necessary to reflect on the metaphysical commitment it involves. What interests James is actually to stress the nature and origin of the notions we daily use, for modern science, at her stage of development, cannot accept the old conception of knowledge (and truth) anymore.

In dealing with the character of concepts, James reveals his other main reference, that is, the German school of Post- and Neo-Kantian thinkers: “All our conceptions – argues James – are what the Germans call *Denkmittel*, means by which we handle facts by thinking them” (James, 1907: pp. 171-172). Moreover, he states that

in practice, the common-sense *Denkmittel* are uniformly victorious. Everyone, however instructed, still thinks of a “thing” in the common-sense way, as a permanent unit-subject that “sup-

ports” its attributes interchangeably. No one stably or sincerely uses the more critical notion, of a group of sense-qualities united by a law. (James, 1907: pp. 180-181)

This excerpt reminds what Nietzsche states in *Beyond Good and Evil* 268, when he talks of words as “acoustic signs for concepts”, and of concepts as “signs (...) for groups of sensations”. Modern epistemology actually reflected on the nature of our knowledge, and stressed the purely logical value of words and concepts. Both of them, indeed, are a secondary product of our intellect, which provide man with means for finding his way in the world. The problem at stake, here, is not only epistemological, but also *ontological*. In dealing with the relationship between ordinary and critical thinking, two different – and apparently contrasting – metaphysical conceptions are indeed taken into account. As one reads in the above quoted passage, James is well aware of the impossibility of getting rid of the language traditionally adopted, but he also thinks that the metaphysics implied in that language should be rejected. In James’s view, a critical approach can help superseding “the *naïf* conception of things (...), and a thing’s name [can be] interpreted as denoting only the law or *Regel der Verbindung* by which certain of our sensations habitually succeed or coexist”. Thus, concludes James, “science and critical philosophy burst the bounds of common sense. With science *naïf* realism ceases” (James, 1907: pp. 185-186).

James’s observations on that topic – in particular, his talking of concepts as names for “groups of sense-qualities” and his idea that science can correct the realism defended by the common sense – have been inspired by the work of the Austrian physicist Ernst Mach. At the end of the first chapter of *The Analysis of Sensations* (1900²) – a book that James carefully read¹³ – Mach argues:

The philosophical point of view of the average man – if that term may be applied to his naïve realism – has a claim to the highest consideration. It has arisen in the process of immeasurable time without the intentional assistance of man. It is a product of nature, and is preserved by nature. (...) The fact is, every thinker, every philosopher, the moment he is forced to abandon his one-sided intellectual occupation by practical necessity, immediately returns to the general point of view of mankind. (...) Nor is the purpose of these “introductory remarks” to discredit the standpoint of the plain man. The task which we have set ourselves is simply to show why and for what purpose we hold that standpoint during most of our lives, and why and for what purpose we are provisionally obliged to abandon it. No point of view has absolute, permanent validity. Each has importance only for some given end. (Mach, 1914: p. 37)

These observations come at the end of some introductory *antimetaphysical* remarks aimed at showing the merely theoretical character of the distinction between the realms of the physical and the psychological. According to Mach’s neutral-monist view, reality is constituted by “elements” that we first perceive and therefore group in relatively permanent complexes. It is only at this stage that we *interpret* these complexes of elements *as* either physical or psychological events, depending on the functional relation they are part of, and on our research interests in that particular moment¹⁴. Moreover, Mach stresses the purely fictional value of substance-concepts such as “ego”

or “body”: both of them are only mental constructs, thought symbols elaborated for practical purposes¹⁵. In the same way as James, Mach therefore contrasts the common sense – *naïf* – metaphysical realism, which pretends that ego, body, and things actually exist, with a scientific and critical standpoint. Nevertheless, Mach also recognizes the practical value of the point of view of the average man – a point of view which proved its importance for the preservation of the species – and admits that, for daily use, that perspective cannot be abandoned. The question is, thus, to what extent scientific thought can correct the common sense view.

Mach dealt with that question some years later, in *Knowledge and Error* (1905). In that book, Mach argues that everyone accepts “as a gift of nature and culture [*Kultur*]” a worldview that is intrinsically metaphysical, insofar as she believes in bodies and souls as substance entities. That is the starting point of any world-description; “no thinker can do more than start from this view, extend and correct it, use his forebears’ experience and avoid their mistakes as best he may, in short: carefully to tread the same path again on his own” (Mach, 1976: p. 4). In Mach’s view, the history of civilization and culture is the history of the relationship between ordinary and scientific thought (the latter including both philosophy and specialist research)¹⁶. Ordinary thought, “at least in its beginnings, serves practical ends, and first of all the satisfaction of bodily needs; it “does not serve pure knowledge, and therefore suffers from various defects that at first survive in scientific thought, which is derived from it. Science only very gradually shakes itself free from these flaws”; finally, “any glance at the past will show that progress in scientific thought consists in constant correction of ordinary thought” (Mach, 1976: p. 2).

The correction Mach talks about is in fact a critical view of the realism defended by common sense. Scientific thought actually provides a more accurate world-description which gradually gets rid of all the metaphysical notions inherited from the past conceptions. What is worth noting, for the aim of the present paper, is that Mach focuses on the same features of the ordinary worldview Nietzsche stresses in HH I, 11. According to Mach, indeed, scientific thought can particularly shed light on the artificial contraposition between illusion (*Schein*) and reality (*Wahrheit*): it is only the “confusion between findings under the most various conditions with findings under very definite and specific conditions” that “in ordinary thought leads to the opposition between illusion and reality, between appearance and object. (...) Once this opposition has emerged, it tends to invade philosophy as well, and is not easily dislodged” (Mach, 1976: p. 7. See also Mach, 1914: pp. 10 ff.). The problem Mach faces is therefore the same that interested Nietzsche from his early stage of thought. Our language and the culture it represents generate a metaphysical word description, according to which one can distinguish between appearances and things-in-themselves, as if they pertain to two different and separated realms. Actually, that distinction is only an illusory product of our view of the world, which is physiologically limited by our cognitive and perceiving apparatus. Furthermore, in Mach’s view, all the substance concepts that ordinary thought pretend to be isolated objects, such as things, bodies and ego, have to be seen only

as mere names for groups of elements. As a critical investigation shows us, indeed, "they are only fictions for a preliminary enquiry, in which we consider strong and obvious links but neglect weaker and less noticeable ones" (Mach, 1976: p. 9).

This fictionalist view of ego, bodies and things is another link to Nietzsche's investigation. In *Twilight of the Idols*, and more precisely in the sections "Reason" in *Philosophy 5* and *The Four Great Errors 6*, Nietzsche criticizes the traditional belief in the I as both causal agent and substance concept¹⁷. Moreover, the topic of *fictions* is quite useful to introduce the last author that will be considered in this section, and whose approach to epistemology has something in common with pragmatism. The main work of Hans Vaihinger, *The Philosophy of "As if"* (1911) is an in-depth and exhaustive investigation of the concept of "fiction", the basis of which Vaihinger programmatically aimed to lay out, as the subtitle of his main work suggests: "A system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind"¹⁸. As summarized by Klaus Ceynowa (1993: p. 9), "*The Philosophy of 'As if'*" supports the thesis that we must not see scientific theories as representing outer reality, but only as instruments to manage it". This thesis is particularly "grounded on the idea that the human intellect has a fundamental practical function", since it creates a manageable world-image that helps human self-preservation. Vaihinger explicitly states that "knowledge is a secondary purpose, (...) the primary aim [of logical thinking] being the practical attainment of communication and action" (Vaihinger, 1925: p. 170). This is better argued in the opening page of the first part of *The Philosophy of 'As if'*, where Vaihinger presents the basic principles of his view:

The object of the world of ideas as a whole is not the portrayal of reality – this would be an utterly impossible task – but rather to provide us with an instrument for finding our way about more easily in this world. Subjective processes of thought (...) represent the highest and ultimate result of organic development, and the world of ideas is the fine flower of the whole cosmic process; but for that very reason it is not a copy of it in the ordinary sense. (Vaihinger, 1925: p. 15)

It is easy to see that Vaihinger's fictionalism is first contrasted with a correspondence theory of truth, that is, the idea that our knowledge is a copy of outer reality. In his (evolutionary) view, human knowledge is only the final product of a biological development and its value is merely instrumental. Moreover, Vaihinger holds that our mind is "assimilative and constructive", and that "logical thought is an active appropriation of the outer world, a useful organic elaboration of the material sensation" (Vaihinger, 1925: p. 1)¹⁹. Thus, according to him, the "psyche" (to be understood not as a substance, but rather as "the organic whole of all so-called 'mental' actions and reactions") is an organic formative force, which independently changes what has been appropriated (Vaihinger, 1925: p. 2). Finally, Vaihinger considers scientific thought as a function of the psyche and calls "fictions" the products of its activity: "The fictive activity of the mind is an expression of the fundamental psychical forces; fictions are mental structures" (Vaihinger, 1925: p. 12).

This view is strongly influenced by Friedrich Lange's *History of Materialism*²⁰. In that book, Vaihinger found an exposition of the most important topics debated by German neo-Kantian thinkers and scientists during the second half of the nineteenth century. In particular, Lange made reference to the studies of the German physiologist Johannes Müller and focused on the epistemological value of sense organs²¹. As for Lange, "pure" knowledge is not possible; anything we know is first moulded by our sense organs, and therefore by our intellect and its logical structure. This is coherent with the development of Kant's epistemology that Lange aimed to provide and whose radicalization led to Vaihinger's philosophical position²². In Vaihinger's view, his own fictionalism – that is, the idea that "psychical constructs (...) are only fictions, i.e. conceptual and ideational aids", and "not hypotheses relating to the nature of reality" – is in fact a "critical standpoint" (Vaihinger, 1925: p. 177).

This brief outline of the content of Vaihinger's book already shows the several similarities between his view and those of James, Mach – and Nietzsche. Vaihinger reacts to the same outcomes of modern epistemology that James and Mach have in mind when they develop their own epistemological views. The relativization of the value of human knowledge requires a new conception of truth and ideas, a conception that can give them the meaning they lost. Vaihinger, in agreement with other pragmatist thinkers, stresses the practical usefulness of concepts, but at the same times insists on their metaphysical lack of content. Theories, ideas, etc., are, in his view, only conceptual constructs that played a fundamental role in the development of the species, but whose value must be restricted to their operational fruitfulness. This idea can of course be compared with Nietzsche's view. The latter, indeed, also claims that the categories of reason have only a pure logical value, and stresses the role of these categories as tools for the preservation of the species. Moreover, similarities with Nietzsche's view can be found with regards to Vaihinger's idea that primary aim of the logical activity is communication. In dealing with that topic, Vaihinger talks of sensation-complexes that can only be managed – and, therefore, communicated – if they are expressed in words, and argues that a common *error* is to regard "such logical instruments as ends in themselves and in ascribing to them an independent value for knowledge" (Vaihinger, 1925: pp. 168 and 170). This discourse is quite similar to the observations that one finds in *Beyond Good and Evil* 268, and the anti-metaphysical conception that Vaihinger defends can be compared to what Nietzsche states in *Human, All Too Human* I, 11²³. In general, all the above considered authors agree in looking at philosophical and scientific thought as an instrument to shed light on the ordinary worldview and contrast the realism that view upholds with a critical standpoint that can help developing a new anti-metaphysical culture.

4. Nietzsche's timeliness

From what above stated, it can be argued that the observations on language that Nietzsche publishes in 1878 are in agreement with the epistemologies developed by some

authors that, in a broad sense, can be called “pragmatists”. At the core of Nietzsche’s original philosophical position one actually finds ideas debated during the late nineteenth century, and that apparently inspired Nietzsche²⁴. Thus, it is possible to say that, in dealing with language and the metaphysical worldview of the average man, Nietzsche is a proper *timely* thinker.

Other passages from the first book of *Human, All Too Human* show that compliance. In HH I, 16, for example, Nietzsche defends an evolutionary conception of knowledge, and argues: “That which we now call the world is the outcome of a host of errors and fantasies which we have gradually arisen and grown entwined with one another in the course of the overall evolution of the organic being, and are now inherited by us as the accumulated treasure of the entire past”. This sentence sounds quite similar to some above quoted passages from James, Mach, and particularly – because of the reference to the inherited “errors” – Vaihinger. Nietzsche repeats that view a few pages later, in HH I, 18, where he claims that “only knowledge educated in the highest scientificity contradicts (...) the belief that there are *identical things*”, an idea inherited “from the period of the lower organisms”. Furthermore, in that same paragraph, Nietzsche defines metaphysics as “the science that treats of the fundamental errors of mankind – but does so as though they were fundamental truths”. These observations have a pure pragmatist taste. In criticizing the character of human knowledge, that, according to the evolutionary view, cannot be considered as corresponding to reality, Nietzsche agrees with one important principle of Jamesian epistemology. Moreover, the idea that ordinary thought upholds a metaphysical conception that pretends our intellectual “errors” to be actual “truths”, leads to a problematization of the *value* of truth and to the question of her actual *meaning* – which is the very ground of the investigation of all pragmatist thinkers and can be found also at the core of Nietzsche’s mature thought²⁵.

As final remark on Nietzsche’s early concerning with metaphysics, two other paragraphs from *Human, All Too Human* must be taken into account. HH I, 9 and 21, indeed, reveal an agnostic attitude to that topic that can be compared with James’s famous idea that pragmatism is not interested in the sterile and interminable disputes of the old philosophical schools, and rather aims at finding a method for evaluating ideas and theories that looks at the practical plane²⁶. In the first of these paragraphs, Nietzsche considers the absolute possibility of the existence of a metaphysical world. That possibility, argues Nietzsche, “is hardly to be disputed. We behold all things through the human head and cannot cut off this head; while the question nonetheless remains what of the world would still be there if no one had cut it off” (HH I, 9). Nietzsche’s point of view on this topic is – exactly as James’s and his friend Ferdinand Schiller’s – quite a *humanist* perspective²⁷: we are confined into our body and can only access to external reality through our perceptive and cognitive apparatus. The world we know is the world our sense organs and intellect create, by selecting, interpreting and falsifying the external data. What can interest us, therefore, is only what we find within these boundaries, while everything lying beyond them is not our concern. Thus, Nietzsche argues that “even if the existence of such

a [metaphysical] world were never so well demonstrated, it is certain that knowledge of it would be the most useless of all knowledge: more useless even than knowledge of the chemical composition of water must be to the sailor in danger of shipwreck” (HH I, 9).

Nietzsche deals with that problem in HH I, 21, and reflects in particular on the consequences of a sceptical point of departure for culture and society, a point of view that rejects the very idea of the existence of the “separate world” that “mankind set up in language” (HH I, 11). “If there were no other, metaphysical world and all explanations of the only world known to us drawn from metaphysics were useless to us – asks Nietzsche – in what light would we then regard man and things?” (HH I, 21). Then, he continues:

The historical probability is that one day mankind will very possibly become in general and on the whole *sceptical* in this matter; thus the question becomes: what shape will human society then assume under the influence of such an attitude of mind? Perhaps the *scientific demonstration* of the existence of any kind of metaphysical world is already so *difficult* that mankind will never again be free of a mistrust of it. And if one has a mistrust of metaphysics the results are by and large the same as if it had been directly refuted and one no longer had the *right* to believe in it. (HH I, 21)

This excerpts clearly shows the cultural value that Nietzsche attributed to his own work. According to him, a critical attitude towards common sense realism and the metaphysics set up in language can actually get us rid of that illusory realm, thus providing a new attitude of mind to our society. Nietzsche’s philosophy is precisely aimed at that goal and, as above argued, in modern epistemology he found the theoretical tools that can shake the metaphysical world from its basis and lead European culture to a new stage.

References

- E. Banks (2003), *Ernst Mach’s World Elements. A Study in Natural Philosophy*, Dodrecht: Kluwer.
- C. Bouriau (2009), “Vaihinger and Poincaré: An Original Pragmatism?”, in M. Heidelberger and G. Schiemann (eds.), *The Significance of the Hypothetical in the Natural Sciences*, Berlin: de Gruyter, pp. 221-250.
- K. Ceynowa (1993), *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers “Philosophie des ‘Als Ob’”*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- M. Ferrari (2010), “Well, and Pragmatism?”, in F. Stadler (ed.), *The Present Situation in the Philosophy of Science*, Dodrecht: Springer, pp. 75-85.
- S. Franzese (2006), *Darwinismo e pragmatismo e altri studi su William James*, Milano: Mimesis.
- P. Gori (2016), *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milano: Mimesis.
- P. Gori (2015), “Psychology Without a Soul, Philosophy Without an I. Nietzsche and 19th Century Psychophysics (Fechner, Lange, Mach)”, in J. Constâncio *et alia* (eds.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 166-195.
- P. Gori (2009), “The Usefulness of Substances. Knowledge, Metaphysics and Science in Nietzsche and Mach”, *Nietzsche-Studien* 38, pp. 111-144.
- M. Heidelberger (2014), “Hans Vaihinger und Friedrich Albert Lange. Mit einer Ausblick auf Ludwig Wittgenstein”, in M. Neuber (ed.), *Fiktion und Fiktionalismus: Beiträge zu Hans Vaihingers “Philosophie des ‘Als Ob’”*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 43-63.
- H. Heit and L. Heller, eds. (2014), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin/Boston: de Gruyter..

- G. Holton (1992), "Ernst Mach and the Fortunes of Positivism in America", *Isis* 83/1, pp. 27-60.
- W. James (1907), *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, London: Longmans, Green & c.
- W. James (1909), *The Meaning of Truth. A Sequel to "Pragmatism"*, London: Longmans, Green & c.
- L. Lupò (2006), *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa: ETS.
- F. Nietzsche (2006), *On the Genealogy of Morality*, eng. trans. Cambridge: Cambridge University Press.
- F. Nietzsche (2005), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, eng. trans. Cambridge: Cambridge University Press.
- F. Nietzsche (2001), *The Gay Science*, eng. trans., Cambridge: Cambridge University Press.
- F. Nietzsche (1996), *Human, All Too Human*, eng. trans. Cambridge: Cambridge University Press.
- E. Mach (1976), *Knowledge and Error*, eng. trans. Dordrecht/Boston: Reidel.
- E. Mach (1914), *The Analysis of Sensations and the Relation of the Physical to the Psychological*, eng. trans. Chicago: Open Court.
- M.G. Murphey (1968), "Kant's Children. The Cambridge Pragmatists", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 4/1, pp. 3-33.
- M. Neuber (2014), "Einleitung: Die Welt im Modus des Als Ob – Hans Vaihinger und die philosophische Tradition", in M. Neuber (ed.), *Fiktion und Fiktionalismus: Beiträge zu Hans Vaihingers "Philosophie des 'Als Ob'"*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 9-18.
- M. Riccardi (2014), "Nietzsche und die Erkenntnistheorie und Metaphysik", in H. Heit and L. Heller (eds.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 242-264.
- J. Ryan (1989), "American Pragmatism, Viennese Psychology", *Raritan* 8, pp. 45-55.
- F. Schiller (1912), *Humanism*, London: Macmillan & C.
- G. Stack (1981), "Nietzsche and the Correspondence Theory of Truth", *Dialogos* 38, pp. 93-117.
- G. Stack (1982), "Nietzsche's Influence on Pragmatic Humanism", *Journal of the History of Philosophy*, 20/4 pp. 221-241.
- H. Vaihinger (1925), *The Philosophy of "As if"*, eng. trans. London: Harcourt, Brace & C.
- P.P. Wiener (1944), *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Cambridge: Harvard University Press.
- C. Wright (1873), "Evolution of Self-Consciousness", *The North American Review*, Vol. 116, No. 239, pp. 245-310.

Notes

¹ Nietzsche's works are cited by abbreviation, chapter (when applicable) and section number. The abbreviations used are the following: HH (*Human, All Too Human*), GS (*The Gay Science*), BGE (*Beyond Good and Evil*), GM (*On the Genealogy of Morality*), TI (*Twilight of the Idols*), EH (*Ecce Homo*). The translations used are from the Cambridge Edition of Nietzsche's works (see final references).

² The study of Philip P. Wiener (1944) is still a good introduction to the relationship between pragmatism and evolutionism. On this, see also Franzese (2006). On the less studied connection between pragmatism and (Neo-)Kantianism, see Murphey (1968) and Ferrari (2010).

³ See on this James (1907: chapters 5 to 7).

⁴ Both these authors have actually been called pragmatists in some sense and for different reasons. On this, see Holton (1992) and Bourriau (2009).

⁵ On this, see what James states in *The Meaning of Truth. A Sequel to "Pragmatism"* (1909: 58).

⁶ On this, see also Stack (1981: pp. 95 and 98).

⁷ The topic of "errors" in Nietzsche has a strong evolutionary meaning. See on this e.g. HH I, 16; GS 110 and 111.

⁸ As known, during the 1870s Nietzsche has been particularly influenced by F. Lange's *Geschichte des Materialismus* (Iserlohn, Baedeker, 1875²), K. Fischer's *Geschichte der neuern Philosophie* (6 vols., Stuttgart-Mannheim-Heidelberg, 1854-77), and A. Spir's *Denken und Wirklichkeit* (Leipzig, J. G. Findel, 1877).

⁹ See on this Riccardi (2014: 252-253).

¹⁰ On this, see Gori (2016: chapter 3). On the relationship between BGE 268 and GS 354, see Lupò (2006: pp.196 ff.) and Gori (2016: pp. 119 ff.).

¹¹ It is worth noting that the whole section TI, "Reason" is influenced by Teichmüller's book. Nietzsche's arguing that our ordinary metaphysical

commitment follows from our "faith in grammar" and of course his talking of a "true" and an "apparent" world, are particular evidences of that influence.

¹² Nietzsche also stresses this point in HH I, 11 and GS 110.

¹³ On this, see Ryan (1989: pp. 45-55), and Holton (1992: pp. 35-36). Nietzsche bought the first edition of Mach's book (*Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886), which is still in his private library. On the relationship between Nietzsche and Mach, see e.g. Gori (2009).

¹⁴ See e.g. Mach (1914: p. 16). On Ernst Mach's elements and his neutral monism, see Banks (2003).

¹⁵ On Mach's conception of the ego and a possible comparison with Nietzsche's view of that topic, see Gori (2015).

¹⁶ On the relationship between philosophical and scientific thought, see Mach (1976: pp. 2 ff.).

¹⁷ On this, see Gori (2015).

¹⁸ See Neuber (1914: p. 9).

¹⁹ Michael Heidelberger (2014: p. 53) directly compared Vaihinger's view of human thought as a "biological function" with Ernst Mach's epistemology.

²⁰ As Vaihinger states (1925: p. XXXV), in Lange he found "a master, a guide, an ideal teacher". Vaihinger particularly devotes to Lange's "Standpoint of the Ideal" one section of the third part (*Historical Confirmations*) of his *The Philosophy of "As-if."* On Lange's influence on Vaihinger see Ceynowa (1993: chapter 3) and Heidelberger (2014).

²¹ See Ceynowa (1993: pp. 134 f.).

²² See Heidelberger (2014: pp. 51 ff.) and Vaihinger (1925: p. XXXVI).

²³ It is worth noting that Vaihinger mentioned Nietzsche among the "historical confirmations" of his own philosophical perspective. In the final section of his book (1925: p. 341), Vaihinger particularly stressed that Nietzsche recognized "that life and science are not possible without imaginary or false conceptions" and "that false ideas must be employed both in science and life by intellectually mature people and with the full realization of their falsity". Finally, he argued that "it was Lange, in all likelihood, who in this case served as his guide". Furthermore (1925: p. 341-342), Vaihinger states that "Nietzsche, like Lange, emphasizes the great significance of "appearances" in all the various field of science and life", and then claims that "this Kantian or, if you will, neo-Kantian origin of Nietzsche's doctrine has hitherto been completely ignored".

²⁴ Of course, Nietzsche cannot have been directly inspired by James or Vaihinger, and there are also evidences of the fact that he knew Mach very late. What can be stated, however, is that Nietzsche reacted to the same cultural framework that James, Mach and Vaihinger made reference to, and that led these authors to develop comparable views on some particular issues. On the influence of the nineteenth-century scientific framework on Nietzsche, see e.g. Heit/Heller (2014).

²⁵ See in particular GM III, 24 and 27, and Gori (2016)

²⁶ See e.g. James (1907: chapter 2).

²⁷ See on this Schiller (1912) and Stack (1982).

George Orwell e il problema dell'onnipotenza divina. La modificabilità del passato in *1984*

Andrea Possamai

Abstract: In George Orwell's *1984* God is identified with power. The aim of this paper is understanding why there is this identification in one of Orwell's most famous books. The reason probably can be found in the concept of power underlying Orwell's work: the object of power is power; it is an end and, if so, the search for power result in search for omnipotence. The Big Brother indeed tries to own the attributes of: omnipotence, infallibility and immortality and, in order to do this, it changes continuously the past, but these relations between the search for power and its consequences are really one of the most important themes of medieval philosophy. Therefore, the comparison with some medieval philosophers will help understand Orwell's thinking, its ground and purpose. God is power because in *1984* who holds power is like God.

Keywords: omnipotence, changing the past, theology, power, Orwell, medieval philosophy, 1984.

1. Introduzione

Sembra strano che si proponga il confronto tra la famosa opera orwelliana *1984* e la questione medievale dell'onnipotenza divina. Certamente il capolavoro di George Orwell è stato fatto oggetto negli ultimi decenni di moltissimi studi anche da parte di specialisti di discipline assai diverse¹, tuttavia spingersi fino al Medioevo per instaurare un rapporto con questo romanzo novecentesco potrebbe apparire eccessivo. Mostriamo quindi le ragioni che ci hanno spinto a questo accostamento e lo scopo che si propone questo articolo.

La domanda a cui proveremo a rispondere è questa: Perché in *1984* Dio viene identificato con il potere?

I passaggi che condurranno alla risposta possono essere così sintetizzati:

1. L'obiettivo ultimo dell'azione del Partito in *1984* è la ricerca fine a se stessa del potere.
2. Il Partito tramite questa ricerca si arroga gli attributi di onnipotenza, infallibilità, immortalità/eternità.
3. Il potere assoluto che si vuole raggiungere viene identificato con Dio.
4. Gli attributi che crede di possedere il Partito e i modi con cui difende questa pretesa sono molto simili a quelli che emergono nelle dispute medievali intorno all'onnipotenza divina.

5. L'identificazione tra Dio e il potere è una conseguenza del modo in cui la cultura occidentale, forte della speculazione filosofica e teologica medievale sull'onnipotenza divina, ha concepito il problema di un potere assoluto.

A completamento di quanto detto, vogliamo aggiungere che all'interno del percorso che svolgeranno queste argomentazioni rivestirà un ruolo fondamentale il tema della modificabilità del passato. Mostriamo come la presunta capacità del Partito di modificare il passato sia la base su cui poggia la fiducia dei suoi membri negli attributi "divini" che il Partito si arroga. Ci permettiamo di sottolineare questo aspetto perché sono molti i testi, anche attuali, che come dicevamo prima si sono occupati di quest'opera e tra questi una parte si sofferma sull'importanza che riveste in *1984* la modificabilità del passato; tuttavia non vi è praticamente nulla che si concentri ad esaminare la relazione che intercorre tra questa mutabilità e le prerogative da Dio-potere a cui aspira il Partito. Praticamente inesistenti sono del resto anche gli studi che come questo tentano di mostrare l'implicita relazione tra l'opera orwelliana e i temi cari alla riflessione filosofica medievale. Questo lavoro speriamo, allora, possa da un lato contribuire a colmare un vuoto e dall'altro possa invece arricchire la notevole mole di scritti e lavori che testimoniano la fecondità e la profondità delle intuizioni orwelliane.

2. Dio è potere. La ricerca fine a se stessa del potere e la mutabilità del passato

Se si legge con attenzione *1984* si noterà che i riferimenti ad una realtà ultraterrena sono estremamente rari, tanto è vero che le occorrenze del termine "Dio" si possono contare sulle dita di una mano. Tutto ciò non è un caso, l'intenzione dell'autore era proprio quella di eliminare "sovraterrane speranze" che potessero far credere in un futuro migliore o in un lieto fine della storia che si stava narrando. Guido Bulla nella sua introduzione alla raccolta italiana di saggi e romanzi di George Orwell ha giustamente evidenziato quest'aspetto del testo orwelliano.

E non c'è un Dio in Oceania. In nessun punto si suggerisce che la desolazione morale che ha travolto il mondo possa trovare salvezza o riscatto in spiragli ultraterreni. Winston confessa a O'Brien di non credere in Dio, mentre il partito ha sostituito la religione con una sua ferrea parodia².

Ciononostante sono proprio alcune delle ultime battute del romanzo a richiamare la figura di Dio e a rivelare uno degli aspetti più interessanti del significato dell'opera. Si tratta dell'equazione che il protagonista del romanzo riuscirà a dedurre in uno degli ultimi capitoli tra Dio e il potere.

A questo punto sopraggiunse una sorta di intoppo. La sua mente sembrava incapace di concentrarsi, come se rifuggisse da qualcosa. Winston sapeva di sapere quel che veniva dopo, ma al momento non riusciva a ricordarlo. Quando infine ci riuscì, il ricordo non venne spontaneamente, ma in forza di una deduzione pienamente conscia. Scrisse: DIO È POTERE³.

Questa equazione sarà il fulcro delle riflessioni che seguiranno ed analizzandola il rifarsi alle dispute medievali risulterà illuminante. Che senso può avere, infatti, arrivare ad evidenziare verso la fine del romanzo l'uguaglianza tra Dio e il potere, quando a Dio non si è praticamente mai fatto riferimento lungo tutto il racconto? E perché, poi, quell'unica volta in cui Winston Smith parla di Dio, lo fa identificandolo con il potere? Certo, queste domande possono essere interessanti, ma si potrebbe obiettare che visto il ruolo più che secondario giocato dal divino nel romanzo, forse non sono poi così importanti. Ebbene, ritengo invece che proprio intorno a queste domande si srotoli una delle trame profonde che ci permettono di comprendere meglio *1984*. Per poterlo fare è tuttavia il caso di procedere con ordine partendo dal capitolo VII del libro

In queste pagine il protagonista, Winston Smith, sta riflettendo sul modo in cui il Partito attua la costante falsificazione del passato. L'alterazione del passato è infatti richiamata continuamente nel romanzo e viene descritta nella diverse forme in cui si realizza. Il Partito può decidere che ciò che è accaduto non sia accaduto modificando tutti i documenti e tutte le prove esistenti ed attraverso la propaganda inculcare, anche nelle menti delle persone, la nuova versione dei fatti. Questa alterazione permanente di ciò che è stato può essere applicata ai più diversi campi: si può far credere che sia stato il Partito l'artefice delle maggiori scoperte scientifiche, così come si possono modificare i dati economici degli anni precedenti per mostrare come la gestione dell'economia da parte di chi governa sia sempre stata positiva e lo sarà continuamente, oppure si possono inventare relazioni diplomatiche di eterna amicizia con stati da sempre nemici. Si può perfino arrivare a cancellare l'esistenza di alcune persone pericolose e perché no, anche inventare di sana pianta l'esistenza di qualcuno che può essere utile alla propaganda del Partito.

Di tanto in tanto il Grande Fratello dedicava il suo ordine del giorno alla commemorazione di qualche oscuro e devoto membro del partito la cui vita e la cui morte egli proponeva come esempio da seguire. Ebbene, oggi avrebbe commemorato il Compagno Ogilvy. Era vero che un personaggio come il Compagno Ogilvy non esisteva, ma fra poco qualche rigo di stampa e un paio di fotografie false gli avrebbero dato vita. [...] Il Compagno Ogilvy, neanche immaginato fino a un'ora prima, era adesso realtà. Gli parve una cosa curiosa che si potessero creare i morti e non i vivi: il Compagno Ogilvy, che nel presente non era mai esistito, esisteva ora nel passato e, una volta che fosse caduto nell'oblio l'atto di falsificazione che lo riguardava, avrebbe posseduto la stessa concretezza, autentica e documentata, di Carlo Magno o Giulio Cesare⁴.

Il luogo in cui si attua questa modificazione del passato è il Ministero della Verità, guarda caso il luogo di lavoro di Winston Smith. Il Ministero della Verità, contrariamente al suo nome, è proprio il luogo in cui la Verità viene continuamente falsificata. Le persone che vi lavorano all'interno devono infatti riscrivere continuamente il passato aggiornando o modificando tutti i documenti o le fonti o gli scritti che testimoniano o hanno testimoniato una realtà diversa da quella voluta dal Grande Fratello.

Una volta che fossero state raccolte e ordinate tutte le correzioni che si erano imposte per un particolare numero del «Times», il numero in questione veniva ristampato, mentre la copia originale veniva distrutta e sostituita negli archivi da quella nuova. Un simile processo di alterazione continua non era applicato solo ai giornali, ma anche ai libri, periodici, manifesti, film, commenti sonori, cartoni animati, fotografie, insomma a ogni scritto o documento passibili di possedere una qualche rilevanza politica o ideologica. Giorno dopo giorno, anzi quasi minuto dopo minuto, il passato veniva aggiornato⁵.

Vi è persino uno slogan che riassume questo rapporto con il tempo da parte del Partito: «Chi controlla il passato, controlla il futuro. Chi controlla il presente controlla il passato⁶». Il controllo sul passato diventa perciò controllo sul resto della realtà, ma per poter controllare il passato bisogna prima avere il dominio del presente. Se il Partito ha infatti il controllo di tutti i mezzi di comunicazione ed ha pure accesso a tutte le fonti ed in tal modo può agire sia sul mondo esterno sia sulla mente delle persone, allora il Grande Fratello ha il potere di modificare a piacimento, come abbiamo detto, sia i documenti, sia le testimonianze ufficiali, sia i pensieri delle persone. Ecco quindi che chi ha il potere sul presente, automaticamente, lo ha anche sul passato. Non è ciò che è stato vero, ad essere vero anche oggi, ma ciò che è vero oggi, ad esser sempre stato vero⁷. Su questo punto va fatta però un'importante precisazione, vale a dire che la capacità di modificare il passato per poter raggiungere l'obiettivo che il Partito si prefigge deve poggiarsi proprio sulla fede che esso sia imm modificabile. Per poter cioè rendersi conto dell'importanza della modificazione del passato per il Grande Fratello bisogna che sia prima chiaro che è solo perché tutti credono che il passato sia imm modificabile che allora è cruciale poterlo modificare. Se infatti tutti sapessero che il passato può essere cambiato non avrebbe senso perdere tempo nel farlo, poiché il suo valore, in quanto base su cui poggia il nostro sapere e il nostro agire, avrebbe già perso il suo ruolo. Se ciò accadesse, allora anche le affermazioni del Partito perderebbero valore e affidabilità. La fede nell'immutabilità del passato è come un terreno franoso scambiato per solida roccia. Per il Partito esso deve sempre essere la base sicura su cui credono di poggiare le persone, mentre in realtà ne viene attuata una continua sotterranea trasformazione. Pur modificando il passato, bisogna sempre farlo apparire immutabile e certo. Il controllo del passato è quindi un cardine per chi detiene il potere e ciò giustifica gli sforzi della sua continua manipolazione. Eppure, a ben guardare, la modificazione del passato è solo un mezzo e non un fine per chi la attua. Questo il protagonista del romanzo arriva a capirlo bene, ma non immediatamente, infatti sebbene gli sia ben presto chiaro il

modo in cui il passato viene mutato, gli rimane inizialmente oscuro il perché:

Il passato non solo cambiava, ma cambiava in continuazione. Ciò che però gli dava la stessa angoscia di un incubo era il fatto di non essere mai riuscito a capire perché venisse messa su tutta quella impostura. I vantaggi immediati della falsificazione del passato erano evidenti, ma i fini ultimi restavano misteriosi. Prese di nuovo la penna e scrisse:

Capisco COME, ma non capisco PERCHÉ⁸.

Quale è lo scopo di tutto quell'elaborato sistema con cui il passato viene aggiornato? Perché sprecare così tante energie in un'opera che sembra infinita e magari non del tutto realizzabile? Per capirlo bisogna andare ad uno degli ultimi capitoli del libro dove è lo stesso rappresentante del Partito, O'Brien, che torturando il protagonista ci svela la risposta.

Risponderò io stesso alla mia domanda. La risposta è: il Partito ricerca il potere in quanto tale. Il bene altrui non ci interessa, è solo il potere che ci sta a cuore. Non desideriamo la ricchezza, il lusso, la felicità, una lunga vita. Vogliamo il potere, il potere allo stato puro. Presto capirai che cosa intendiamo per potere allo stato puro. Siamo diversi da tutti gli oligarchi del passato perché abbiamo piena coscienza di quello che facciamo. Costoro, anche quelli che più ci rassomigliano, erano tutti dei codardi e degli ipocriti.[...] Noi non siamo così, noi sappiamo che nessuno si impadronisce del potere con l'intenzione di cederlo successivamente. Il potere è un fine, non un mezzo. Non si instaura una dittatura al fine di salvaguardare una rivoluzione: si fa la rivoluzione proprio per instaurare la dittatura. Il fine della persecuzione è la persecuzione, il fine della tortura è la tortura, il fine del potere è il potere⁹.

Tutta la gigantesca costruzione messa in atto dal Grande Fratello, con la moltitudine di vittime e dolore che causa, ha un unico scopo: la ricerca del potere fine a se stesso. Modificare il passato è quindi anzitutto un mezzo per raggiungere il potere.

3. Quello che trova chi cerca un potere assoluto

Se la ricerca del potere è lo scopo che si prefigge il Partito, allora tutto ciò che impedisce il raggiungimento di tale fine è un limite che va superato. Potremmo definire il potere come la capacità di modificare le cose, quindi qualsiasi cosa che non possa essere modificata sarà una cosa indipendente dal potere, non soggetta ad esso e perciò un qualcosa che lo limita. Per tale motivo tutto ciò che si oppone al Partito è qualcosa che impedisce al Partito il raggiungimento del suo fine. Il Partito dovrà allora raggiungere un potere che sia tale da non avere oppositori, ossia dovrà raggiungere un potere illimitato. Ma un vero potere illimitato è quel potere che è in grado di controllare e modificare qualunque cosa, è un potere su tutto, è un onnipotere. Onnipotenza è proprio una delle parole utilizzate nel romanzo da O'Brien per delineare l'obbiettivo che il Partito si prefigge.

Quando avremo raggiunto l'onnipotenza non avremo più bisogno della scienza. Non ci sarà differenza fra il bello e il brutto. Non ci sarà curiosità, né la gioia del processo vitale. Tutti gli altri piaceri che potrebbero mettere a repentaglio un simile pro-

getto saranno distrutti. Ma ci sarà sempre, sempre – e tu non lo dimenticare, Winston – l'ebbrezza del potere, che diventerà sempre più forte e raffinata¹⁰.

L'onnipotenza per essere veramente tale, per essere completa, deve però portare con sé anche altre caratteristiche, che, guarda caso, sono le stesse che pretende di possedere il Partito. Ad esempio se l'onnipotenza che si è raggiunta dovesse prima o poi finire o venire meno, allora non sarebbe vera onnipotenza in quanto avrebbe un limite insuperato (sul quale non ha potere) nel tempo limitato che gli compete. Un potere non limitato dal tempo è sicuramente superiore ad un potere limitato nel tempo. Per tale ragione il potere assoluto, l'onnipotenza ricercata dal Partito, dovrà dare vita ad un Grande Fratello immortale.

Ammettiamo per ipotesi che noi dovessimo decidere di accelerare il nostro logoramento, di contrarre il lasso di tempo di una vita in modo che gli uomini siano vecchi a trent'anni: anche in questo caso, che differenza farebbe? Non riesci a capire che la morte del singolo non è vera morte? Il Partito è immortale¹¹.

Potremmo aggiungere, seguendo il testo, che non solo il Partito si crede immortale, ma perfino eterno. Attribuirsi tale caratteristica vuol dire fare un passo in più rispetto al considerarsi "semplicemente" immortale, in quanto l'eternità ha per lo meno come prerogativa in aggiunta a quella di immortalità, quella di non avere un inizio. Il Partito vuole essere quindi esistito da sempre e per sempre. Certo, potremmo obiettare che una vera eternità non si riduce ad una vita interminabile senza inizio e fine, ma implica anche il pieno possesso di essa, come la simultaneità dell'esperienza. Proprio per questo assoceremo spesso nel testo questo impreciso concetto di eternità a quello di immortalità. Qui ci interessa comunque rilevare come l'affermazione di eternità da parte del Partito implichi il possesso di un potere ancora più grande di quello che permette di affermarne l'immortalità. Il potere chiamato in causa deve infatti non solo essersi imposto nel corso del tempo e per il futuro che verrà, ma deve anche poter dimostrare il suo essere da sempre esistito. Nessuna forza riuscirà mai a sconfiggerlo. Nessun potere potrà essere tale da superare e rovesciare il potere del Partito.

Non esiste alcuna possibilità di rovesciare il Partito. Il Partito governerà in eterno. Da qui deve muovere ogni tuo pensiero. Si accostò al tavolaccio. «In eterno!» ripeté¹².

Il Partito raggiungendo il suo fine, il potere; può dimostrare la sua eternità e può riuscire in questo tentativo solo se il potere che ha effettivamente raggiunto è talmente assoluto (onnipotente) da poter realizzare l'eternità del Partito. È soltanto il potere totale che può garantire l'immortalità e l'eternità al Partito, esso è il mezzo per raggiungere tali scopi. Ovviamente, più il mezzo è potente, più il potere è onnipotere, più gli scopi possono essere raggiunti. Vi è inoltre un'altra caratteristica che il Partito si arroga e che mostra la sua stretta relazione con le dinamiche del potere fin qui evidenziate: l'infallibilità. Il Grande Fratello non può mai sbagliare, le sue dichiarazioni e le sue previsioni devono sempre rivelarsi perfette. Del resto, se sbagliasse, sarebbe in qualche modo deficiente e sicuramente mancante del potere di non sbagliare, quindi non onnipotente. Il vero onnipotente non è sogget-

to a nessuna mancanza o errore; quindi l'unico modo per renderlo infallibile è, ancora una volta, avere il potere necessario per farlo. Se la realtà dovesse smentire il Partito, il Partito deve avere il potere di cambiare la realtà e questo è ciò che puntualmente avviene.

Tutti i documenti sono stati distrutti o falsificati, tutti i libri riscritti, tutti i quadri dipinti da capo, tutte le statue, le strade e gli edifici cambiati di nome, tutte le date alterate, e questo processo è ancora in corso, giorno dopo giorno, minuto dopo minuto. La storia si è fermata. Non esiste altro che un eterno presente nel quale il Partito ha sempre ragione. Naturalmente, *io so* che il passato viene falsificato, ma provarlo mi sarebbe impossibile, perfino se fossi io stesso l'autore di tale mistificazione. Una volta portata a effetto, di questa azione non resta prova alcuna¹³.

La modificazione del passato è usata nuovamente come supporto ad un attributo del Grande Fratello. Modificare ciò che è accaduto è il modo migliore per renderlo corrispondente a quanto si era originariamente previsto. In tal modo tutte le affermazioni del Partito possono essere verificate o modificando la realtà presente, come ovvio, o alterando quella passata cambiando e cancellando la storia. Le prime pagine di *1984* scritte da Orwell sono quelle che nel romanzo definitivo fanno parte del libro proibito di Goldstein¹⁴. Queste pagine sono importanti perché vogliono spiegare le strutture profonde che animano l'universo descritto dal libro. All'interno di esse possiamo trovare una ricapitolazione concisa e precisa di quanto abbiamo detto finora.

Da tutte queste premesse e ammettendo che non la conosca già, chiunque potrebbe dedurre la struttura generale della società dell'Oceania. Al vertice della piramide c'è il Grande Fratello. Egli è infallibile e potentissimo. Si dà per acquisito che ogni successo, ogni conquista, ogni vittoria, ogni scoperta scientifica, tutto il sapere, tutte le conoscenze, tutta la saggezza, tutte le virtù derivino direttamente dalla sua guida e dal suo stimolo. Nessuno ha mai visto il Grande Fratello. È un volto sui manifesti, una voce che viene dal teleschermo. Possiamo essere ragionevolmente certi che non morirà mai. Già adesso non si sa con certezza quando sia nato. Il Grande Fratello è il modo in cui il Partito sceglie di mostrarsi al mondo¹⁵.

Dal testo si possono facilmente ricapitolare gli attributi che il Grande Fratello, che altro non è se non l'incarnazione del Partito¹⁶, ritiene di possedere: onnipotenza, infallibilità e eternità/immortalità.

4. Il potere assoluto come Dio

A questo punto appare scontata la conclusione secondo cui il Partito vuole paragonarsi al modello di divinità che il mondo occidentale ha ereditato dalla cultura giudaico-cristiana. Il Partito vuole essere come Dio. Tuttavia è in questo momento che non bisogna dimenticare quale sia il vero scopo del Partito che sopra avevamo ricordato. Il Partito ricerca il potere, non di diventare uguale al Dio giudeo-cristiano. Sono la ricerca e il possesso del potere che gli conferiscono anche gli altri attributi di infallibilità e immortalità. Solo avendo chiaro questo si può capire il passaggio successivo che porta dalla ricerca del potere alla sua descrizione. In *1984* Dio viene identificato con il potere. Questa identificazione rende l'idea di che cosa sia

il potere per il Partito. Allo stesso modo infatti possiamo dire che è il potere a essere identificato a Dio. Se questo è vero, allora è la ricerca del potere che porta a Dio e non il voler essere come Dio che porta al potere. La differenza è importante, anche perché ci permette di capire come mai solo alcune caratteristiche che si attribuiscono a Dio nella cultura monoteista vengano prese in considerazione da chi cerca il potere assoluto. Al Partito, infatti, non interessa essere buono, misericordioso o clemente, ma onnipotente e infallibile. Si vuole essere come Dio nella misura in cui Dio è potere. È il potere il nodo cruciale della questione. Dio emerge nell'opera dalla bocca di O'Brien e dalla penna di Winston come l'emblema del potere fine a se stesso. Gli stessi membri del Partito possiamo dire vengano trasfigurati se rapportati al Dio-potere.

Noi siamo i sacerdoti del potere. Dio è potere. Fino a questo momento per te potere è solo una parola, ma è bene che adesso ti faccia un'idea più precisa di che cosa sia veramente¹⁷.

Il potere essendo quindi la chiave di volta della questione ci fa capire che l'attributo fondamentale a cui è veramente interessato il Partito e che più di tutti giustifica la presenza di Dio in queste pagine è l'onnipotenza. Nel romanzo, ricapitolando, il potere è fatto equivalere a Dio e il fine del partito è la ricerca del potere, quindi il partito ricerca Dio. Il senso di questa deduzione è stato chiarito da quanto è stato finora detto, chiariamo ora il passaggio all'onnipotenza. Se la ricerca del potere in quanto tale equivale alla ricerca di un potere assoluto (omnipotere) allora il Dio ricercato dal Partito è l'onnipotente. Ecco spiegato perché le successive considerazioni si muoveranno intorno al modo in cui l'onnipotenza diventa la chiave di volta per rileggere gli attributi e la struttura del Partito. A questo punto il contributo della riflessione medievale sull'onnipotenza divina diventa centrale. Gli autori medievali furono i primi infatti a doversi confrontare con il concetto di onnipotenza e dovettero farlo spiegando che cosa potesse significare attribuirlo a un dio. Investigarono le conseguenze che sarebbero sorte per il mondo e per l'uomo dall'aver a che fare con una simile idea. Noi ci riferiremo alle loro opere nella misura in cui i loro scritti rappresentano il lontano sfondo concettuale da cui scaturiscono le considerazioni che Orwell elabora sul Partito e la sua ricerca del potere.

5. La ricerca del potere come ricerca di Dio

Se prendiamo anzitutto in considerazione il rapporto con il passato di cui abbiamo trattato in precedenza, noteremo che la sua relazione con l'onnipotenza divina era già stata da tempo messa a tema dalla tradizione filosofica. Le prime testimonianze di un rapporto di tale tipo tra potere e cambiamento del passato le troviamo proprio nella riflessione medievale, in particolare nell'opera di Pier Damiani. In uno dei suoi scritti più famosi il *De divina omnipotentia*, il monaco ravennate scrive infatti che la potenza divina non trova alcun impedimento nel poter modificare il passato. Per Pier Damiani Dio potrebbe, se volesse, ripristinare la verginità perduta di una donna non soltanto reintegrandone il corpo e la mente, ma perfino alterando il passato, ossia rendendo mai avvenuta la perdita della ver-

ginità. Se non bastasse, il teologo medievale arriva perfino ad affermare che è nell'onnipotenza divina il poter far sì che persino Roma e tutta la sua storia non siano mai esistite.

Perciò, come possiamo dire con esattezza: - Dio poteva fare che Roma, prima d'esser fondata, non fosse fondata - , allo stesso modo possiamo dire con proprietà: - Dio può far sì che Roma, dopo che è stata fondata, non sia fondata - ; poteva, per rapporto a noi; può, per rapporto a se. Giacché quel potere che Dio aveva prima che Roma sorgesse, permane ognora immutabile nell'eternità di Dio, senza passare, sicché allo stesso modo che di qualsiasi cosa possiamo dire che Dio poteva farla, possiamo dire ugualmente che Dio può farla, per la ragione che il suo potere, che è coeterno ad esso, resta sempre fermo e immutabile¹⁸.

Del resto, secondo Pier Damiani, se il potere divino non si estendesse anche al passato, Dio non sarebbe veramente onnipotente. L'argomentazione con cui il Dottore della Chiesa vuol difendere la sua posizione mira a rilevare le assurdità che scaturiscono da chi sostiene la tesi opposta. Possiamo così riassumerla: se dovessimo accettare l'idea che Dio è impotente riguardo alle cose passate perché è impossibile che non sia stato ciò che è stato, non si capisce perché dovrebbe invece aver potere sul presente e sul futuro. Qualunque cosa esista, infatti, in questo momento, finché esiste, non può non esistere; se una cosa è, è impossibile che non sia. Allo stesso modo ciò che sta per accadere è impossibile che non stia per accadere. L'impossibilità di modificare la realtà si estenderebbe quindi, per chi ragiona in questi termini, non solo al passato, ma anche al presente e al futuro. Dio sarebbe di conseguenza completamente impotente. Quel che Pier Damiani vuol allora dimostrare è che, attribuendo un'impotenza a Dio rispetto al passato, si finisce per renderlo impotente del tutto. Anche nei secoli successivi quando altri autori affronteranno tale questione rimarrà centrale il problema di ritenere che il potere di Dio possa mutare nel tempo¹⁹. Da un'altra prospettiva ci si potrebbe infatti domandare perché Dio dovrebbe avere potere sul presente e non sul passato. Il problema è infatti sempre il medesimo: se Dio non ha più potere sulle cose una volta che sono passate, cioè non più presenti, allora il suo potere è soggetto al tempo; ma se il suo potere è soggetto al tempo, Dio non è veramente onnipotente. Sarebbe allora che l'onnipotenza per essere tale debba implicare la capacità di alterare il passato. Da questo punto di vista, quindi, la modificazione del passato da parte del Partito più che una sua peculiarità pare una conseguenza, con ben lontani precedenti, della sua ricerca del potere²⁰. Il Partito di 1984 ha di mira il controllo (potere) assoluto sul tempo e il suo famoso slogan sintetizza molto bene questa idea: "Chi controlla il passato controlla il futuro: chi controlla il presente controlla il passato"²¹. Il Partito controllando il presente ritiene di poter controllare il passato e controllarlo significa modificarlo, annullarlo, ricrearlo; insomma avere potere su di esso. L'onnipotenza del Partito, come quella prospettata da Pier Damiani, deve quindi essere tale da poter cambiare il passato a suo piacimento. Ancora una volta ribadiamo comunque che il rapporto tra onnipotenza e modificabilità del passato in 1984 è ben più ambivalente di quello che si presenta nella riflessione medievale. Questo perché nel medioevo il presupposto di partenza era l'onnipotenza, di cui bisognava vagliare la reale

portata interrogandosi se fosse o meno capace di estendersi anche agli eventi passati, nel romanzo, invece, la modificabilità del passato è inizialmente presentata solo come mezzo e non come terreno di prova del potere che si ricerca. Tuttavia si capirà facilmente che la modificabilità del passato si trova tanto a essere mezzo del raggiungimento del potere quanto effetto del potere raggiunto. Modificare il passato mi rende onnipotente e in quanto onnipotente non posso non essere in grado di poter modificare il passato. Questo rapporto tra onnipotenza e tempo passato credo sia importante anche per delineare meglio il modo in cui gli altri due attributi di onniscienza ed eternità leghino implicitamente la riflessione orwelliana a quella medievale. Se consideriamo l'onniscienza, ad esempio, potremmo ritenere che se da un lato è vero che la sua attribuzione al Partito nel romanzo di Orwell non possa non richiamare alla mente la figura del Dio cristiano che sa e vede tutto, dall'altro lato sembrerebbe che le somiglianze finiscano qui, eppure le cose stanno diversamente. Il modo in cui il Partito fonda il suo sapere infallibile è infatti strettamente vicino al modo in cui certa parte della riflessione medievale ha pensato la possibilità di una conciliazione tra l'infallibilità divina e la contingenza di certi eventi futuri. In 1984 l'infalibilità del Partito si basa sulla sua capacità di modificare il passato e quindi, in seconda battuta, sul suo potere (come abbiamo spiegato più sopra). Quando il Partito, ad esempio, fa una previsione sullo svolgimento di un evento futuro, se durante la realizzazione di quell'evento qualcosa dovesse accadere diversamente da come era stato previsto, allora il contenuto della previsione viene alterato segretamente, in modo che si conformi a come si è realizzato effettivamente l'evento. In tal modo, modificando ciò che era stato detto, il contenuto della previsione si adegua di volta in volta alla realtà che si è realizzata. Avendo il potere di modificare il passato, di modificare ciò che si è affermato, si sarà sempre in grado di mostrare come il contenuto delle affermazioni passate si adegui alla realtà che si realizzerà.

La manipolazione del passato ha però uno scopo di gran lunga più importante: salvaguardare l'infalibilità del Partito. Discorsi, dati statistici e documenti di ogni genere debbono essere continuamente aggiornati per dimostrare innanzitutto che le previsioni del Partito erano sempre e comunque giuste, ma anche perché non è possibile ammettere cambiamenti di dottrina o linea politica. Cambiare opinione, o addirittura linea politica, è infatti un segno di debolezza. Volendo fare un esempio, se l'Eurasia o l'Estasia (è del tutto indifferente che si tratti dell'una o dell'altra) è il nemico di oggi, allora quella nazione deve essere *sempre* stata nemica. E se i fatti lo negano, bisogna cambiare i fatti. In tal modo la Storia viene continuamente riscritta. L'attuale falsificazione del passato posta in atto dal Ministero della Verità è indispensabile alla stabilità del regime allo stesso modo in cui lo è l'attività di repressione e spionaggio portata avanti dal Ministero dell'Amore²².

Le affermazioni del Partito non potranno mai essere sbagliate, proprio come la conoscenza di Dio sarà sempre infallibile. La riflessione teologica medievale si è a lungo interrogata su come si poteva conciliare la conoscenza divina, specie degli eventi futuri, con la possibilità umana di agire liberamente. Una delle soluzioni proposte verso la fine del XIV secolo sembra trovarsi estremamente vicina al modo di operare del Partito che or ora abbiamo delinea-

to. Prendiamo ad esempio il modo in cui il famoso teologo agostiniano Gregorio da Rimini riporta una posizione molto simile a quella delineata descrivendo il problema specifico che la origina. Si tratta della controversia intorno alla possibilità che Dio possa mentire e in particolare il problema ad essa connessa della credibilità delle profezie divine. Cerchiamo di riassumere brevemente la questione. Da un lato, se Dio fa una profezia su un evento futuro, il contenuto di tale profezia non può non avverarsi, altrimenti Dio si sarebbe sbagliato o ci avrebbe mentito e quindi non sarebbe infallibile e buono. Dall'altro lato la realizzazione del contenuto della profezia deve rimanere contingente (e quindi non necessitato ad avverarsi), altrimenti l'evento futuro sarebbe necessario, l'uomo non sarebbe più libero e non potrebbe avere alcun merito o demerito nell'aver accolto o meno la rivelazione divina. Delineato il problema, Gregorio da Rimini riporta una delle soluzioni più interessanti: a seconda di ciò che si realizzerà Dio modificherà il passato in modo tale da rendere il contenuto della profezia adeguato all'evento che si sarà realizzato²³. L'infallibilità di Dio si fonderebbe quindi sul suo potere di modificare quanto Egli stesso ha affermato. Ugualmente la capacità del Partito di controllare e riscrivere la storia gli consente di non essere mai soggetto ad errore, almeno apparentemente. La capacità di modificare il passato e quindi il potere di poterlo fare da parte di chi detiene il potere, è nuovamente la ragione di questa capacità. L'onnipotere permette di essere anche infallibili. Riguardo infine la questione dell'eternità bisogna ammettere che essa non è trattata direttamente nelle dispute sull'onnipotenza, ma nonostante ciò ne rimane strettamente legata. Il rapporto tra eternità e onnipotenza era infatti sviluppato con attenzione, ad esempio, nelle dispute intorno all'eventuale o meno eternità del mondo. Se prendiamo una delle opere più famose al riguardo, il *De aeternitate mundi* di Tommaso d'Aquino, notiamo che l'intera questione ruota attorno al problema se fosse stato possibile a Dio (cioè a colui che può tutto) creare qualcosa di eterno e ancor più nello specifico se sia possibile, ossia non implichi contraddizione, che qualcosa di creato possa esistere da sempre.

Il problema, quindi, sta tutto qui: nel vedere se l'esser creato da Dio secondo la totalità della sostanza e il non avere un inizio della propria durata siano concetti che si contraddicono a vicenda, oppure no²⁴.

Ancor più interessanti di queste questioni, con le quali si pone il problema se un essere onnipotente possa crearne uno eterno, sono per noi le riflessioni che emergono nelle frasi iniziali di questo testo, vale a dire dove Tommaso chiarisce i termini e i limiti del problema che sta cercando di risolvere. Secondo il dottore angelico infatti, per quanto ci si possa interrogare sull'eternità del mondo non bisogna mai dimenticare che il mondo, se pure eventualmente eterno, non può non essere creato. Vale a dire che il dato di partenza è che, al di là se sia possibile o meno che un ente eterno possa essere creato, il suo essere creato non va mai posto in dubbio.

Al fine di raggiungere la verità su questo problema, occorre innanzitutto distinguere ciò su cui conveniamo con i nostri avversari da ciò rispetto a cui siamo in disaccordo con loro. Se infatti

qualcuno ritenesse che qualcosa di diverso da Dio sarebbe potuto esistere da sempre senza essere stato da lui creato, questo sarebbe un errore abominevole, non soltanto agli occhi della fede, ma anche per i filosofi, che professano e dimostrano che tutto ciò che esiste, in qualunque modo, non potrebbe esistere se non fosse causato da colui che possiede l'essere al massimo grado nel modo più vero. Qualcuno potrebbe però ritenere che a esistere da sempre potrebbe essere qualcosa che, tuttavia, è stato interamente causato da Dio in ogni fibra del suo essere; occorre quindi vedere se sia possibile sostenere una posizione del genere²⁵.

Questo significa che eterno o meno che sia il mondo è qualcosa di posto da altro, ossia qualcosa che non ha il potere di porsi in essere da solo. Il mondo potrà forse essere eterno, ma di certo non è onnipotente. Solo Dio è onnipotente ed eterno. L'eternità può quindi essere scissa dall'onnipotenza, ma il contrario è impossibile. Qualcosa di onnipotente, in quanto tale, è eterno, qualcosa di eterno, in quanto tale, potrebbe anche non essere onnipotente. Alla luce di ciò è chiaro che il Partito, ricercando il potere assoluto (e non l'eternità) guadagnerà anch'essa in quanto *conditio sine qua non* dell'onnipotenza. Perché qualcosa sia onnipotente non deve aver ricevuto il suo potere da nessuno, non deve dipendere da altro, nessuno deve avere potere su di lui (nemmeno il potere di farlo essere), altrimenti la sua onnipotenza non sarebbe completa e quindi non sarebbe onnipotenza. L'immortalità/eternità del Partito è allora un effetto della ricerca del potere in quanto tale, perché solo l'eternità garantisce la stabilità e sicurezza del potere e per tale ragione un potere non eterno è meno potente di un potere eterno, quindi per chi ricerca il potere in quanto tale l'eternità è necessaria al raggiungimento dell'obbiettivo. Da tutto ciò si evince che quelle caratteristiche di onnipotenza, infallibilità ed eternità che il Partito pretende di possedere non sono altro che conseguenze del desiderio assoluto di potere che si è posto come obbiettivo ultimo. Infine, sebbene la modificabilità del passato sia uno dei mezzi principali che abbiamo visto all'opera in *1984*, tuttavia ve ne è anche un altro, strettamente legato a questo e che in qualche modo lo fonda, a cui in queste ultime battute vorremmo brevemente accennare. Si tratta del *bipensiero*.

L'Oceania si basa in fin dei conti sulla convinzione che il Grande Fratello sia onnipotente e che il Partito sia infallibile. Tuttavia, poiché il Grande Fratello non è onnipotente e il Partito non è infallibile, c'è bisogno di una flessibilità, instancabile e sempre pronta a entrare in azione, nel modo di trattare i fatti. Qui la parola chiave è *nerobianco*. Come tante altre parole in neolingua, questa parola abbraccia due significati che si negano a vicenda. Applicata a un qualsiasi termine di confronto, sottolinea l'abitudine di affermare, con la massima impudenza e a dispetto dell'evidenza, che il nero è bianco. Applicata a un membro del Partito, indica la sincera volontà di affermare che il nero è bianco quando richiederlo sia la disciplina di partito. Indica, però, anche la capacità di credere *veramente* che il nero sia bianco e, più ancora, di *sapere* che il nero è bianco, dimenticando di avere mai pensato il contrario. Tutto ciò impone una continua alterazione del passato, resa possibile da quel sistema di pensiero che effettivamente abbraccia dentro di sé tutto il resto e che è noto in neolingua come *bipensiero*. [...] Il *bipensiero* implica la capacità di accogliere simultaneamente nella propria mente due opinioni tra loro contrastanti accettandole entrambe. L'intellettuale di Partito sa in che modo vanno trattati i suoi ricordi. Sa quindi di essere impegnato in una manipolazione della realtà, e tuttavia la pratica del *bipensiero* fa sì che egli creda che la realtà non venga

violata. Un simile procedimento deve essere conscio, altrimenti non potrebbe essere applicato con sufficiente precisione, ma al tempo stesso ha da essere inconscio, altrimenti produrrebbe una sensazione di falso e quindi un senso di colpa. Il *bipensiero* è l'anima del Socing, perché l'azione fondamentale del partito consiste nel far uso di una forma consapevole di inganno, conservando al tempo stesso quella fermezza di intenti che si accompagna alla più totale sincerità²⁶.

Il *bipensiero* è profondamente collegato alla mutabilità del passato perché è il modo in cui il Partito condiziona i suoi membri a eseguire ed al contempo non credere alla modificazione del passato. Per noi, però, è importante perché implica che il Partito possa far credere ai suoi membri qualcosa di contraddittorio. Il Partito avrebbe quindi il potere di non rispettare il principio di non contraddizione, o per lo meno di convincere i suoi membri a non rispettarlo. Ciò è estremamente interessante se si pensa che i medesimi problemi sono sorti nelle dispute medievali. I nostri teologi si erano già chiesti se Dio, in quanto onnipotente, fosse obbligato a rispettare il primo principio²⁷ e per di più, considerandola una questione separata, si erano chiesti se pur rispettandolo non potesse, tuttavia, fare in modo che gli uomini non lo accettassero.

Sebbene qualcuno errasse nella fede dissentendo sul primo principio o assentendo sul suo opposto, tuttavia che qualcuno possa dissentire sul primo principio o assentire sul suo opposto non contraddice la nostra fede. La prima cosa è evidente, poiché dall'opposizione al primo principio segue l'opposizione a qualsiasi articolo di fede. La seconda cosa è evidente, poiché dire che Dio possa causare un assenso o un dissenso di tale natura non contraddice la fede, anzi sembra favorire l'articolo dell'onnipotenza di Dio [...] Dio mediante le cause seconde e tramite il suo potere assoluto può causare un errore riguardo al primo principio; ed è evidente poiché ciò non implica né comporta che i contrari siano nello stesso²⁸.

Con ciò non vogliamo dire che il Partito in *1984* realizza, cioè rende reali, delle contraddizioni, piuttosto crede, forse, di poterle realizzare e sicuramente pretende che su certe opinioni i suoi membri credano e non credano alla stessa cosa. Tuttavia è certo che, per poter realizzare il controllo assoluto che esercita, si tenga ben ancorato alla realtà nonostante la schizofrenia dei suoi membri.

6. "Metafisica del potere". Orwell e la teologia medievale

In *1984* l'identificazione tra Dio e il potere espressa nelle ultime pagine del testo si rivela "necessaria" di quella necessità che fa scaturire l'unica soluzione corretta da determinate premesse, ovviamente se si svolgono bene le operazioni. Se nel romanzo di Orwell l'obiettivo di quell'entità denominata Partito, e della sua manifestazione che è il Grande Fratello, era il potere fine a se stesso, allora onnipotenza, infallibilità, eternità/immortalità erano dei passaggi obbligati e il finale con l'identificazione di potere e Dio e quindi di chi ha il potere con Dio, la "scontata" conclusione. Nella nostra cultura se un qualcosa è detto onnipotente, eterno e infallibile è difficile non pensarlo identico all'idea che la nostra tradizione ci trasmette di Dio. Le riflessioni dei filosofi medievali sono così simili a quelle svolte esplicitamente o implicitamente in

1984, non tanto perché George Orwell potrebbe aver studiato Tommaso d'Aquino, Pier Damiani o Gregorio da Rimini, (su questo punto sarebbe interessante svolgere una ricerca, ma non è lo scopo di questo lavoro), ma perché come loro, interrogandosi intorno alla portata di un potere assoluto, non poteva non porsi certi interrogativi e raggiungere certe conclusioni. Gli autori medievali rappresentano un confronto obbligato perché per primi si interrogarono intorno al problema ed alle eventuali conseguenze di una divinità onnipotente. Nel fare questo si pongono, ben prima di Hobbes, a cui spesso si fa riferimento quale illustre predecessore delle tematiche orwelliane²⁹, come dei riferimenti significativi per capire come possono essere lette le dinamiche di un potere totale. Il Dio dei teologi medievali era onnipotente, infallibile ed eterno, il Partito di cui ci parla Orwell è onnipotente, infallibile ed eterno/immortale, il potere del Dio di cui parlano i medievali poteva cambiare il passato ed estendersi anche oltre il primo principio, il potere messo in campo dal Partito di *1984* modifica il passato e fa credere cose contraddittorie agli umani. Cosa sta alla base di questa somiglianza? Il possedere un potere assoluto, da parte del Dio cristiano e il ricercarlo da parte del Partito. Certamente il possedere già l'onnipotere è cosa ben diversa dal volerlo raggiungere e questo spiega come mai si potrebbe obiettare che nella nostra analisi prima sia stato detto che era il potere lo scopo del Partito e poi, invece, si descriva il potere come un mezzo. Effettivamente questa presunta incoerenza porta alla luce una delle problematiche più profonde della "metafisica del potere"³⁰ evocata da Orwell, ossia che il fine rappresentato dall'acquisizione di un potere assoluto può essere realizzato solo attraverso un potere assoluto. Normalmente il potere è il mezzo per eccellenza che ci permette di raggiungere i nostri scopi, ma in quest'opera esso assurge anche a meta da raggiungere. Si instaura così un circolo vizioso. Fine e mezzo finiscono per sovrapporsi. Vogliamo dire che, data la definizione generale di potere come la capacità di trasformare le cose, il potere diventa il mezzo per raggiungere qualsiasi fine. Infatti per poter realizzare un obiettivo bisogna avere la capacità (quindi il potere) di trasformare le cose in modo tale che l'obiettivo si realizzi. Nel momento in cui, però, trasformiamo il potere da mezzo a scopo, ci rendiamo conto che non perde tuttavia la sua natura anche di mezzo. Il potere assoluto posto come scopo può essere raggiunto solo da un potere assoluto e questo perché la capacità illimitata di modificare le cose si può ottenere solo avendo già la capacità illimitata di poterlo fare. Un potere non in grado di modificare qualsiasi cosa può diventare un potere in grado di farlo solo se aumenta il suo potere, ma questo vorrebbe dire che chi non ha la capacità di modificare tutte le cose dovrebbe diventare in grado di modificare tutte le cose tramite la capacità di modificare tutte le cose che però non ha, visto il punto di partenza. In sostanza onnipotenti o lo si è o non lo si può diventare, in quanto serve l'onnipotenza per essere/diventare onnipotenti. O si possiede il potere assoluto o il tentativo di raggiungerlo risulta impossibile. Queste considerazioni mettono in luce l'impossibilità, insita nel progetto del Partito (e di qualsiasi altro essere dovesse aspirare all'onnipotenza), di poter raggiungere l'obiettivo prefissato e rendono anche ragione del diverso modo in cui gli stessi attributi divini sono posseduti dal Dio della tradizione metafisica e dal Partito.

Tuttavia l'irrealizzabilità di uno scopo non annulla il tentativo volto a realizzarlo, anzi, lo può trasformare in uno sforzo titanico che si protrae all'infinito. Il potere per il potere rimane allora la regola nascosta, solo raramente riaffiorante, che guida quell'imponente sistema che si presenta con il volto del Grande Fratello³¹. Il potere, infatti, in quanto tale può fare tutto e non ha limiti, è onnipotente, è eterno, è infallibile, ecc. Il Dio medievale possiede il potere assoluto e quindi (nel pensiero di Orwell) può fare qualsiasi cosa senza alcun limite, è onnipotente, infallibile ed eterno. Avere il potere assoluto è come essere il potere assoluto e cercare di avere il potere assoluto è cercare chi è il potere assoluto. Dio è il potere in *1984* perché avere il potere è essere Dio.

2004, p. 57.

³⁰ Ivi, p. 101.

³¹ Sul ruolo cruciale del potere in *1984* e sul significato profondo di quest'opera per poter capire anche il mondo contemporaneo si veda l'interessante saggio di L. V. Tarca, *Tortura, dolore e potere. Per una lettura orwelliana del tempo presente*, in L. Zagato e S. Pinton, *La tortura nel nuovo millennio. La reazione del diritto*, CEDAM, Padova 2012, pp. XVII- XL.

Note

¹ Si veda N. McLaughlin, *Orwell, the academy and the intellectuals*, contenuto in *The Cambridge Companion to George Orwell*, edito da J. Rodden, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

² G. Orwell, *Romanzi e saggi*, a cura di G. Bulla, Mondadori, Milano 2013, p. XLVI.

³ G. Orwell, *1984* (1949), trad. it. di S. Manferlotti, Mondadori, Milano 2002, p. 284.

⁴ Ivi, pp. 49-51.

⁵ Ivi, p. 43.

⁶ Ivi, p. 37.

⁷ M. Ceretta, *George Orwell. Antistalinismo e critica del totalitarismo. L'utopia negativa*. Atti del Convegno (Torino, 24-25 febbraio 2005), Olschki, Firenze 2007, pp. 96-99.

⁸ G. Orwell, *1984*, cit., p. 84.

⁹ Ivi, p. 270-271.

¹⁰ Ivi, p. 274.

¹¹ Ivi, p. 276.

¹² Ivi, p. 269.

¹³ Ivi, pp. 161-162.

¹⁴ L. Marrocu, *Orwell. La solitudine di uno scrittore*, Della Porta Editori, Firenze 2009, p.158.

¹⁵ G. Orwell, *1984*, cit., p. 214.

¹⁶ I termini "Grande Fratello" e "Partito" sembrano pressoché sovrapponibili in *1984*, si veda come è delineato il loro rapporto per esempio a p. 214 e p.266 del romanzo.

¹⁷ Ivi, p. 271.

¹⁸ Pier Damiani, *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, testo critico con intr. e note a cura di P. Brezzi, trad. it. di B. Nardi, Valecchi Editore, Firenze 1943, p. 149.

¹⁹ Si veda ad esempio: Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 4.

²⁰ A onor del vero, va pure ammesso che non tutti i pensatori medievali si troveranno d'accordo nell'attribuire questa capacità a Dio, tuttavia ciò che qui interessa è mostrare come già nel Medioevo l'averne a che fare con un potere assoluto comportasse porre il problema del suo rapporto con il tempo passato.

²¹ G. Orwell, *1984*, cit., p. 37.

²² G. Orwell, *1984*, cit., p. 219.

²³ Gregorio da Rimini, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, dist. 42- 44, q. 1, a. 2, ed. A. D. Trapp et alii, Berlin-New York 1979-1984, pp. 372- 373.

²⁴ Tommaso d'Aquino, *L'unità dell'intelletto – L'eternità del mondo*, trad. it. di D. Didero, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2012, p. 205.

²⁵ Ivi, p. 199.

²⁶ Ivi, pp. 218- 219-220.

²⁷ Si veda ad esempio la questione sull'onnipotenza divina di Ugo di San Caro nel suo commento al libro delle Sentenze di Pier Lombardo, I, d. 42, q.1, riportata e commentata da E. Randi, "Potentia Dei conditionata": una questione di Ugo di Saint-Cher sull'onnipotenza divina, in «Rivista di storia della filosofia» 39 (1984) pp. 521- 536.

²⁸ Pierre d'Ailly, *Quaestiones super libros Sententiarum*, I, q. 1, a. 1 (traduzione personale), in T. Gregory, *Dio ingannatore e Genio maligno. Note in margine alle "Meditationes" di Descartes*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 53, 1974, p. 429.

²⁹ U. Rofani, *Orwell i maiali e la libertà*, Bevivino Editore, Milano

Quine's *Meaning Nihilism*: Revisiting Naturalism and Confirmation Method

Sanjit Chakraborty

Abstract: The paper concentrates on an appreciation of W.V. Quine's thought on meaning and how it escalates beyond the meaning holism and confirmation holism, thereby paving the way for a 'meaning nihilism' and 'confirmation rejectionism'. My effort would be to see that how could the acceptance of radical naturalism in Quine's theory of meaning escorts him to the indeterminacy thesis of meaning. There is an interesting shift from epistemology to language as Quine considers that a person who is aware of linguistic trick can be the master of referential language. Another important question is that how could Quine's radical translation thesis reduce into semantic indeterminacy that is a consequence of his confirmation method. I think that the notion and the analysis of meaning became hopelessly vague in Quine's later work. I further argue on Quine's position of meaning that I call, following Hilary Putnam, 'meaning nihilism'. It seems to me that Quine had no belief like 'meaning consists in', or 'meaning depends on' something. Through this argument, I would like to challenge the confirmation holism that was foisted by Fodor on Quine's thesis. My attempt would be to scrutinize Putnam's point of view that Quine was neither a confirmation holist nor a meaning holist. I think that both Putnam and Quine denied the concept of constitutive connection of meaning as a second grade notion not only from the realm of semantic, but also from the perspective of epistemology. So, linguistic meaning cannot be formed by any sample of its uses. For Quine, the concept of meaning in metaphysics is heuristic and need not be taken seriously in any 'science worthy' literature.

Keywords: Quine, Meaning Holism, Meaning Nihilism, Naturalism, Putnam, Confirmation Method

1. Introduction

The most conspicuous part of Quine's philosophy seems to me that his note on the theory of meaning has various dimensions. He tries to treat a theory of meaning, but his acceptance of the radical naturalism leads a unique turn that compels him to accept an indeterminacy principle and also the thesis of inscrutability of meaning and reference. Putnam writes:

As for "meaning holism", I have noticed something peculiar: I have noticed that whenever a passage from "Two Dogmas" is quoted to show that Quine is a "meaning holist", the passage

isn't ever about *meaning*. What is cited are passages that display Quine's "Duhemianism", that is, the view that our bodies of scientific theory confront "recalcitrant" experiences as wholes. This is a form of holism—calls it "evidential holism", but it doesn't concern meaning.¹

2. Naturalism and its consequences

Quine, (I suppose) was the first philosopher who probably used the term "naturalism" from an empiricist point of view holding that science serves a standard paradigm for all knowledge. He considers the idea of 'First Philosophy' as an imprecise issue. In fact, for Quine, 'naturalism' is not a separate claim that can be regarded as a foundation of the sciences, but it is just like a proclamation about the truth that 'science is all' and something that aims to transcend science become meaningless. Quine's stance on science and philosophy looks as if highly exclusive. He does not impose science upon philosophy and believes that without a standard base in natural science a philosophical method can't be pertinent. Quine was initially influenced by empiricism and Vienna circle in his earlier age though later he has changed his mind. However, Lockean empiricism taught him that one needs to deduce the truths of nature from the sensory evidences and should define the truth in terms of the logico-mathematical auxiliaries and observation that can be confirming and also infirming it. Quine mainly follows the Tarskian model of truth. Here one may ask Quine that "When a people claims that 'snow is white' is true just as well as I understand 'snow is white' is true, in this case what did he/she mean by using the term 'understand'? Quine's answer would be, the process of understanding a sentence depends on the conditions under which it is true. It does not construct any progress at all. Putnam believes,

But Quine's account of understanding does not use the notion of truth (which is how circularity avoided). To understand an observation sentence is to be conditioned in such a way that appropriate sensory stimulations will prompt one's assent to the sentence. And to understand a non-observational sentence is to master its role in the system..... Calling a sentence that someone (myself or someone else) utters (or thinks) "true" is just an indication that I would currently include that sentence in the system I use to predict.²

Quine is very much cautious about the fact that we cannot formulate all the statements of the world into the same boundary of verificationism. He was well aware

about the failure of radical empiricism which emphasizes that only immediate experiences can validate science. Here Quine's purpose is to reorient 'modern empiricism' by challenging two tenets of empiricism. Quine writes,

Two cardinal tenets of empiricism remained unassailable, however, and so remain in this day. One is that whatever evidence there is for science is sensory evidence. The other, to which I shall return, is that all inculcation of meaning of words must rest ultimately on sensory evidence.³

"What is the basic nature of natural science that Quine admitted?", I did not find any exact answer from Quine's writing. He has several ideas about the natural science and its outcomes in philosophy. Some of the prominent ideas are as follows:

First, He claims about an evidential checkpoint of science like Wittgenstein, who once cited a quite similar thought in his 'Language game' hypothesis. Quine thinks, "A sentence's claim to scientific status rests on what it contributes to a theory whose checkpoints are in prediction."⁴

Secondly, For Quine, the checkpoints must be 'inter-subjective' that shows the evidential background of the third person perspective.

Thirdly, All the theoretical claims rest on the experiments and observations.

Fourthly, Quine considers that the 'web of belief' should be in a 'single language' and also followed by the same logic. One can ask, 'What is the utility of this view'? Gary Kemp clarifies Quine's position from a different point. He writes,

...all the evidence point to a single reality, not two or more, it ought to be possible to have a single theory describing it, where each part of it coheres with the rest on the score of explanation, where this in turn is a matter, in the best cases, of subsuming the explanda under maximally general quantified statements.⁵

We have already noticed that the naturalism is not just a rigorous science. Quine himself admits that from the impacts on sensory surfaces we can derive a theory of the external world with more or less successful prediction. For testing a theory the predictions become the pointers or evidential checkpoints. Observation is considered as an evidence of a theory that has two notable features, one is 'inter-subjectivity' and the other is called 'correspondence to stimulation'. Quine thinks that an observation sentence, like 'it is raining' or "that's a cow" are based on the occasional sentences. Here the observation sentences of the speakers would be true or false on the basis of occasion sensitivity. The conception of 'inter-subjectivity' refers to the thesis that evidence must be public. In addition, the observation sentences are holophrastic ones, i.e. they could be formed out of any conjunction. It seems to me that one can link between an observation and a theory through a prediction. To clarify the important features of observation sentences, Quine thinks,

The observation sentence is the means of verbalizing the prediction that checks a theory. The requirement that it command a verdict outright is what makes it a final checkpoint. The requirement of inter-subjectivity is what makes science objective.⁶

He also believes that the observation sentences are considered as a vehicle of our scientific evidences as well as also an entering wedge of language. There is a sort of naturalistic perspective engaged on the issues of language as a social art in Quine's writings. It sounds to me very unique. Here one can ask whether the observation sentences are theory laden. Actually observation sentences have two roots – language and science and it fits with these two ways excellently. Another relevant question is "how could an observation sentence be relative to the linguistic community?" Quine holds that the observation sentences are that on which the members of the community agreed outright on witnessing the occasion. In a word the observation sentences are not theory laden. An observation sentence in Quinean sense is associated with the stimulation to an extent. Even words in an observation sentence may recur in other sentences on the basis of some theoretical contexts. This is the link that is also a relevant part of any scientific theory. But Quine writes,

Seen holophrastically, as conditioned to stimulatory situations, the sentence is theory free; seen analytically, word by word, it is theory laden. Insofar as observation sentences bear on science at all, affording evidence and tests, there has to be this retrospective theory lading along with the pristine holophrastic freedom from theory.⁷

It is undoubtedly true that for Quine the conception of 'theory laded' or 'not theory laden' do not play any significant role in the case of observation sentences, the reason is that there is no fact of the matter as to what it means. If we accept a translation manual then we should somehow admit that the words in an observation sentence contained 'theoretical terms'.

Quine's naturalistic epistemology is inseparable from his naturalistic conception of language. Natural science can be regarded as a building stone in Quine's philosophy. But it is startling that he does not deny the relevance of the conceptual analysis of common sense that is also based on experience or evidences, though these are slipshod, piecemeal, and comparatively unsystematic ways of knowledge. Quine argues,

Science is not a substitutive for common sense but an extension of it. The quest for knowledge is properly an effort simply to broaden and deepen the knowledge which the man in the street already enjoys...⁸

Actually, Quine tries to give a naturalistic account of knowledge that outpaces knowledge of knowledge. It is not only concerned about the mere justification of knowledge, but also gives importance to its explanation, whereas the traditional epistemology is concerned about 'skepticism' and tries to find out the 'certainty of knowledge' in general. Epistemological inquires have two dimensions. The first side is called by Quine the 'conceptual side' and the second side is called the 'doctrinal side'. The 'conceptual side' of traditional epistemology defines the various concepts of phenomenal knowledge. In addition, the 'doctrinal side' copes with the justifications that confirm those concepts raised in the 'conceptual side' of epistemology. The 'conceptual side' is more close to the theory of meaning whereas, the 'doctrinal side' is close to the theory of truth and reference too. In the beginning part

of the paper “Epistemology Naturalized”, Quine writes that epistemology is worried about the foundations of the sciences. Even he is not happy to accept the Cartesian quest for certainty and suggests that it is a sort of ‘lost cause’. But Kim shows,

In urging naturalized epistemology on us, Quine is not suggesting that we give up the Cartesian foundationist solution and explore others within the same framework—perhaps to adopt some sort of ‘coherentist’ strategy, or to require of our basic beliefs only some degree of ‘initial credibility’ rather than Cartesian certainty...Quine’s proposal is more radical than that. He is asking us to set aside the entire framework of justification-centered epistemology. That is what is new in Quine’s proposals. Quine is asking us to put in its place a purely descriptive causal-nomological science of human cognition.⁹

Kim furthermore suggests that Quine’s epistemology chiefly focuses on the vital question ‘how does evidence relate to reality?’ This kind of empiricist account tries to explain the world from the outlook of naturalism but the fact is that our interpretation of the world is expressed by the set of sentences and words. Here the part of language is to mingle with naturalized epistemology. I think that though it is true that Quine is interested in the eventual acquisition of the scientific knowledge, yet language as a vehicle of knowledge takes a crucial position in his regimented naturalistic theory. Here we find a shift from talking of reference to talking about words. Quine calls this shift as a ‘semantic ascent’. Quine believes that a person who is aware of the linguistic tricks can be a master of referential language. He in no way denies the dispositional use of reference fixation. Language of reference becomes suitable when an agent says ‘my cat’ is to refer to his/her own cat. Here the relation between language and the world depends on the observational sentences and the reference is just a capacity that is bonded with certain linguistic apparatus (which is complex) that is also conjoined with observation sentences.

3. Indeterminacy of Translation

We know that through the limited words, we can construe unlimited sentences. Therefore, we should have a comprehensive grasp of the meaning of the words in general. Quine thinks that, except these kind of situations, actually the words get their meaning in terms of the sentences. He writes,

We learn short sentences as wholes, we learn their component words from their use in those sentences, and we build further sentences from words thus learned.¹⁰

From this discussion Quine mainly indicates two points that are worth mentioning here:

- a) The notion of meaning is inextricably related to the sentences that together constitute language as a social art. This is called by Quine ‘holistic standpoint’, a very controversial issue that I will elaborate later.
- b) The meaning of a sentence is not independent. The sentential meaning of one language can be derived when we translate it into another language. Quine

calls this startling argument as “radical translation” that also indicates the translation of object language that does not depend on any type of pre-existing aids. One can set up more than one set of translation manuals for an object language that leads to accept a thesis of indeterminacy of translation.

Quine admits that the ‘indeterminacy of translation’ thesis is a consequence of his behaviourism that is mandatory for linguistic. He argues,

In psychology one may or may not be a behaviourist, but in linguistics one has no choice. Each of us learns his language by observing other people’s verbal behaviour and having his own faltering verbal behaviour observed and reinforced or corrected by others.¹¹

In Quine’s thought, an experiment (indeterminacy of translation) of the source language comes from the *jungle*. It is obviously a sort of jargon and here the “target language” of the translator is not other than English. In such a situation, where language becomes inaccessible, there we can receive the data by observing native’s utterances and behaviours. The communicating process that is dependent on the queries (expedient) of assent or dissent sounds purely a conjectural and observational science. The case of attempt to translate a native language and the fact assent and dissent can be considered as the modes of rudimentary linguistic behavior. I will discuss on this aspect in detail later.

Quine’s ‘indeterminacy of translation’ thesis that is perhaps best discussed in his well-known book *Word and Object* can be regarded as a thought experiment. Quine believes that it is easy to find out a resemblance between two kindred languages like, French and English as in the case of their translation, we find a kind of similarity of their cognate word forms. Even translation equations have also been possible between two unrelated languages like English and Hungarian because of their shared culture and beliefs. But Quine is vexed about the translation manual where there is no such cultural similarity or similarity in their cognate word forms. Putnam suggests,

A point which many critics missed is that Quine was arguing at least as much for the determinacy of translation in the case of observation sentences as for indeterminacy. True, Quine wants us to see that the use of a sentence need not fix its *exact* translation into another language, or even determinate what objects the sentence is about.¹²

Let us imagine a linguist who visits a jungle, where the native language is totally different from his/her own language (English) and there is no pre-existing aids of translation. Let us also imagine that a rabbit is passing by a field and a native suddenly utters the word ‘gavagai’. Just by hearing the word ‘gavagai’ and seeing that a rabbit scurrying by, a linguist can note down the sentence ‘rabbit’ as a tentative translation of the native word ‘gavagai’. But this is doubtlessly a kind of rough approximation. The linguist cannot ask to the native speaker what he means by using the word ‘gavagai’. Is it a ‘rabbit’ or a ‘rabbit passing by’ or is it something else? Their intercommunication is impossible as they individually pos-

sessed a different vocabulary for their communication. Quine writes,

Only by taking the initiative and querying combinations of native's sentence and stimulus situations so as to narrow down his guesses to his eventual satisfaction..... what he must do is guess from observation and then see how well his guess work.¹³

Here one must see the expressions of assent and dissent of a native speaker that will help us to predict the speech disposition of the native speakers. Next time when a linguist notices that by catching an animal into a cage, the native utters the same term 'gavagai', then he can predict from this situation that 'gavagai' cannot mean *a rabbit is scurrying by* or that 'gavagai' means the same as 'rabbit'. Here, in terms of the stimulus conditions a linguist or a translator can share or translate the speaker's utterances (a process of assent and dissent). Quine in his early writing claims that there is a sameness of stimulus meaning that we find between speakers, but in his later work he modifies his thought on stimulus meaning and says 'If querying the sentence elicits assent from the given speaker on one occasion, it will elicit assent likewise on any other occasion when the same total set of receptors is triggered; and similarity for dissent.'¹⁴

Quine tries to accept the concept of single speaker regarding the sameness of stimulus meaning. But he does not try to avoid the jargon of "inter-subjective sameness of stimulus meaning" in his naturalism. "Inter-subjective sameness of stimulus meaning" applies only to the observational sentences that demonstrate the evidences, which should be accessible to the third person perspective. Quine strives to avoid the jargons of the studies of translations. Later Quine believes that if each members of a community observes a sentence, then spontaneously this sentence becomes an observation sentence for the whole community, while Davidson argues that "intersubjective likeness of stimulation"¹⁵ is possible only if we accept the stimulus to be not just as a bodily surface but as a share situation or 'a shared cause of the pertinent' behaviour of the two subjects. But Quine does not support Davidson's view as his 'naturalized epistemology' taught him to find out evidences. Quine says,

My naturalism does allow me free reference to nerve endings, rabbits, and other physical objects, but my epistemology permits the subject no such starting point.¹⁶

Quine accepts both the stimulus meaning and private stimulus meaning at the subject's surface in his philosophy. My point is that the stimulus meaning strictly depends on the individual speaker, for example, 'rabbit', and this observational sentence is the sort of "stimulus meaning" for the field linguists whereas 'gavagai' has its stimulus meaning for the natives. We find that the concept of 'inter-subjective liken' also make a challenge to the possibility of communication. One can think it as a direction to the thesis of indeterminacy of translation. A linguist observes the assent of the term 'gavagai' by the natives when he looks that a 'rabbit' is passing by the field. Later, he tries to assign his stimulus meaning 'rabbit' to native's stimulus meaning 'gavagai'. Quine considers,

Empathy dominates the learning of language, both by child and by field linguist..... In the field linguists case it is empathy on his own part when he makes his first conjecture about 'gavagai' on the strength of the native's utterance and orientation, and again he quarries 'gavagai' for the native's assent in a promising subsequent situation.¹⁷

Quine thinks that 'radical translation' is a continuous process of use. He is mainly revisiting the translation manual that lights agent's success or failure of communication with the native language. In the field situation, where a radical translator does not follow the native's speech, there the translator tries to extract meaning from the native's behaviour. Even the native's behaviour is amenable to the various translation manuals. In this case, meaning loses its actual uniqueness and this kind of speech disposition leads to an indeterminacy thesis as the same expressions of the natives can express different things in different situations. Quine claims,

Their manual might be distinguishable in terms of any native behaviour that they give reason to expect, and yet each manual might prescribe some translation that the other translator would reject. Such is the thesis of indeterminacy of translation.¹⁸

This kind of indeterminacy of translation not only occurs in the field situation (native's speech) but it can be applied in our ordinary language. There is a very important point where Quine indicates that, except some contrary evidences; actually the linguist takes a native's ways of beliefs or thoughts to be similar to his beliefs or thoughts. The translator even tries to impose his/her own linguistic patterns on the natives to find out the compatibility of their behaviors and speeches, which also shows a similarity between the linguist's own attitudes or speeches with the native's attitudes or speeches. This doctrine is known as 'principle of charity'. Quine thinks that in the case of indeterminacy thesis a linguist or translator should find out similarities in more cases between his stimulus meanings with natives stimulus meaning. So in the location of the jungle, there are many chances to be misled because of the indeterminacy of the translation that leads some time to the striking simplification of referential directness. Quine clarifies his thoughts to suggest,

It is the unsurprising reflection that divergent interpretations of the words in a sentence can so offset one another as to sustain and identical translation of the sentence as a whole. It is what I have called inscrutability of reference; 'indeterminacy of reference' would have been better.¹⁹

In his book *Pursuit of Truth*, Quine for the first time clarifies his very long controversial and obscure thought regarding 'Ontological relativity'. Quine says,

It is relative to a manual of translation. To say that 'gavagai' denotes 'rabbit' is to opt for a manual of translation in which 'gavagai' is translated as 'rabbit', instead of opting for any of the alternative manuals.²⁰

In the case of 'word for word' translation we need to see how much the sentences lead the speaker to believe in the concept of universal. But this would be unfeasible in the case of non-observational sentence as things become here much more indeterminate because of the lack of the

sharing reference. If we construct the world predicting from the realm of sensation, then it would be obscure for us to posit some non-empirical entities like, idea or meaning in our systems. The sameness of meaning depends on the role of similarity of the sentences play in two different languages. We cannot deny the usefulness of sameness of meaning in our ordinary language, but the first class scientific theory does not bother about it. Hilary Putnam tells us a story about his experience when he delivered a talk in a Chinese university (Fudan University) in 1984. He says that in Chinese language there is no special suffix that can distinguish 'mo' (cat) from 'mohood' (cathood). 'Cat here' and 'Cathood there' are similar in the ordinary Chinese language use. But Quine does not give importance to this question. Quine thinks that the conceptual scheme of the English people and the Chinese people work on the 'observational categories' but the sentences they (Chinese) express are not exactly isomorphic compared to our sentences. The 'parochial ontology' of the English language that talks about particulars and universals can be expressed in Chinese sentences in more than one way as we found in Putnam's example. Here we will find the ambiguities in the case of using the different words. Analytic philosophy that gives more importance on the notion of meaning is tremendously refuted by Quine to suggest that the 'notion of meaning' and the 'analysis of meaning' are hopelessly vague.

4. Critical Analysis

Rosa and Lepore in their joint paper "Quine's Holism"²¹ argue in favour of a new thesis of "confirmation holism" regarding Quine's position on meaning. Is Quine a meaning holist? This is a very controversial question. I will thrash out my own observation later. Here, let me see first that how could the two philosophers Rosa and Lepore attempt to establish their claims. For them, Quine's meaning holism can derive from his other associated thesis that is called 'confirmation holism' and 'verificationism'. 'Confirmation holism' subsumes the thought that no empirical content can exist in isolation. We can identify an empirical content only through the theory as a whole. The possibility of knowing a hypothesis does not merely depend on knowing the evidence and counter-evidence in the case of observation. They justify their words by quoting Quine's dictum that 'The meaning of a statement is the method of empirically confirming or infirming it.'²² For Quine to know the meaning of a sentence is to recognize its evidence. Even Quine also believes,

To learn a language is to learn the meaning of its sentences, and hence to learn what observations to count as evidence for and against them. The evidence relation and the semantical relation of observation to theory are co-extensive.²³

Depending on the mentioned points, Rosa and Lepore articulate Quine's thesis on 'Meaning Holism' as follows:

Premise 1. Meaning of a sentence consists in its confirmation evidences. This is called verificationism about meaning. We can call it a scientific practice argument. The general form of this hypothesis is that the truth value of the auxiliary assumption is based on the observational

evidences in a certain condition where it will be true. If in any situation, it turns out as false, then the scientists do not refute the whole theory/hypothesis, rather they refute the antecedent of the observational categories.

Premise 2. A scientific theory cannot confirm its evidence or experiences individually, but it works only as a corporate body. This is called Duhem's thesis. This theory tells that the observational sentences are mingled with the theoretical sentences and construct a whole scenario where the meaning of a particular sentence is related to a unit of other sentences. If any case one of our linguistic prediction turns out as false, then we should revise the sentence to avoid the false prediction.

Conclusion. The sentence of a language do not have meaning individually or in isolation, but as a corporate body or whole it depends on the other sentences of the language. This is a kind of meaning holistic approach.

Another very important point close to 'meaning holism' is Quine's thesis on natural science. For this reason, Quine claims,

With Dewey I hold that knowledge, mind and meaning are part of the same world that they have to do with, and that they have to study in the same empirical spirit that animates natural science.²⁴

Quine investigates the meaning as a social art of language that has the public recognizable circumstances. Even his framework of meaning can be emphasized as a property of behaviour. Behaviour as a public evidence can verify 'meaning holism' from the context of indeterminacy of translation. We find in Quine's *Word and Object* that the conception of stimulus meaning cannot determine the various stages of 'rabbit' and 'rabbit' to as a translation of 'gavagai'. Rosa and Lepore suggest,

The moral of radical translation is then that meanings are not language-transcendent entities (propositions, mental or platonic entities); on the contrary, to understand a sentence is to understand a language and the meaning of a sentence is determined by the meaning of the other sentences in the language.²⁵

In the case of radical translation, Quine holds that the dichotomy between analytic truth and synthetic truth lead to a confusion regarding the picture of how language links to the world. Because, we know that the analytic truth takes care of language (especially on synonymy) whereas the synthetic truth reports on the world (informative). Language has no piecemeal relation to the world but the sentences are connected to the world in terms of the relation to other sentences.

Now the most important question is that "Is Quine a strong or moderate holist?" Before considering Quine as strong or moderate holist, we should first define the concept of strong or moderate holism separately and afterwards we need to focus what will be the suitable area for Quine's thesis. Actually 'strong holism' emphasizes that the meaning of any sentence of the language is determined by its (evidential or inferential) relation to the other sentences; here the unit of meaning is the whole language. Rosa and Lepore say,

That is, there are no statements whose truth values remain untouched by revision made in response to contrary experiences

(namely, there are no analytic statements). These two claims required that no sentence has meaning in isolation from every other of the language.²⁶

Rosa and Lepore try to defend this type of strong holism.

Besides, 'moderate holism' considers that the meaning of any sentence of a language consists in its evidential relation to many other sentences and the units of meaning are regarded as the fragment of the language. In "Two Dogmas of Empiricism", we find that Quine tries to refute the conventional distinction between the analytic and the synthetic statements. As we are aware that in an analytic statement the predicate term is contained in the subject term. So the analytic sentences become true in virtue of the meaning of the component words. Here the relation of the world does not take any relevant role. So he refutes to accept the analytic statement to consider that the meaning of any sentence of a language is determined by its (observational/evidential) relation to every other sentence. Quine holds, 'Our statements about the external world face the tribunal of sense experience not individually but only as a corporate body.'²⁷ This turn can be recognized as a strong holistic framework. But in Quine's later writing like *Word and Object* (1960), and "Epistemology Naturalized" (1969), we can find that his strong holistic framework becomes quite fixable. One can ask whether later Quine moves toward 'moderate holism' by thinking that the observational sentences do not have any interconnectedness of sentences as they independently carried the stimulus meaning of the rest of the language. Even the essential process of language learning and the observational sentences are based on 'the repository of evidence for scientific hypotheses'. Quine rightly points out,

In this matter of understanding language, there is thus a subtle interplay between word and sentence. In one way the sentence is fundamental: understanding a word consist in knowing how to use it in sentences and how to react to such sentences. Yet if we would test some one's understanding of a sentence, we do best to focus on a word, ringing changes on its sentential contexts.²⁸

It's very fascinating that Putnam challenges the premises raised by Rosa and Lepore and also once supported by Jerry Fodor. Putnam does not believe that Quine had a belief that a) Meaning consists in its empirical content or b) Meaning of a sentence is dependent on the corporate body of sentences. Putnam considers,

I don't believe Quine ever said anything like a) or b). His position was that the notion of "meaning" is too unclear to be usable in serious science and philosophy. He had no position of the form "Meaning consists in X" and no position of the form "Meaning of a sentence depends on X". To ascribe positions like that to him is to totally misunderstand *Word and Object*. He did regard "stimulus meaning" as a science worthy notion, and perhaps empirical content (identified with an observation-conditions implied by a theory) but "stimulus meaning" is not supposed be meaning and 'empirical content' is not supposed to be meaning either, which ("meaning") is at best a notion of "heuristic" value; needed for practical purposes, but to be discarded when our interests are theoretical.²⁹

Some philosophers think that Quine takes his 'meaning holism' depending on associating meaning with con-

firmation, and since confirmation for him includes (in fact, consists in) empirical confirmation, so his 'meaning holism' is incompatible with the notion of *a priori*. But just holding that the meaning of every term or sentences is constitutively connected with the meanings or uses with all other sentences or terms don't in itself state an epistemic position. I think that 'meaning holism' in either Quinean form or the more general form just stated is incompatible with analyticity, unless one holds that all sentences are analytic (something Leibniz did hold). If the meaning of every sentence depends on connections to the meanings of all other sentences, and some of the other sentences have meanings that become true relying on the connection to the world, then it looks that all sentences have meanings turn true in virtue of at least indirect relations to the world. I agree with Putnam that there is no property of (some) sentences can assure that a sentence will never need to be revised, or in other words, there is no usable notion of a priority, unless you speak of "a priority relative to a framework of ideas". Putnam seems right on the claim that Fodor and Lepore have foisted Quine as a semantic holist. Putnam also considers like Quine that "meanings" aren't objects. The dictionary meaning of a word can give us information, but that information does not determine the truth-evaluable content of a sentence in a context. He accepts that what sentences are used to mean always depends on connections to the world, even in the case of logical or analytic sentences the same rules have been followed. But that is not because of some supposed grand theses of "meaning holism", but because of the collapse of the unrelativized *a priori*.

It is quite true that in "Two Dogmas of Empiricism" Quine tries to reject the mentalist theory of meaning by denying the traditional analytic-synthetic distinction. The first dogma as Quine puts it is the cleavage between the analytic propositions that are grounded independently of matters of fact and the synthetic propositions that are grounded only on facts or empirical contents. Critics consider that this rejection of mentalist theory vindicates the thesis of externalism which paves the way for semantic holism. Here one thing is significant to mention that the heart of semantic holism is that the meaning of a sentence is defined in favors of the totality of nodes and paths in its semantic networks. Another important point, I assume that can help to show how meaning holism can compatible with externalism is as follow. Meaning holism depends on semantic externalism hypothesis. It is an acceptable fact that we can have holistic externalist semantics and also non-holistic externalist semantics. Let us try to understand what I mean by holistic externalist semantics. It particularly means two things-

First, meanings are not in the head (Externalism) and secondly, meanings of linguistic units depend upon the meaning of the entire language (Holism). Let us take a simple example of the determination of the meaning of a predicate. Suppose we have a sentence which uses a natural kind term in its predicate, viz. the sentence "Jimmy is a tiger". In order to understand the sentence we have to know which particular thing denotes by the name "Jimmy" and which property or bundle of properties are denoted by the predicate "is a tiger". Further, we need to know if 'Jimmy' is indeed an instance of those properties. But this we need to know only if we are interested in de-

terminating the truth of the sentence. How do we decide which properties will be denoted by the predicate. Here we shall have to depend upon the socio-linguistic practices of the community in which this sentence is uttered. We are looking at the socio-linguistic practices of a community and so the meaning can not be located “in the head” of the speakers. However, the meaning of a single predicate rest on the entire socio-linguistic practices that are related to the entire language. This hypothesis illustrates the ground of sematic holism. In this way, I would like to show how a *holistic externalist semantic theory* can work.

But my further query is ‘Does the contribution of the theoretical sentences depend on the contribution of the other sentences or not?’ It seems to me that if a sentence can causally be related (not inferentially) to the other sentences or social characters of meanings, then we can understand the meaning of the sentence or words. The problem is that when a person know a sentence, then is it not possible for him/her to know the entire meaning of the sentence at a time. Though I agree with Quine that our statements face the tribunal of sense experiences only as a corporate body, yet it seems to me that it is quite impossible for a learner to grasp the total related body of the sentences. Here, a learner tries to grasp the sentences which are much more relevant to know the expression (that she/he wants to know) but not the whole scheme. It is a reliable process of a speaker to know partially the knowledge of the meaning of an expression and later the learning process of the knowledge can be gradually increased.

The philosophers who quoted a passage from “Two Dogmas of Empiricism” to prove that Quine accepted ‘meaning holism’ has committed a mistake as Quine’s thesis never talks about the meaning here. So it would be an injustice for us to call him ‘meaning holist’ that paves the way for externalism. Quine supported Duhem’s scientific theory of “evidential holism” that gives importance on the bodies of the scientific theory that confront on some recalcitrant experiences as a whole. No one can claim that Duhem was a meaning holist as he was less bothered about the fact of meaning. Some philosophers like Dummett called Quine ‘moderate holist’ as in his philosophy, we find a relation between theory and evidence. He like a positivist believes that empirical statements can be verified. But I agree with Putnam that Quine was not a verificationist in the Positivists sense. Fodor and Lepore called him verificationist in a holistic sense where the whole theory is presented to experience for validation. They think that the confirmation of an empirical theory doesn’t only depend on its relation, but also related to the other factors like availability of alternative theories, simplicity or plausibility etc. that is Quine’s holism. They believe that “Quine-Duhem” thesis is the standard proof of their claim. Fodor made a great mistake to consider “verification” and “confirmation” as synonyms from an ordinary sense that Quine did not. I think that Quine is not a ‘confirmation holist’, he is a confirmation rejectionist. For Quine, the body of theory can confirm some of our beliefs in a good sense, but it does not follow that the body of the theory itself is confirmed by our observation. The reason is that Quine does not believe in the ‘science-worthy’ conception of confirmation. Quine does not accept mean-

ing as a ‘science-worthy’ notion, rather it is a *second grade notion*. So, it would be a mistake to call him a ‘meaning holist’ as he was a ‘meaning nihilist’.

We know that in “Two Dogmas of Empiricism” Quine tries to refute the claim that the theory of verification and confirming and disconfirming is relevant for language. He shows that the method of verification of an individual sentence is impossible. In *Word and Object* Quine claims that without the positing of meaning, our communication procedure can be well granted. Actually, he gives importance on the verbal behavior that is rooted from Skinner. For Quine, the notion of analyticity and the notion of verifiability are both in troubles. In “Two Dogmas of Empiricism”, we will find that he does not talk about any acceptable conditions (identity) for meaning. But in *Word and Object*, Quine emphasizes on ‘science-worthy’ terms “stimulus meaning” and “translation manual” just to explain that the communication (speaking and translation) may be possible without accepting meaning as an entity. There is no ‘meaning’ in a single utterance or as a whole according to Quine.

It’s true that semantic holism depends on the associating meaning with confirmation, and since confirmation consists in the empirical confirmation, therefore semantic holism is incompatible with a priority. But just holding that the meaning of every term is constitutively collected with the meaning of all other terms in the sentence. I think, it construes an epistemic stand. Putnam believes that semantic holism is incompatible with a *priority* and he also thinks that the history of science proves that there is no property of sentences seem assure a sentence that will never need to be revised. Putnam does not accept the view that the meaning of every sentence/term is constitutively connected with the meaning of all other terms/sentences that does not in itself state an epistemic position. He argues that the literal linguistic meaning that insists the sense of whatever a speaker supposes to know cannot be determined from any fixed sample of its uses. Putnam called this thesis simply ‘interpretation’ whereas Quine called it ‘radical translation’. Both of these do not deal with meaning. Actually, Quine denied the notion of constitutive connections of meanings. For him meaning is regarded as a second grade notion.³⁰

Putnam thinks that there is a good sense in which we can claim that some of our beliefs are confirmed relative to our body of theories. However, he does not believe that Quine accepted ‘science-worthy’ sense of confirmation where the body of theory itself is confirmed by observation. Quine thinks that the propositional attitudes and mentalist terms that certainly include beliefs about meaning are not ‘science-worthy’. When the meaning is not regarded as a ‘science-worthy’ notion for Quine, then, how can Quine possibly have a theory of meaning? I firmly admit with Putnam that for Quine, the notion of meaning has no place in serious scientific metaphysics. Even I chime in with Putnam that Quine considers ‘stimulus meaning’ as a science-worthy notion identified with the observation conditionals which implied by a theory. But for Quine, these are regarded as a notion of ‘heuristic value’. The important thing is that we will find a puzzling line in Quine’s famous book *The Roots of Reference*³¹, where he claims that ‘To learn a language is to learn the meaning of its sentences, and hence to learn what obser-

vation to count as evidence for and against them. The evidence relation and the semantical relation of observation to the theory are co-extensive.' For me, it sounds like meaning holism. But the problem that one will notice that (1) "the semantic relation" is not a relation of theoretical sentences to their referents (e.g. of sentences about electrons to electrons, or sentences about genes to genes), which is what a philosopher of language would normally mean by a semantic relation, but only a relation of theoretical sentences to the observations that are connected to them by stimulus-response conditioning (which is no other philosopher would count as a "semantical" relations at all—here Quine is influenced by his friend Skinner's behaviourist account of language); and (2) in the very next section, Quine says we should drop the talk of observations in favour of the talk of observation sentences! So we are left without a semantical relation to observations as well, because we have dropped observations.

Still a clue that I think mistakenly raised by some philosophers is that Quine's approach to semantic has two parts: a. Verificationism and b. Holism. These two theories are mingled with each other. I think that in his later writings, Quine extremely changed his mind and moved away himself from the boundary to admit the indeterminacy of meaning and reference too. His translation manual leads him to accept the inter-subjective sameness of stimulus meaning in his naturalism. For him, the concept of inter subjectivity can be regarded as a checkpoint that shows that the evidence should be available to the third person perspective. But some philosophers like Fodor, Lepore and Rosa called Quine a verificationist in a holistic sense where the whole theory presented to experience for validation. Fodor and Lepore think that the confirmation of an empirical theory doesn't only depend on its relations to data, but also related to the other factors like availability of alternative theories, simplicity or plausibility etc. That is Quine's confirmation holism and they claim that the 'Quine-Durkheim theses' is the standard proof of their work. Fodor made a great mistake to consider verification and confirmation as synonyms from an ordinary sense as I illustrated earlier that Quine did not. Quine is a meaning nihilist in the ontological sense as he clearly denies that there are such objects as meanings (and that sentences are not given meaning by links to objects like Propositions). But to say that is not to say that words and sentences lack meaning because Quine already considered meaning as second grade notion. I believe Quine's view is that words and sentences have meaning, or are meaningful, but in a way that can be explained naturalistically and in a way that does not make us believe in meanings as mental entities. The way that they are meaningful (through verification and confirmation, etc.) is a holistic way, thus meaning holism, because verification and confirmation are holistic where the meaning of a sentence depends on the corporate body of the other sentences and doubtlessly similar for a word.

Bibliography

Fodor, Jerry and Lepore, E., 1992, *Holism. A Shopper's Guide*, Oxford: Basil Blackwell.

- Kemp, Gary, 2012, *Quine versus Davidson, Truth, Reference, and Meaning*, Oxford: Oxford University Press.
- Kim, Jaegwon, 2008, "What is 'Naturalized Epistemology'", in *Epistemology: An Anthology*, Ed. E. Sosa & J. Kim, Oxford: Blackwell Publishing.
- Putnam, Hilary, 1992, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- Quine, W.V., 1960, *Word and Object*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Quine, W.V., 1963, *From A Logical Point of View*, Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Quine, W.V., 1966, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard: Harvard University Press.
- Quine, W.V., 1969, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.
- Quine, W.V., 1974, *The Roots of Reference*, La Salle, Illinois: Open Court.
- Quine, W.V., 1981, *Theories and Things*, Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W.V., 1990, *Pursuit of Truth*, Cambridge, Mass, London: Harvard University Press.
- Rosa, Raffaella De & Lepore, Ernie, 2006, "Meaning Holism", in *Empiricism and Two Dogmas*, ed. N.N.Chakraborty and Madhucchanda Sen, Kolkata: Rabindra Bharati University Press.

Acknowledgment

My sincere thanks go to my beloved mentor and a constructive critic Late Professor Hilary Putnam, Cogan Emeritus Professor, Harvard University, who read the manuscript in an earlier form and has given it a new direction.

Notes

- ¹ I am personally thankful to my mentor Hilary Putnam for this valuable notes.
- ² Putnam, Hilary, 1992, 271.
- ³ Quine, W.V., 1969, 75.
- ⁴ Quine, W.V., 1990, 20.
- ⁵ Kemp, Gary, 2012, 18.
- ⁶ Quine, W.V., 1990, 4-5.
- ⁷ Quine, W.V., 1990, 7.
- ⁸ Quine, W.V., 1966, 229.
- ⁹ Kim, Jaegwon, 2008, 304-305.
- ¹⁰ Quine, W.V., 1990, 37.
- ¹¹ Quine, W.V., 1990, 38.
- ¹² Putnam, Hilary, 1992, 272.
- ¹³ Quine, W.V., 1960, 29.
- ¹⁴ Quine, W.V., 1981, 25.
- ¹⁵ Quine, W.V., 1990, 41-42.
- ¹⁶ Quine, W.V., 1990, 42.
- ¹⁷ Quine, W.V., 1990, 42.
- ¹⁸ Quine, W.V., 1990, 47-48.
- ¹⁹ Quine, W.V., 1990, 50.
- ²⁰ Quine, W.V., 1990, 51.
- ²¹ Rosa, Raffaella De & Lepore, Ernie, 2006, 18-45.
- ²² Quine, W.V., 1963, 37.
- ²³ Quine, W.V., 1974, 38.
- ²⁴ Quine, W.V., 1969, 26.
- ²⁵ Rosa, Raffaella De & Lepore, Ernie, 2006, 23.
- ²⁶ Rosa, Raffaella De & Lepore, Ernie, 2006, 28.
- ²⁷ Quine, W.V., "Two Dogmas of Empiricism", 42.
- ²⁸ Quine, W.V., 1990, 58-59.
- ²⁹ I am personally indebted to Hilary Putnam for this discussion.
- ³⁰ Hilary Putnam once wrote to me that 'I have been writing to you that Quine is not a meaning holist, but a semantic nihilist. He does not believe that there is any such thing as 'meaning' in the semantic sense. The term 'empirical meaning' is widely used in philosophy of science, but does not refer to anything semantic. In Quine's version, the empirical meaning of a theory is the 'observation categorical' it implies. 'Empirical meaning' is holistic by definition, trivial, but it is not what anyone calls the meaning of sentences and words. Fodor sometime paints Quine as a meaning holist by pretending that what Quine says about the holism of empirical meaning has to do with the holism of 'meaning' in the semantic sense, but that is a mistake. There are no meaning and no semantic nodes – no semantic *anything* – for Quine. Semantic talk is heuristic and not to be taken seriously in metaphysics, according to Quine.' I am personally thankful to Hilary Putnam for this note.
- ³¹ Quine, W.V., 1974, 38.

De-Psychologizing Benevolence. Lotze's Ethics between Kant, Herbart, and the British Moralists

Andrea Staiti

Abstract: In this article I examine R. H. Lotze's attempt to ground morality in benevolence without thereby appealing to the constitution of human nature. In the first section I consider Francis Hutcheson's earlier approach, who understands benevolence as a fundamental affection characterizing human psychology. The second section briefly turns to Kant's critique of Hutcheson. The third section discusses some basic concerns of Lotze's ethics. Subsequently, I reconstruct Lotze's analysis in chapter two of the *Grundzüge der praktischen Philosophie*, where he puts forward the claim about the foundational role of benevolence for ethics. I conclude with some considerations about the promise and problems of Lotze's approach.

Keywords: Lotze, Kant, Herbart, benevolence, British moralists

There is some consensus among interpreters that Lotze's practical philosophy is underdeveloped and saddled with tensions that cannot be easily resolved within the framework of his thought. To give but one example, Frederick Beiser writes that besides the problem of incompleteness "[t]here are more troubling questions of consistency, which are indeed so vexing that it is questionable whether Lotze has a coherent ethics at all" (Beiser 2013, 290). In particular, Beiser denounces the co-existence of empiricist and rationalist motifs in Lotze's writings on ethics, such as the preeminent significance of pleasure (Lotze 1885a: 692; Lotze 1885b: 17) and the staunch defense of innate moral ideas having unconditional validity (Lotze 1891: 522); however, although it is certainly true that Lotze did not live to develop a fully rounded and systematic ethical theory, what we find in his writings is not merely a hodgepodge of incoherent motifs, but rather the attempt to transform and recast creatively elements of ethical theory inherited from traditions as different as Kantian transcendental thinking and, most importantly, eighteenth century British moral philosophy.

In this regard, it is puzzling that despite all emphasis on Lotze's quest for an absolutely binding moral principle that would provide ethics with a solid foundation, Beiser is silent just about what Lotze thinks such principle is. While correctly recognizing that "this little book provides the best conspectus of Lotze's ethics" (Beiser 2012: 289) Beiser skips altogether chapter two of the *Grundzüge der praktischen Philosophie* (Beiser 2012:292-293), which Lotze concludes with the following strong and unambiguous statement: "the idea of benevolence must give us the sole supreme principle of all moral conduct" (Lotze

1885b, 34). Hence, in order to assess fairly the status of Lotze's ethics, it is imperative to understand just what he means by this statement and how he believes it can be philosophically justified. 'Benevolence' is famously one of the key notions in eighteenth century British moral philosophy, featuring prominently in the writings of Francis Hutcheson, Joseph Butler, and David Hume. Lotze is thus reviving an old idea roughly one century years after its original formulation, but, as we will see, in a completely different philosophical context and with a different goal in mind.

In this paper I want to argue that Lotze's reflections on ethics in the *Grundzüge* is best characterized as an attempt to de-psychologize benevolence, that is, to develop a notion of benevolence that does not revolve around specific claims about human nature and is not identified with a specific feeling. This does not mean that Lotze sees no connection between ethical demands and human nature, or that he fails to recognize that in humans benevolence does often manifest itself as a definite feeling; however, Lotze is careful to distinguish principles of morality that are directly related to human nature and principles that can be presented as binding ideals, regardless of how our nature happens to be constituted and how they happen to manifest themselves therein. His approach is then to try and disentangle benevolence from a number of other principles of moral agency that depend on human nature and show that is foundational vis-à-vis all the other benevolence principles that are required of an action in order for it to count as moral. In so doing, Lotze is trying to strike a balance between Kant's formalism, which he considers insufficient for reasons to be explained in what follows, and Herbart's pluralism of the moral principles, which refuses to place one single formal principle at the foundation of ethics. Lotze thinks that a properly understood notion of benevolence does just this kind of philosophical job, and thus hopes to surpass both Kant and Herbart in laying the foundations of ethics.

The paper has five sections: in the first section I summarize briefly the views on benevolence found in the work of Hutcheson. In the second section I touch upon Kant's critique of benevolence, in order to then turn to Lotze in the third section. After presenting some of the basic concerns in Lotze's ethical writings in section three, I examine closely chapter two of the *Grundzüge*, where he puts forward the claim about the fundamental significance of benevolence in ethics. I conclude with a brief assessment of the promise and problems of Lotze's approach.

1. Benevolence in Hutcheson

Philosophical arguments about the nature, scope, and relevance of our concern with the happiness of others date back at least to Aristotle's *Nicomachean Ethics*, where a mutual well-wishing attitude is described as a fundamental ingredient of true friendship. In the writings of eighteenth century British moralists, benevolence assumes a much more encompassing function and is repeatedly described as the psychological phenomenon in which morality originates. As T.A. Robertson argues with reference to Francis Hutcheson: "All moral motives can be subsumed under benevolence, that is, an affection that seeks as its object the good of another" (Robertson 1973: 7). Hutcheson describes benevolence in these terms in various passages of his early work *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, originally published in 1725, particularly in the second treatise *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (e.g. Hutcheson 2004: 104). By calling benevolence an affection, or at times a desire (Hutcheson 2004: 103), Hutcheson wants to convey a few important points. First, benevolence is not a product of reasoning. This implies that accounts of benevolence that reduce it to the outcome of calculation based on self-interest misconstrue its psychological nature. This leads to the second important point: as an affection or desire benevolence is not the sort of psychological state that can be summoned at will. As Hutcheson puts it: "Neither Benevolence, nor any other Affection or Desire can be directly raised by Volition" (Hutcheson 2004: 220).¹ By contrast, benevolence is declared to be a fundamental aspect of human nature, i.e., an affection that arises naturally under the appropriate circumstances and whose occurrence anyone can witness upon correct introspection. Third, in keeping with the empiricist tenets of his approach, by declaring benevolence an affection Hutcheson wants to stress its function as *motivation* for action. This is important for the kind of intuitionist account of the objectivity of morality championed by Hutcheson. On this account, we all possess a moral sense that enables us to apprehend certain actions as motivated by benevolence and, hence, as moral. Not only do we apprehend such actions as moral but when we reflectively become aware of our emotional response to them, we experience a sense of approval and support for what we are seeing. This generates the desire to not hamper the work of benevolence within us and let this natural affection determine our behavior as thoroughly as possible and toward the largest possible circle of people (Hutcheson 2004: 91). Indeed, as Hutcheson's influential precursor Joseph Butler argued, acting benevolently toward others is doubly rewarding.² First, we experience the kind of gratification that follows the satisfaction of any natural desire, such as hunger or thirst. The natural desire to contribute to the good of others procures such gratification when we actually manage to do so. In addition, by acting benevolently we also experience a second-order kind of gratification, that is, the self-approval that follows our reflective awareness of the work of benevolence within us (see Roberts 1973: 59-60).

In sum, for Hutcheson, "the quality of an action that makes it moral is its benevolent motivation. Once we consult our approvals and disapprovals we know that it

could not be otherwise, that nothing more can be added" (Loughran 1986: 297). Confidence in the reliability of our approvals and disapprovals is ultimately rooted in Hutcheson's theological convictions. It is God who provided us with a moral sense, hence its deliverances are binding, unless other unruly passions interfere. If we set aside all references to theology, as Hume would eventually have it, then we must conclude that there is something absolutely contingent about how our psychology works, and that the fact that a passion like benevolence inclines us to seek the good of others is nothing but a brute fact about human nature as we know it. As Richard Price eventually argued, we could imagine a possible world in which those feelings that we currently associate with benevolence attach to self-love instead, or even to very different kinds of psychological states. Moreover, we could wonder whether it really is the good of others that gratifies us when we act benevolently or perhaps that second-order self-approval that Butler and Hutcheson describe is not really the first (and perhaps the only) psychological mechanism that drives our eagerness to tend to the happiness of others. If this were the case, then the true motivation behind benevolent acts would be the morally questionable desire to feel pleased about ourselves.

2. Kant's critique of benevolence

This last point about the potentially ambiguous motives involved in the psychology of benevolence is in fact one of Kant's main critiques to Hutcheson's attempt to ground morality in a feeling (the affection of benevolence) and its reflective endorsement through the moral sense. In a seminal paper Dieter Henrich (2009) has already explored in great detail Kant's indebtedness to and critique of the Scottish thinker. Therefore, it will suffice here to recall in a few brushstrokes the main points of Kant's criticism, in order to then highlight the problem subsequently inherited, so to speak, by Lotze. Kant's fundamental issue with Hutcheson's approach is that grounding morality in a feeling is incompatible with the universality and necessity required by moral principles. This is, in fact, the fundamental premise of Kant's analysis: "that a law, if it is to hold morally, that is, as a ground of an obligation, must carry with it absolute necessity" (Kant 1997: 2 [4: 389]). Feelings, by contrast, "merely possess a private validity" (Henrich 2009: 34) and they are "by nature variable in their degree of intensity" (Henrich 2009: 34). Furthermore, due to their intrinsic particularity and variability, "feelings are not forms of knowing" (Henrich 2009: 35). If feelings were responsible for disclosing the fundamental principle of morality, we would not be in a position to tell whether such principles are binding on all humans. By contrast, for Kant moral experience must be guided by a rational principle, that is, by a principle whose application draws on capacities that are thoroughly rational, rather than emotional. Third, if our confidence in the deliverances of the moral sense is exclusively contingent upon a theological conviction about its origin in God, then it's unclear whether morality is good for its own sake or just a factual arrangement of things that God may have willed otherwise. Finally, as hinted above, Kant perceptively notices that the feelings evoked by benevolence might be

actually self-directed, that is, to put it simply, feeling the impulse to tend to the happiness of others might be truly motivated by a desire to feel good about ourselves. The double reward English moralists associated with benevolence might turn out to be a threat, rather than an advantage to the project of grounding morality in human psychology; hence, Kant's well-known plea for a "a pure moral philosophy, completely cleansed of everything that may be only empirical and that belongs to anthropology" (Kant 1997: 2 [4: 389]).

Before moving to consider Lotze's proposal in the next section, it is important to notice a couple of important points that follow from Kant's rejection of benevolence as the principle of morality. First, let us note the shift occurring in Kant in the very idea of finding the *principle* of morality. For Kant asking about the principle of morality no longer means asking about the factual motivation of moral actions, i.e., the psychological spring behind them. Rather, for Kant finding the principle means identifying some element that makes actions moral independently of how creatures having our contingent psychological makeup actually act. Kant's well-known appeal to evaluating the maxim of our action under the perspective of universality embodies just this shift. The maxim of an action is arguably nothing but the action as such regardless of the psychological 'milieu', in which it happens to occur. As Alfredo Ferrarin puts this point in his recent book on Kant, moral agency is entirely contingent upon reason's ability to represent the moral law to itself; in so doing, "by affecting itself, reason [...] motivates itself to action" (Ferrarin 2015, 128). Thus, for Kant reason does not have to seek a motivation to act morally outside itself. Rather, by representing to itself the moral law and thus recognizing the categorical imperative as the form of moral agency, reasons induces itself to act correspondingly, thus determining itself autonomously. As we shall see, Lotze retains this Kantian notion of principle. Seeking the *Grundsatz* of morality does not mean seeking the psychological motivation of moral behavior, but seeking the 'fundamental ingredient', so to speak, of moral agency.

While this reformulation of the notion of principle certainly has its philosophical 'benefits', it is important to also realize its philosophical 'costs'. Kant's shift entails a thoroughgoing form of rationalism. The will is declared to have a rational structure. It is, indeed, a kind of rationality that cannot be reduced to mathematical reckoning or the subsumption of appearances under concepts. Nonetheless, moral behavior is declared to be a matter of rational deliberation, i.e., construing the maxim of an action and considering how the world would turn out to be if that maxim became a universal law. Several philosophers after Kant found this dominance of universalizing rationality over the domain of ethics problematic, since they perceived it as a failure to preserve the autonomy of ethics (see for instance Rickert 1914: 207) and a lack of sensitivity to the inevitable contingency and individuality of ethically relevant situations.

Hence, the following question arises: Would it be possible to "fix" benevolence in such a way as to preserve its substantial, other-directed trait but elevate it to the dignity of principle in Kant's sense, free of all references to the vagaries of human psychology? If it were possible to purify

benevolence from its merely empirical connotation and the fluctuation that characterizes human feelings, then we would have a principle in Kant's sense, but one that (1) is distinctively ethical, rather than generically rational, (2) retains a connection with important features of human psychology, while not being reducible to them, and (3) cannot be charged of formalism, as Kant's appeal to universality has been. This is precisely what Lotze has in view.

3. The basics of Lotze's ethics

As mentioned in the introduction, Lotze's reflections on ethics can be found in three short texts. The first is Book V, Chapter V in the first tome of Lotze's *opus magnum* *Microcosmus: An essay concerning man and his relation to the world* (1885a). The chapter is titled "Conscience and morality" (Lotze 1885a, 682-714). The second is a transcription of lectures held in Berlin under the title *Grundzüge der praktischen Philosophie* (Lotze 1885b). The third is a short article published posthumously by one of Lotze's students under the title *Nachgelassener Aufsatz über die Principien der Ethik* and later reprinted in the third volume of Lotze's *Kleine Schriften* (Lotze 1891).

While each text emphasizes or prioritizes different elements in the philosophical investigation of morality, all three have as a common denominator the refusal to disconnect ethical principles from the tendency toward pleasure. Lotze opposes a kind of eudaemonism that identifies pleasure with the *principle* of ethics (Lotze 1885b, 12-13), but he nonetheless thinks that in a universe populated by "beings of bare intelligence" (Lotze 1885b, 17), i.e., entities who distinguish truth and falsehood but feel neither pleasure, nor pain, "it would be quite incomprehensible that there should be definite rules which should obligate spiritual beings to any one definite form of conduct, and forbid them another form" (Lotze 1885b, 17-18).³ In other words, pleasure (and pain) are not to be regarded as justificatory principles to choose certain actions over other. Rather, pleasure and pain are fundamental *facts*, whose existence generates the problem of finding principles of conduct in the first place. It should be noticed that Lotze's point about the necessary relation between pleasure and pain and the very project of ethics is most emphatically not meant to be a claim about human nature. Lotze is adamant at the very beginning of his inquiry that looking for the principles of ethics through an analysis of human nature is a non-starter (Lotze 1885b, 8-9). Not only is it difficult to adjudicate the validity of claims about human nature in light of historical and cultural variability. Even if we possessed a perfectly clear and thorough body of knowledge about our nature, it would still remain to be discussed whether we *ought* to follow our nature or rather work against it. Lotze's point about the connection of pleasure and morality is rather a conceptual point about the inseparability of two notions and the 'fact of pleasure and pain' as the basis of the very problem of good and evil.

This way of presenting things very much resembles Lotze's take on the status of one fundamental law of cognition, namely, the principle of sufficient reason. In *Logic* (1888) Lotze writes: "It is not impossible to conceive

a world in which everything should be as incommensurable with every other thing as sweet is with triangular, and in which therefore there was no possibility of so holding two different things together as to give ground for a third: it is true that, if such a world existed, the mind would not know what to do with it, but it would be obliged to recognize it as possible according to its own judgment” (Lotze 1888, 95). Similarly, the mind would not know what to do with ethical principles in a possible world entirely deprived of pleasure and pain. Lotze’s claim is actually even stronger with regard to the fact of pleasure and pain. He thinks that we would not be able to recognize the connections holding among things if mastering those connections were not directly relevant to the increment of pleasure and the reduction of pain: “For the fact that besides all which exists and which happens according to settled laws, there is also enjoyment of both, also pain and pleasure, this fact cannot, it seems to us, be regarded as a mere addendum to the order of the world, all necessary connection of things would be to us incomprehensible if we could not regard it as simply the foundation upon which to build up a world of joy and sorrow” (Lotze 1885a, 683).

Lotze interprets Kant’s failure to recognize the *a priori* connection between pleasure and morality as an overreaction due to the desire to radically decouple the idea of morality and the idea of self-interest. But while we certainly cannot construe moral demands merely as imperatives generated by what an individual empirical subject deems pleasurable at a certain time, the very idea of moral value and morally valuable actions makes no sense if it is disconnected from all relation to pleasure. Lotze clarifies his point with an appeal to ideal agency: “That would be of supreme value which caused satisfaction to an ideal mind in its normal condition, a mind which had been purified from all tendency to diverge from its proper path of development. Beyond this summit there is no foothold, and the idea of an object possessing value, which is altogether unconditioned, which does not show its value by its capacity to produce pleasure, shoots beyond the mark” (Lotze 1885a, 690).

Kant himself needs an implicit reference to pleasure and pain, happiness and misery in order for his procedure for the assessment of actions under the standpoint of universality to make sense: “Why, in fact, do we consider it as a matter of course that the maxims of our action must fit into a general system of law? And which are the maxims which do not thus fit in? Plainly those which, if generally followed, would produce general disorder and the frustration of all effort. But what is this acknowledgment of the importance of order, and of the possibility of carrying out our intention, if it is not either (a) a grand and comprehensive utilitarian principle taking the place of special and narrower ones, or (b) the confession that maxims different from those demanded would lead to general misery, and are therefore to be rejected?” (Lotze 1885a, 690). Lotze’s point is well-taken, particularly with regard to Kant’s construal of imperfect duties (Kant 1997, 32-33 [4:423]), such as the duty to help others in need. Kant’s reasoning to argue for the impossibility to will indifference to others in need as a universal law clearly refers to the unpleasant experience of needing help and being ignored: “For a will that decided this would conflict with itself, since many cases could occur in which one

would need the love and sympathy of others and in which, by such a law of nature arisen from his own will, he would rob himself of all hope of the assistance he wishes for himself” (Kant 1997, 33 [4:423]). It is admittedly hard to see how a duty like helping others in need would even be thinkable if all references to pleasure and pain dropped out of the picture.

Lotze is much more attracted to Herbart’s aesthetic approach to ethical agency, which stands in open contrast to Kant’s. According to Herbart, “the ethical axioms, [...], must not only be immediately obvious and certain, but must also have a definite content” (Lotze 1885b, 15). In short, such content is discovered through an analysis of elementary relations among wills, which conscience has to judge and declare agreeable or disagreeable. Lotze, too, believes that conscience must be the ultimate tribunal for discernment in ethical matters: “There must be a voice of conscience which gives direction in particular cases concerning the praiseworthiness or blameworthiness of an action presented before it” (Lotze 1885b, 10). In Herbart’s view, the voice of conscience leads to the identification of a “plurality of ethical primary judgments” (Lotze 1885b, 15) pertaining to intuitively pleasing relations among wills. Herbart mentions five such relations: “inner freedom; perfection; benevolence; right; fairness/justice” (Kim 2015; see also Beiser 2014, 125-130). Unlike Herbart, however, Lotze believes that it should be the task of a scientific discipline like philosophy to try and produce systematic unity among the relations conscience intuitively identifies by tracing back all moral principles to one that underlies all the other (Lotze 1885b, 15-16). This is what he undertakes in chapter two of the *Grundzüge*, to which we shall now turn.

4. Benevolence as the fundamental ethical principle

Chapter two of the *Grundzüge* opens with the thesis that there are actions demanding our “unconditional approbation” (Lotze 1885b, 23). Finding out what these are procures pleasure of a distinctively intellectual kind. The way to do so is by analyzing the concept of action [*Handlung*], which Lotze sharply distinguishes from other forms of causal efficacy [*Wirken*] originating in us, such as involuntary bodily movements. For Lotze, in order for a movement to count as an action it has to fulfill four conditions: (1) its point of departure has to be a “conscious idea of what is to be attained” (Lotze 1885b, 24); (2) it must have been chosen among other, consciously considered courses of action; (3) it must be accompanied by consciousness of the respective value of the possible courses of action; (4) it must start with an explicit decision (Lotze 1885b, 24). Note that this conception of action is deliberately narrow. It excludes, for example, the exercise of skillful habituated movements and all forms of so-called ‘mindless coping’ in the world. It implies that while humans can be certainly characterized as rational agents, they do not *act* all the time, but only occasionally.

Given this definition of action, Lotze proceeds to analyze the transcendently necessary conditions for something like an action to be possible in the first place. Such conditions are regarded as principles of action in the Kantian sense explained above. They are originally constituti-

ve of actions, but when they become aware through philosophical reflection they henceforth count as foundations for agency and can be self-consciously pursued. Lotze identifies *four* groups of principles.

The first group of principles pertains to the “excitability of the soul” [*Erregbarkeit des Gemüts*] and the “warmth of feeling” (Lotze 1885b, 25; translation modified) that are required in order for a movement to count as an action, rather than a mechanical happening of nature. In other words, there has to be some level of participation in the happiness or unhappiness brought about by one’s activity. The excitability of the soul carries with it (1) some level of intensity; (2) some level of differentiation [*Vielseitigkeit*], i.e., it cannot be one-sidedly stimulated by just one class of objects; (3) an appropriate proportion that correlates with the actual value of the object in question. A subject acting either with absolute indifference, or touched exclusively by a single class of objects, or else disproportionately moved by the objects of her choice would not be considered as performing actions by Lotze’s standards.

The second group of principles pertains to how an action should be carried out. Lotze mentions “resignation”, “energy”, and “conscientiousness” (Lotze 1885b, 27). By resignation Lotze means the awareness of the things we can change and those we can’t, as well as the realism to not waste time on these latter. Energy signifies resoluteness, i.e., once embarking upon an action, an agent should carry it out resolutely and to the end. Conscientiousness is the requirement to act out of what, *ceteris paribus* and to the best of our knowledge, strikes us as our duty.

The third and most important group of principles is germane to the *content* of action, i.e., the way in which the action brings about or prevents changes in the world. The first principle is worth a full quote because, as Lotze will argue a few lines down, it is the fundamental principle of all morality: “The piety is everywhere well-pleasing, that considerably allows every natural product and every natural event [...] to be undisturbed and to develop itself; and that even sustains (so far as this is possible) the development of such product or event, but never interferes to disturb it without being justified in doing this by some special reason. This principle condemns every aimless impulse at destruction even of what is inanimate. Such piety naturally attains its larger moral value in the relation of subjects to subjects, and in this case forms what we call Benevolence” (Lotze 1885b, 29; translation modified). We shall return to this characterization of benevolence shortly. Let us first enumerate the other principles of this group and those of the fourth and last, in order to then evaluate Lotze’s systematic move. The second content-related principle is self-limitation, i.e., the readiness to give others who happen to be interested in the same thing as ourselves their fair share, whenever this is possible. Third, Lotze mentions retribution [*Vergeltung*], i.e., “the returning of a corresponding measure of reward or of punishment to a will which has occasioned a definite measure of weal or woe” (Lotze 1885b, 30).

The fourth and last group pertains to the personality of the agent, understood as the enduring psychological makeup of the subject of action. Since actions flow from persons having a certain psychological stability, the fol-

lowing three principles must be counted among the transcendental conditions of agency: consistency, moral habit, specific individual character (Lotze 1885b, 30).

In the closing section of the chapter Lotze sets out to determine what principle should be regarded as fundamental, that is, what kinds of action ‘please unconditionally’. This move is consistent with his foregoing critique of Herbart, who failed to provide a systematically grounded theory of moral agency and limited himself to listing a variety of actions that are declared to be intrinsically pleasing. As for the first group, Lotze argues that it entails a series of “gifts of nature, over which we rejoice if they exist, and the total lack of which would annul completely every ethical judgment: but the intensity of which cannot be manufactured at will by the living spirit, but can only hover before it as a goal to be attained” (Lotze 1885b, 32). In other words, the excitability of the soul, its intensity, multi-sidedness, and proportion are rooted in our human nature and they cannot be meaningfully construed as ethical *demands* proper. I cannot demand of another that their soul be more reactive to morally relevant situations, or more intensively so, or that their reactivity expand to include a larger range of situations. These things may or may not happen, they may be the object of hope or ideal striving but they ultimately just pertain to the way in which humans are factually constituted.

As for the second and fourth group, Lotze argues that they are merely *formal* principles of agency that could very well encompass immoral behavior, if they were not accompanied by the awareness of the pleasure and pain caused by the action under scrutiny. After all, nothing prevents an agent from consistently, energetically, conscientiously, etc. pursuing some evil. We can also have very specific individual characters and ‘moral’ habits (in the original, ethically neutral sense of *mores*) that are invariably oriented toward evil deeds.

It is the third group that encompasses the principles directly pertaining to ethical agency. Lotze writes: “It is only the third group which comprises those moral ideas that of themselves excite unconditioned approbation. But even among the three members of this group, this is really accurate only of *Benevolence*.” (Lotze 1885b, 33) It is, in fact, only due to the association of strife with pain that we place value on self-limitation, or it is only by reference to unfair distributions of pleasure and pain that we consider retribution and the ensuing ideal of justice as ethically compelling. Lotze closes this section all-too briefly with the following statement: “We therefore return to the quite simple and fundamental thought previously propounded. There is such a thing as moral judgment of conduct only upon the assumption that this conduct leads to pleasure or pain. But to this conscience joins the further truth, that it is not the effort after our own, but only that for the production of another’s happiness, which is ethically meritorious; and, accordingly, that the idea of benevolence must give us the sole supreme principle of all moral conduct” (Lotze 1885b, 33-34). In other words, while the unconditional approbation directed toward self-limitation and retribution can be traced back to awareness of pains and pleasures caused or endured, the very fact of caring for the well-being of others cannot be further traced back to some more original, ethically relevant relation.

These sections are admittedly far too sketchy to provide a full and convincing philosophical justification of the claims Lotze puts forward therein; however, the philosophical move Lotze is attempting is clear enough. First, note that there is no reference whatsoever to human psychology with regard to benevolence. The principles that are directly related to human psychology are confined to the first group mentioned above. This should take care of Kant's concern that benevolence would be subject to varying degrees of intensity in different people and would therefore be unreliable as a principle of morality. On Lotze's account, intensity and the emotional responses associated with benevolence can be distinguished from benevolence itself. They are attributes of the kind of soul that experiences benevolence rather than intrinsic properties of benevolence as such. Moreover, on Lotze's account benevolence is not an affection that functions as the spring for moral actions. Our actions can have multifarious psychological origins. Whatever their actual psychological origins may be, a group of actions distinguishes itself as eliciting a kind of unconditional approbation that is impervious to reduction to some other principle. It is telling that Lotze describes benevolence as a specific kind of piety vis-à-vis fellow subjects. Piety is not primarily a psychological impulse to act, but rather a disposition not to disturb something's natural development, and, in the case of benevolence, to let others flourish according to their specific nature. This means that under certain circumstances acting benevolently could amount to not acting at all. Being concerned with the happiness of the other is thus not a psychological primary affection that drives our behavior, as it is the case in Hutcheson, but rather the fundamental ingredient of a distinctive class of other-directed actions that are immediately pleasing, and hence elicit unconditional approbation. To use the language of Lotze's later *Ethik-Aufsatz* (Lotze 1891, 530), this certainly has a psychological corollary that can be described in terms of feeling and emotions. But for Lotze 'benevolence' does not name primarily a feeling or an emotion but the other-directed quality of an action (or a refusal to act) that wills the flourishing of another according to the spontaneous development of her nature. Benevolence has thus been effectively de-psychologized.

But isn't this move extremely counterintuitive? Isn't it perfectly clear that whatever else we might want to mean by 'benevolence' at a minimum it has to be some kind of feeling, or mental state, or disposition that we can introspectively identify within ourselves? Does it make any sense to counterpose benevolence as a Kantian principle and benevolence as a psychological experience?

To conclude this section it is helpful to clarify once again how Lotze thinks we are able to discover fundamental principles that are *per se* independent from the facticity of our experience, human nature, etc. but nonetheless reveal themselves therein. Some passages of the later *Ethik-Aufsatz* are quite explicit about this matter. Here, Lotze defends the innateness of fundamental epistemological and moral principles, a point which might be read as proving that he cannot do without some claims about human psychology, and even about metaphysics. Lotze, however, explains that by 'innate', he means "having unconditionally binding sanctity" (Lotze 1891, 530) and not that the principles of ethics are factually there *as such*

(i.e., *qua* principles) from the outset in our mind. He argues that the "content and validity of moral ideas is independent from the experience that occasions their development in consciousness" (Lotze 1891, 531). Knowing that the moral idea *par excellence* is benevolence, we shall infer that the content and validity of benevolence (i.e., not disturbing and possibly fostering the flourishing of others) is independent from experiences that occasion its development in individual consciousness. How are we to picture, then, the relationship between benevolence *as a principle in the Kantian sense* and benevolence as a set of feelings, dispositions, etc. occurring in the consciousness of human individuals?

Lotze writes: "Only after having repeatedly acted according to such principles is it possible for subsequent reflection to cast a comparative retrospective look at these multifarious actions and discover in them the rule, according to which one has hitherto acted. Only at this point is it possible to make that, which earlier was only the mind's necessary mode of action a conscious principle that the mind henceforth follows as such" (Lotze 1891, 523).

This quote perfectly renders Lotze's de-psychologizing strategy for benevolence. His point is not that benevolence should not be counted among the emotional experiences of humans or considered a distinctive trait of their nature. Rather, Lotze wants to say that we can lift up benevolence to the level of a principle in the Kantian sense regardless of its origin in human psyche. The reason why benevolence should be considered the fundamental principle of ethics is not that it invariably occurs as an affection in the human mind, but that it is the fundamental ingredient in order for an action to be approvingly perceived as moral. What goes on in the human mind instantiating that action is only, as hinted above, a "psychological corollary" (Lotze 1891, 530) and not the ground of benevolence's validity as an ethical principle.

5. Conclusion

Let us briefly summarize the results of this investigation. Lotze repositions at the center of moral philosophy benevolence, a notion that used to be prominent among eighteenth century British moral philosophers such as Francis Hutcheson, but was subsequently jettisoned by Kant. Like Herbart before him, Lotze believes that Kant's ethical theory is vitiated by an excessive rationalism that prevents him from duly recognizing the role of pleasure and pain (and, correlatively, of emotionally-driven approval and disapproval) for the very problem of morality. He also believes that the voice of conscience has the power to intuitively recognize certain forms of behavior (i.e., in Herbart's terms, relations among wills) as ethical and that the task of practical philosophy is to identify those forms and trace them back systematically to one fundamental principle, which he identifies with benevolence. Unlike his eighteenth century predecessors, however, Lotze does not identify benevolence with an affection or an emotional state of mind originating in human nature. On Lotze's account benevolence can be considered as a principle of moral action *as such*. It is described as the tendency to not disturb and possibly foster the flourishing of others according to the spontaneous development of their nature.

Exhibiting benevolence in this sense is the *conditio sine qua non* for action to be recognized as moral, regardless of the psychological makeup of the entity in which the action in question is instantiated and the feelings that accompany it.

One of the advantages of Lotze's treatment of morality as founded in benevolence is that it places the relation to others at the very heart of ethics. Unlike Kant, who considers morality a matter of the will's relation to itself, hence, of self-relation, Lotze's ethics is entirely grounded in an other-directed principle; however, in the same way in which Kantians typically need quite a bit of philosophical work to explain why self-related moral obligations necessarily entail other-related moral obligations (it is questionable whether any Kantian has provided an entirely satisfactory theory on this matter), a Lotzean might have a hard time explaining how benevolence toward others entails obligations toward oneself. It seems that describing an ethical relation to oneself in terms of 'not disturbing' or 'possibly fostering' one's spontaneous development is at best odd.

Furthermore, while the de-psychologization of benevolence certainly elevates it to a more-than-empirical principle, it completely removes its function of being a natural motivation to act morally, which was actually its main appeal among eighteenth century British philosophers. Lotze thus owes us a theory of moral motivation, which he never produced. While we can be ready to recognize the 'unconditionally binding sanctity' of moral principles, it is not obvious that we are ready to accept them as *our* principles. Lotze's theory is good to reassure a person who already recognizes the work of benevolence within her that the content and validity of benevolence is not just a matter of human psychology, that might as well be otherwise, but a fundamental trait of moral behavior as such. It is not, however, equipped to respond to the moral skeptic or simply to the philosopher raising what Christine Korsgaard effectively calls "the normative question" (Korsgaard 1996, 10) i.e., the question about the origin of morality's authority over us.

While Lotze's theory is certainly less than satisfactory on these important issues, this paper was meant to show that it is by no means inconsistent or contradictory, as recent commentator Frederick Beiser suggests. It should be considered a serious and original, yet incomplete attempt to reconcile the demands of emotionalism and rationalism, thereby striking a middle-ground between Kant, Herbart, and the British moralists.

Notes

¹ In light of this explicit remark, it is rather puzzling to read in the introduction to the most recent edition of the *Inquiry* that for Hutcheson "benevolence is not an emotion or a feeling, but an act of the will" (Leidhold 2004: xv). We can definitely hope or wish to be (more) benevolent, and such hope or wish can be expressed by acts of the will, but for Hutcheson benevolence is most definitely *not* an act of the will.

² It should be noted that the status of benevolence in Butler as an affection or as a superior principle more akin to conscience and rationality is disputed. Discussion of this point would exceed the scope of this paper. For an informative discussion see McNaughton 1992.

³ Incidentally, Lotze's position on this matter coincides with the one defended some fifty years later by Husserl: "The practical behavior of human beings is manifestly determined by feeling. Were we to extinguish all feeling from the human breast, all our ethical concepts, con-

cepts such as means and ends, good and bad, virtue and duty and all the ancillary concepts would lose their meaning." (Husserl 2004, 147-148)

Bibliography

- Beiser, Frederick 2013. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press.
- Beiser, Frederick 2014. *The Genesis of Neo-Kantianism (1796-1880)*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferrarin, Alfredo 2015. *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. University of Chicago Press.
- Henrich, Dieter 2009. "Hutcheson and Kant", in: Ameriks, Karl / Höffe, Otfried (eds.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 29-57.
- Husserl, Edmund 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Husserliana, vol. 37. Dordrecht: Springer.
- Hutcheson, Francis 2004. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Kant, Immanuel 1997. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, Alan 2015. "Johann Friedrich Herbart", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/johann-herbart/>>.
- Korsgaard, Christine 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leidhold, Wolfgang 2004. "Introduction", in Hutcheson 2004, ix-xviii.
- Lotze, Rudolf Hermann 1885a. *Microcosmus: An essay concerning man and his relation to the world*. Volume I. Edinburgh: T&T Clark.
- Lotze, Rudolf Hermann 1885b. *Outlines of Practical Philosophy*. Boston: Ginn & co.
- Lotze, Rudolf Hermann 1888. *Logic in three books: Of Thought, of Investigation, and of Knowledge*. Volume I. Oxford: Clarendon Press.
- Lotze, Rudolf Hermann 1891. "Nachgelassener Aufsatz über die Principien der Ethik", in: Id., *Kleine Schriften*, Band III. Leipzig: Hirzel, 521-542.
- Loughran, James 1986. "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation". *History of Philosophy Quarterly* 3/3. 293-309.
- McNaughton, David 1992. "Butler on Benevolence", in: Cunliffe, Christopher (ed.), *Joseph Butler's Moral and Religious Thought: Tercentenary Essays*. Oxford: Clarendon. 269-291.
- Roberts, Tom Aerwyn 1973. *The Concept of Benevolence*. London/Basingstoke: MacMillan.

Sul dispositivo, fra Foucault e Agamben

Carlo Crosato

Abstract: This essay discusses the concept of “dispositive” in Foucault’s analysis of power and in Agamben’s biopolitics. Although Agamben thinks his “dispositive” starting from the Foucault’s definitions, his reconstruction brings him to very different outcomes, in line with his metaphysical interpretation of biopolitical issues. Different epistemological premises and distinct concepts of “dispositive” mean different ways of thinking an emancipation from their capture: Agamben aims to recapture the integrality of life by means of the notion of “forma-di-vita”, whereas Foucault thought of the ancient example of *parrhesia*, the courage to embody the truth even at the risk of life.

Keywords: dispositive, resistance, parrhesia, form-of-life, Foucault, Agamben

1.

L’idea di far dialogare Foucault e Agamben, di interrogarli sui punti che accomunano le loro riflessioni, non sostanza certamente un’iniziativa originale o inesplorata. Un dialogo che avvicini questi due pensatori è già stato diffusamente e variamente vagliato e giudicato: c’è chi l’ha considerato un dialogo impossibile¹, c’è chi ha accettato la sfida, pur rimarcando le importanti divergenze tra le due proposte², c’è chi ha visto nella ripresa agambeniana di Foucault una serie di profondi equivoci e di “*dérappages*”³, c’è infine chi, assumendo una postura critica e un tono spesso ironico e sprezzante, ha assimilato gli esiti foucaultiani e agambeniani al punto da confonderne i tratti e perderne gli aspetti più stimolanti⁴.

È noto come il tentativo di Agamben di integrare e correggere la prospettiva foucaultiana sul potere, si organizza per lo più attorno a una rinnovata concezione della relazione che lega la vita e la politica⁵. Una relazione che, per il pensatore francese, diviene potente al retrocedere di una presa negativa e coercitiva – capace di lasciar vivere e far morire – e all’avanzare di tecniche disciplinari e, poi, securitarie, più economiche ed efficienti: la combinazione di anatomopolitica e biopolitica all’interno di una dimensione di biopotere informa il gesto tipicamente moderno della politica occidentale, teso a far vivere e lasciar morire. «Per millenni, l’uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un’esistenza politica; l’uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente», questa è la famosa tesi che Foucault elabora e sviluppa

soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Settanta⁶. Riconoscendo il merito di Foucault nell’aver rilevato la politicizzazione della vita, di averla osservata nella sua peculiarità moderna, nella sua capacità di trasformare radicalmente le categorie classiche del pensiero politico-filosofico; affermando anzi che «se la politica sembra oggi attraversare una durevole eclisse, ciò è precisamente perché essa ha omesso di misurarsi con questo evento fondativo della modernità», perché, cioè, non ha fatto i conti con quanto scoperto da Foucault⁷, nondimeno Agamben riscontra l’urgenza di superare i limiti che il pensatore francese aveva imposto al proprio lavoro a causa della sua ritrosia rispetto a quel «privilegio»⁸ nocivo che è la sovranità: mediante un ripensamento della categoria antica di “vita”, così, Agamben intende mostrare come quest’ultima sia già da sempre implicata nella concezione del potere in Europa e, poi, in Occidente. «Occorrerà considerare con rinnovata attenzione il senso della definizione aristotelica della polis come opposizione di vivere (*zên*) e vivere bene (*eu zên*). L’opposizione è, infatti, nella stessa misura, un’implicazione del primo nel secondo, della nuda vita nella vita politicamente qualificata»⁹, dal momento che la produzione di questa opposizione è sostanziale e cooriginaria rispetto al potere politico. Com’è noto, questo gioco di opposizione e contemporanea implicazione è organizzato intorno alla movenza che Agamben chiama di *exceptio*, ovvero di “presa fuori”, di un’esclusione che è un’inclusione o, meglio, di un’inclusione di quanto è escluso in quanto è escluso. La scoperta che, così, permette ad Agamben di allargare l’orizzonte teorico – coinvolgendo il tema della sovranità – e storico – retrocedendo fino al pensiero politico antico – di Foucault è la distinzione nel greco antico di *zoé* e *bíos*, del «semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi» di contro a una vita qualificata, a una determinata forma di vita «propria di un singolo o di un gruppo»¹⁰. Due termini distinti che veicolano due distinti concetti di vita, prodotti dalla movenza politica, che separa la vita umana, producendo una vita nuda e una forma di vita politica¹¹.

In questo articolo si indagheranno le specifiche modalità in cui il potere cattura la vita nelle due concezioni, così simili eppure così divergenti, di Foucault e di Agamben: sia un potere disciplinare o una condotta governamentale di condotta, sia una decisione sovrana capace di insistere in una zona di eccezione producendo una vita nuda e una vita politica, per entrambi i pensatori si tratta di una cattura disizionale. Sfruttando entrambi la nozione di dispositivo e, anzi, pretendendo Agamben di elaborare un proprio concetto a partire dalla proposta foucaultiana, la piega che le due rispettive idee di dispositivo

assumono è interessante e non ancora sufficientemente illuminata dalla critica filosofica.

2.

Del dispositivo, Foucault non offre mai una vera e propria definizione, e di conseguenza molti studiosi hanno cercato di individuare lo scenario filosofico da cui sarebbe stata tratta tale nozione. Così, se, come si dirà, Agamben ipotizza una contaminazione del pensiero foucaultiano da parte della lettura che Jean Hyppolite propone del saggio hegeliano del 1795-'96, *Die Posivität der christlichen Religion*, c'è chi ha proposto un'interpretazione che privilegia una certa continuità interna, suggerendo una graduale trasformazione e integrazione a partire dalla nozione, centrale ne *Le parole e le cose* (1966), di "episteme". È il caso di Judith Revel, la quale, nel suo *Dictionnaire Foucault*, afferma che «il concetto di dispositivo rimpiazza un po' alla volta quello di "episteme"», essendo quest'ultimo «un dispositivo specificamente discorsivo», laddove il dispositivo propriamente inteso conterrà, in maniera analoga ma più ampia, anche «istituzioni e pratiche, ossia tutto il sociale non discorsivo»¹². Revel, per proporre questa linea di continuità, si attesta su un'importante conversazione del 1977, il cui resoconto è pubblicato con il titolo *Le jeu de Michel Foucault*, nella quale la relazione tra episteme e dispositivo è presente e testimoniata dallo stesso Foucault¹³.

Foucault, in quell'occasione, ricorda come nel volume del 1966, con l'intenzione di ricostruire la storia dell'episteme, si fosse trovato di fronte a un'*impasse* che aveva reso necessario, negli anni successivi, approdare a una categoria «ben più generale», quale quella di dispositivo. Incalzato da J.A. Miller sulla natura del dispositivo, Foucault riconosce che il dispositivo è una categoria più eterogenea di quanto non fosse quella dell'episteme; e infine definisce l'episteme come una specie del genere "dispositivo": «Un dispositivo strategico che permette di distinguere tra tutti gli enunciati possibili quelli che potranno essere considerati accettabili all'interno, non tanto di una teoria scientifica, ma di un campo di scientificità, così che si potrà dire: quello è vero o falso». Per converso, dunque, è possibile ricostruire qualcosa come una definizione del dispositivo in chiave foucaultiana: esso sarebbe un'episteme molto più generale, essendo caratterizzato dalla marcata eterogeneità degli elementi che lo costituiscono; esso si dimostra, così, più adeguato rispetto all'episteme nello studio di quelli che Foucault chiama «giochi di potere», in senso wittgensteiniano, ossia nell'analisi strategica dei rapporti di forza che impongono e si alimentano dei saperi. Sandro Chignola, in una conferenza tenutasi a Porto Alegre nel 25 settembre 2014, ha descritto questo passaggio in questi termini: Foucault, con la categoria del dispositivo, «decentra la propria analitica dall'archivio dei testi della filosofia, per accedere allo spazio striato dal rumore di saperi filosoficamente anonimi, e cioè imputabili solo al farsi e al disfarsi di tattiche e strategie», che ora possono essere osservati «come traiettorie di circolazione di un potere del quale andrà decostruita la formula esclusivamente giuridica»¹⁴.

I momenti, in cui tale passaggio si rende maggiormente funzionale ed evidente, sono reperibili soprattutto nelle riflessioni della seconda metà degli anni Settanta, in primo luogo nella lezione del 15 gennaio 1975 del corso *Gli*

anormali. «Il XVIII secolo ha istituito tutto un apparato statale con le sue proiezioni e i suoi appoggi in istituzioni differenti. Ha inoltre messo a punto [...] una tecnica generale di esercizio del potere trasferibile a istituzioni e apparati numerosi e diversi»; così afferma Foucault, chiarendo che una simile tecnica «costituisce l'inverso delle strutture giuridiche e politiche della rappresentanza, e detta la condizione di funzionamento e di efficacia di questi apparati»¹⁵.

Il dispositivo permette, secondo Foucault, si individuare la circolazione dei rapporti di forza che si muovono dietro le sembianze di una politica descritta in termini di Stato e rappresentanza; tale circolazione, all'alba della svolta del biopotere, è finalizzata a una normalizzazione, attività positiva la cui tematizzazione è fortemente influenzata dal lavoro di Canguilhem¹⁶. Nello stesso anno, in *Sorvegliare e punire*, Foucault scrive: «La normalizzazione diviene uno dei grandi strumenti di potere alla fine dell'età classica»¹⁷. La funzione del dispositivo è, perciò, fortemente vincolata all'intenzione di sfondare la rappresentazione pacificata fornita dalla teoria politica, per osservare le relazioni di potere che si muovono tra gli elementi che costituiscono la realtà umana; e, almeno nel lato anatomopolitico, tali relazioni sono descritte in termini di normalizzazione, ossia di interventi positivi volti alla formazione di una condotta strutturata, mediante l'articolazione di tecnologie e legge.

Un più preciso inquadramento del concetto di dispositivo – utile anche a meglio comprendere le indicazioni presenti nella conversazione del '77, con cui lo stesso Agamben si misurerà – lo si ritrova ne *La volontà di sapere*, in cui si tratta del dispositivo della sessualità proprio con l'intento di descrivere una natura produttiva del potere di contro a una repressiva e puramente negativa. La sessualità, scrive Foucault, viene prodotta: essa non va considerata come un dato naturale che il potere si incarica di domare, oppure come un campo oscuro che il sapere si incarica di svelare. La sessualità «è il nome che si può dare ad un dispositivo storico: non una realtà sottostante sulla quale sarebbe difficile esercitare una presa difficile, ma una grande trama di superficie dove la stimolazione dei corpi, l'intensificazione dei piaceri, l'incitamento al discorso, la formazione delle conoscenze, il rafforzamento dei controlli e delle resistenze si legano gli uni con gli altri sulla base di alcune grandi strategie di sapere e di potere»¹⁸.

Non si tratta, dunque, di portare in superficie una presunta sostanza nascosta del potere, quanto invece di portare alla luce i "giochi" strategici che costituiscono la trama della vita quotidiana¹⁹.

Una descrizione dettagliata e stimolante del dispositivo viene offerta da Deleuze in una conferenza di pochi anni successiva la morte dell'amico Foucault²⁰, in cui tale nozione viene inserita all'interno dell'analitica del potere foucaultiana, ossia di quella torsione prospettica che si rifiuta di osservare il potere come una cosa, per analizzarlo come il sistema dei rapporti che fa circolare e tiene in tensione. Deleuze, nel suo libro dedicato nel 1986 a Foucault, aveva dato conto degli studi foucaultiani come di sistemi "cartografici"²¹; parlando del dispositivo usa invece l'immagine della matassa per rendere l'idea di un insieme di vettori, di tracce eterogenee che si muovono su differenti livelli e dimensioni. Il dispositivo, presentando-

si come strumento dell'analitica del potere, è perciò uno schema di composizione di forze, che permette di osservare il potere come una sorta di terza dimensione dello spazio, ossia quella dimensione in cui i rapporti di forza, che si esprimono nei saperi legando parole e cose, vengono curvati e ricevono una direzione.

Così, visualizzato il dispositivo come una matassa di vettori, Deleuze caratterizza quella che lui chiama una «filosofia dei dispositivi» in due modi. In primo luogo, essa è integralmente storica: Deleuze la descrive come una svolta che dall'Eterno va verso il nuovo. Certo, Foucault intende osservare la regolarità degli enunciati e delle pratiche, ma questa regolarità non è una forma storica, bensì «l'inclinazione di una curva che passa attraverso singoli punti o il valore differenziale del gruppo di enunciati». Certo, Foucault rifiuta di contemplare il carattere originale degli enunciati, ciò che lo porterebbe a riconoscere un ruolo creativo al soggetto; ma questo significa che la contraddizione potenziale tra due enunciati non è sufficiente a distinguerli o a indicare la novità dell'uno nei confronti dell'altro. Quello a cui Foucault guarda è la novità del regime di enunciazione stesso, il quale è capace di includere anche enunciati contraddittori. La storicità della prospettiva foucaultiana sta, per Deleuze, nell'osservare in ogni regime di potere e di sapere la possibilità di cambiamento; una possibilità che ha a che fare anche con l'azione sempre possibile pur all'interno di una presa del potere assai coinvolgente e totalizzante: nel dispositivo, scrive Deleuze, si deve sempre distinguere ciò che siamo da ciò che stiamo diventando. Deleuze così cerca di intercettare in questa traiettoria anche l'ultimo Foucault, quello del "trip greco".

La storicità del dispositivo e dell'analitica di potere è un carattere interessante, che Foucault chiarisce bene già nel '76, in relazione al dispositivo della sessualità e al dispositivo che l'ha preceduto, il dispositivo di alleanza, consistente nel sistema del matrimonio, della fissazione e dello sviluppo delle parentele, della trasmissione dei nomi e dei beni. Quest'ultimo, con i meccanismi coercitivi che lo garantivano e con il sapere complesso che lo sosteneva, ha perso importanza man mano che la sua capacità di offrire una base adeguata alle strutture politiche o economiche scemava. Così, dal XVIII secolo, le società moderne occidentali hanno inventato e organizzato un nuovo dispositivo che, tuttavia, non ha eliminato quello precedente, sovrapponendosi piuttosto a esso. «È il dispositivo di sessualità, che, come il dispositivo d'alleanza, s'innesta sui partner sessuali, ma secondo una modalità del tutto diversa», in modo tale che li si potrebbe contrapporre l'uno all'altro punto per punto²². Non si tratta, dunque, di una rottura radicale o di un mutamento di paradigma nel senso kuhiano: i dispositivi non si sostituiscono gli uni agli altri in senso esclusivo, «gli elementi di questa serie di dispositivi non si succedono dunque gli uni agli altri, quelli che emergono non fanno sparire quelli che li precedono», dirà Foucault durante il corso *Sicurezza, territorio, popolazione*²³. A susseguirsi nella storia è la dominanza dell'uno rispetto all'altro, la capacità che essi hanno, insistendo sulle medesime relazioni, di configurare differenti relazioni di potere coerenti nel loro insieme: è proprio l'interazione tra dispositivi dominanti e dispositivi in recessione a rappresentare il massimo interesse per il genealogista foucaultiano²⁴.

Il carattere storico della prospettiva foucaultiana, tuttavia, non contempla l'uso di universali. Ed è questo il secondo aspetto centrale della filosofia dei dispositivi su cui insiste Deleuze: un universale non è in grado di spiegare nulla, dal momento che, anzi, è esso stesso a dover essere spiegato. Tutte le linee che compongono la matassa del dispositivo sono linee di variazione prive di qualsivoglia coordinata costante: l'Uno, il Tutto, il Vero, l'oggetto, il soggetto non sono universali, quanto invece processi singolari di unificazione, totalizzazione, verifica-zione, oggettivazione, soggettivazione immanenti al dispositivo. Così, rimarca Chignola, quando Agamben qualifica il dispositivo come «ciò che nella strategia foucaultiana prende il posto degli universali»²⁵, l'atomo più elementare che non può essere ulteriormente decostruito, non coglie il punto centrale: «Ogni dispositivo è un posizionamento, per Foucault; il modo attraverso il quale si organizza una molteplicità in divenire secondo la singolarità che ad essa è propria e che la distingue dal divenire di altri processi in altri dispositivi»²⁶.

3.

Nel 2007, nel volume II, 4 della serie sull'*homo sacer*, intitolato *Il Regno e la Gloria*, Agamben cerca di ampliare la genealogia foucaultiana del governo facendola reagire anche con la teologia politica di Carl Schmitt: «Dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale»²⁷. La tesi agambeniana è, perciò, quella per cui una teoria politica che privilegi il concetto tradizionale di sovranità, si sta ponendo in ascolto dei motivi che il pensiero occidentale ha ereditato dal lato politico della teologia, laddove un'attenzione ai temi biopolitici, capace di spiegare il trionfo dell'economia e della pratica governamentale, deriva da una più ricca prospettiva. È questa ultima prospettiva che, sondando il fondo del «paradigma epistemologico del governo moderno»²⁸, riesce a rinvenirvi un dispositivo economico-provvizionale risalente al tentativo della prima teologia cristiana di giustificare la trinità divina e di conciliare la trascendenza di Dio con il governo immanente del mondo. Di qui, in senso ben più ampio di quanto affermato da Foucault nei corsi presso il *Collège de France* degli anni 1977-'78 e 1978-'79²⁹, deriverebbe la vocazione economico-governamentale delle nostre democrazie: per Agamben, infatti, la macchina governamentale è un meccanismo duplice, che a un'idea trascendente del potere, riesce a integrare la pratica governamentale, senza bloccarsi nelle secche della teoria politica – troppo concentrata sulle dinamiche di legittimazione del potere – e senza cadere nelle contraddizioni o nelle incomprensioni foucaultiane riguardanti la coesistenza e il passaggio da un paradigma sovranista a uno governamen-

tale. Cinghia di trasmissione del polo trascendente con quello immanente sarebbe per Agamben l'*oikonomia*, concetto il cui significato originario di attività gestionale è stato caricato, nei primi secoli della cristianità, di un valore teologico.

Nel corso della sua genealogia, Agamben osserva che teologi come Tertulliano, Ippolito, Ireneo, nel loro intento di difendere la Trinità, traducevano *oikonomia* con la parola latina *dispositio*. Dispositivo ed economia, conclude Agamben, devono essere legati nella spiegazione del governo: «Il termine latino *dispositio*, da cui deriva il nostro termine “dispositivo”, viene dunque ad assumere su di sé tutta la complessa sfera semantica dell'*oikonomia* teologica. I “dispositivi” di cui parla Foucault sono in qualche maniera connessi con questa eredità teologica, possono essere in qualche modo ricondotti alla frattura che divide e, insieme, articola in Dio essere e prassi, la natura o essenza e l'operazione attraverso cui egli amministra e governa il mondo delle creature». Di conseguenza «il termine dispositivo nomina ciò in cui e attraverso cui si realizza una pura attività di governo senza alcun fondamento nell'essere»³⁰.

Il passo appena citato fa parte di una conferenza, tenuta nello stesso periodo in cui *Il Regno e la Gloria* era in via di scrittura e poi pubblicata nel 2006, con il titolo – di evidente ispirazione deleuziana – *Che cos'è un dispositivo?*. Come già il filosofo e amico di Foucault, anche Agamben si esercita nell'interpretazione in primo luogo della provenienza del termine “dispositivo”, divenuto frequente e generalizzato nel lavoro foucaultiano degli anni Settanta: anche il filosofo italiano, infatti, intende farne uso, ma, per sfruttarlo in maniera consapevole e opportuna, intende ricercarne il significato più profondo e vero.

Agamben si attesta a sua volta su quell'intervista prima menzionata, del 1977, momento in cui Foucault si avvicina a qualcosa come una definizione del dispositivo. Agamben riprende i tre punti principali elencati dal filosofo francese. In primo luogo, scrive Foucault, il dispositivo agisce su «un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto», ed esso «è la rete che si stabilisce fra questi elementi»; Agamben compendia scrivendo che il dispositivo include qualsiasi cosa, linguistico e non-linguistico, in un insieme eterogeneo all'interno del quale esso rappresenta la rete di relazioni tra questi elementi. In secondo luogo, continua Foucault, «col termine dispositivo, intendo una specie – per così dire – di formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica» e, aggiunge Agamben, «si iscrive sempre in una relazione di potere». Tale natura essenzialmente strategica, conclude Foucault, «implica che si tratti di una certa manipolazione di rapporti di forza, di un intervento razionale e concertato nei rapporti di forza, sia per orientarli in una certa direzione, per bloccarli o per fissarli e utilizzarli»; per cui, riassume Agamben, il dispositivo «risulta dall'incrocio di relazioni di potere e di relazioni di sapere»³¹. Agamben, perciò, rimane nelle premesse aderente al dettato foucaultiano, riferendosi al dispositivo come a un concetto operativo capace di riassumere in

sé «un senso giuridico in senso stretto», «un significato tecnologico» e infine «un significato militare»³².

Ponendosi alla ricerca della provenienza di questo concetto, Agamben, come anticipato, propone di vedere nel dispositivo un surrogato del termine, «etimologicamente vicino», “positività”, che Foucault avrebbe usato nella sua *Archeologia*, avendolo ereditato in particolare dal terzo capitolo dell'*Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* scritta da Jean Hyppolite: *Ragione e storia. Le idee di positività e di destino*. Hegel, ricorda Agamben, usa l'espressione “religione positiva” in opposizione a “religione naturale”: mentre quest'ultima riguarda la relazione «immediata e generale» tra ragione umana e divino, la religione positiva implica «l'insieme delle credenze, delle regole e dei riti che in una certa società e in un certo momento storico sono imposti agli individui dall'esterno»³³. L'istituzionalizzazione storica di una religione implica la codifica di un rapporto comando-obbedienza mediato da riti e regole che vengono imposti al soggetto; l'imposizione avviene in senso eteronomo, permettendo tuttavia all'individuo di interiorizzare una condotta, di farla propria. Che Foucault abbia preso a prestito questa nozione, tramutandola poi nella categoria del dispositivo, segnala secondo Agamben qualcosa di decisivo: una presa di posizione intorno alla relazione fra gli individui come esseri viventi e l'elemento storico, istituzionale, dei processi di soggettivazione e delle regole in cui si concretano le relazioni di potere. Una presa di posizione che, tuttavia, è diretta verso uno scopo contrario rispetto a quello di Hegel: mentre quest'ultimo si prefiggeva «di riconciliare i due elementi», per Foucault si tratta «di investigare i modi concreti in cui le positività (o i dispositivi) agiscono nelle relazioni, nei meccanismi e nei “giochi” del potere»³⁴.

Laddove negli anni Sessanta Foucault sfruttava la parola “positività”, con analogo significato e seguendo una vicinanza etimologica negli anni Settanta si riferisce ai dispositivi: questa la tesi agambeniana. Il mutamento e la sempre crescente frequenza delle occorrenze della parola “dispositivo” segna in Foucault l'interesse nei confronti della governamentalità, ed è perciò l'intreccio tra la categoria del dispositivo e la biopolitica a interessare Agamben. Nell'indagine di ciò, il filosofo italiano si rifà a un principio metodologico seguito costantemente e in maniera esplicita nelle sue ricerche, ossia l'individuazione nei testi e nei contesti di quello che Feuerbach definiva l'elemento filosofico, consistente nella loro *Entwicklungs-fähigkeit*, ossia nella loro capacità di sviluppo. Si tratta, per Agamben, di contravvenire alle più elementari regole dell'ermeneutica a partire da un «momento particolarmente felice» in cui è tempo di «procedere per conto proprio»³⁵. È all'altezza del punto in cui il seminario agambeniano abbandona la lettura quanto più fedele possibile del testo foucaultiano, per procedere in proprio, che si può iniziare a porre questione sulla divergenza che questa iniziativa apre fra i due pensatori.

In particolare, Agamben propone una «generale e massiccia partizione» della realtà in due grandi classi: da un lato, gli esseri viventi o sostanze, e, dall'altro lato, i dispositivi in cui gli appartenenti della prima classe sono incessantemente catturati. Con un lessico che sarebbe tornato ne *Il Regno e la Gloria*, l'ontologia delle creature e l'*oikonomia* dei dispositivi deputati a governarli e guidarli

al bene. L'interpretazione delle parole di Agamben si fa qui a tratti difficoltosa, soprattutto per quanto concerne la definizione della seconda categoria, resa ostica dall'ulteriore allargamento del dominio del dispositivo. Afferma infatti Agamben, con parole che si possono far corrispondere alla sua idea di dispositivo, che chiamerà dispositivo «letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi»³⁶. L'insieme si allarga a tal punto che, nella lista che Agamben immagina a titolo esemplificativo, non vi sono solo una penna, la scrittura, la letteratura, l'agricoltura, una sigaretta, la navigazione, i computer, i telefoni, ma anche il linguaggio, «il più antico dei dispositivi». Tra queste due classi, nell'intersezione di questo sistema binario, come terzo elemento Agamben poi colloca il soggetto, ossia «ciò che risulta dalla relazione e, per così dire, dal corpo a corpo fra i viventi e i dispositivi»³⁷. Il soggetto è l'esito dell'incontro tra la categoria del vivente e quella dei dispositivi, al punto che «alla crescita sterminata dei dispositivi nel nostro tempo, fa riscontro una altrettanto sterminata proliferazione di processi di soggettivazione»³⁸, in un processo di cattura che, nel suo polimorfismo, sembra assumere le sembianze dell'irreversibilità. Ogni vivente è definito, di volta in volta, dal dispositivo che lo incorpora e dalla maschera che tale dispositivo gli fa indossare; in tale bipolarità, il soggetto è prodotto del gesto con cui il dato dispositivo lo afferra, senza lasciare di esso alcuna zona di sporgenza, senza alcun resto (come lo chiama Agamben nel commento a Paolo³⁹) che non sia, forse, qualcosa di spettrale come il “musulmano” di Auschwitz⁴⁰: la soggettivazione foucaultiana, entro cui ognuno è nodo di una serie di relazioni di potere, che tuttavia non esauriscono ciò che quell'individuo è, si riduce così al puro e semplice assoggettamento, in cui l'individuo è esito del tutto passivo di una cattura⁴¹. È in questo senso che, specie in relazione al nostro presente, Agamben può diagnosticare che «quel che definisce i dispositivi con cui abbiamo a che fare nella fase attuale del capitalismo è che essi non agiscono più attraverso la produzione di un soggetto, quanto attraverso dei processi che possiamo chiamare di desoggettivazione». E, ricollegandosi ai temi che vengono sviluppati ne *Il Regno e la Gloria*, con una critica della prospettiva politica moderna, «le società contemporanee si presentano così come dei corpi inerti attraversati da giganteschi processi di desoggettivazione cui non fa riscontro alcuna soggettivazione reale. Di qui l'eclisse della politica, che presupponeva dei soggetti e delle identità reali (il movimento operaio, la borghesia ecc.), e il trionfo dell'*oikonomia*, cioè di una pura attività di governo che non mira ad altro che alla propria riproduzione»⁴².

Sono passaggi che marcano una distanza massima rispetto a quanto osservato da Foucault, specialmente nei suoi lavori sulla governamentalità. Già elaborando la propria analitica del potere, infatti, Foucault aveva osservato il potere come qualcosa di estremamente aderente alla nostra vita, al punto da rendersi quasi invisibile e al punto che solo l'irriducibile resistenza a esso opposta fungeva da reagente capace di renderlo visibile. In più, riflettendo sul governo e sulla governamentalità, Foucault aveva posto tra le condizioni di funzionamento di tali dispositivi

una libertà, non oggetto di semplice cattura, ma sempre oggetto di governo; l'uomo è un soggetto – non nei termini della metafisica, bensì nel senso foucaultiano degli anni Ottanta! – da orientare, e senza conservare la sua libertà non è possibile governarlo. La soggettivazione foucaultiana è un processo in cui il soggetto è coinvolto in trame che, tuttavia, non si riducono a semplice neutralizzazione del soggetto come tale. Di più, la governamentalità è proprio il dispositivo che, sostiene Foucault, viene forgiato all'avvertenza dell'insostenibilità della sovranità in senso tradizionale con una irriducibile resistenza del governato⁴³: essa prende in carico la popolazione al fine di guidarla verso il benessere, non di catturarne gratuitamente la vita in direzione di una desoggettivazione e di un – sempre possibile per Agamben, totalmente da escludere per Foucault – ribaltamento in chiave thanatopolitica⁴⁴. Agamben, perciò, costringe a pensare una via di emancipazione capace di tagliare dall'interno la presa che il dispositivo ha sull'uomo, di disattivarne la cattura senza, tuttavia, annullarla; di sospenderne le identità che essa impone, non per cancellarle, cosa forse impossibile, quanto per renderle disponibili all'uso; la mossa agambeniana non è quella di una reversione del processo di cattura, quanto invece quella di una profanazione della sua opera.

4.

L'analisi può ulteriormente approfondirsi se, seguendo l'usuale vocazione metafisica di Agamben e riprendendo temi sviluppati fin dal 1970 ne *L'uomo senza contenuto*⁴⁵, si avanza nell'osservazione, al fondo di tale cattura del vivente e del suo agire, di una vera e propria ontologia dell'operatività, atta a ricucire lo strappo che, con la prima teologia cristiana, si è visto aprirsi tra essere e prassi. Tale scissione si era venuta a produrre rispetto alla coesione tra essere e agire, tra ontologia e prassi, con cui il pensiero classico pensava dio; il governo del Dio cristiano sul mondo, afferma la prima teologia, non può essere ridotto o dedotto dal suo essere, e proprio questa bipolarità il paradigma economico – o disposizionale – era incaricato di risolvere, dando una risposta alle annose discussioni sulla moltiplicazione delle figure divine o, dall'altra parte, sulla sostanziale realtà di Cristo. Se, dunque, nel mondo classico la prassi dipendeva dall'essere, una volta scisse le dimensioni ontologica e pratica, afferma Agamben, si istituisce una *oikonomia (dispositio)* mediante cui il governo del mondo può catturare il vivente e ordinarne l'azione. L'accento viene così collocato sulla sfera pratica; di più, il tentativo di rimarginare il varco apertosi tra l'essere e l'agire conduce a ribaltare la relazione che, nel pensiero classico, legava queste due dimensioni, riconducendo ora l'essere alla prassi e alla sua effettualità. «Mentre nel vocabolario dell'ontologia classica l'essere e la sostanza sono considerati indipendentemente dagli effetti che possono produrre», sebbene, come lo stesso Agamben ha sostenuto, essere e prassi facciano uno⁴⁶, nella categoria della effettualità sviluppata in ambito cristiano «l'essere è inseparabile dai suoi effetti, essa nomina l'essere in quanto è effettuale, produce certi effetti e, insieme, è determinato da essi»⁴⁷. Questo passaggio rappresenta un mutamento parallelo e ontologicamente più profondo rispetto all'intenzione con cui l'economia era stata caricata di for-

te valenza teologica: alla divaricazione tra essere e prassi, strategicamente funzionale ma cagione di aporie ontologiche, si risponde mediante un loro riavvicinamento tutto giocato sul piano pratico, sia esso quello dell'*oikonomia*, mediante cui Dio governa il mondo, sia esso quello più fondamentale dell'effettualità, della determinazione dell'essere esclusivamente a partire dagli effetti che esso importa.

Si tratta di un processo ontologicamente più profondo, giacché ha la propria radice in un confronto con le categorie aristoteliche, si manifesta poi in ambito liturgico ma, invero, condiziona tutta la sfera pratica occidentale mediante il primato attribuito all'operatività. A conferma della contaminazione della dimensione pratica su quella ontologica, in *Opus Dei* Agamben organizza una lettura archeologica dei testi di alcuni Padri della Chiesa, atta a dimostrare come *effectus* – da cui “effettualità” – «non designi semplicemente l'effetto, ma una speciale modalità d'essere di qualcosa»⁴⁸. *Effectus*, nei testi considerati da Agamben, traduce, esprimendone però una declinazione particolare, l'*energeia* aristotelica nella sua relazione con la *dynamis*: l'*effectus* che è alla radice della categoria dell'effettualità, non nomina semplicemente l'essere-in-opera corrispondente all'atto – l'esempio è quello dell'*energeia* della danza –, ma anche l'operazione che realizza dall'esterno una potenza e si rende, così, effettuale – come l'*energeia* della pittura in cui l'operazione si dà realtà in un *opus* considerato non in sé, ma come *effectus* di una *operatio*. «In questione non è il modo di essere e la permanenza di una forma e di una sostanza, ma una dislocazione dell'essere nella sfera della prassi, in cui l'essere è ciò che fa, è la sua stessa operatività»⁴⁹.

Si comprende da una simile precisazione ontologica la pervasività e, conseguentemente, la pressoché completa irreversibilità derivante dalla binarietà della concezione agambeniana del dispositivo: la disposizione è osservata come una cattura che coinvolge il vivente e, si può dire ora, ne esaurisce l'essere nella sua effettualità, nella sua operatività. «La cosa e l'operazione, considerate inseparabilmente nella loro effettualità e nella loro funzione»⁵⁰: questa è solo la premessa ontologica di una presa biopolitica disposizionale che dà forma alla prospettiva di Agamben sul governo delle cose e dei viventi. Tra la potenza e l'atto, e perciò tra la materia e la forma di Aristotele, l'operatività è una categoria che si colloca come un terzo, una dimensione ontologica che non è riducibile né al polo potenziale né a quello attuale, essendo piuttosto «una potenza che si dà realtà attraverso la sua propria operazione». Il nuovo paradigma ontologico si propone dunque come fondamento del discorso economico-disposizionale, entrambi tentativo di riavvicinare essere e prassi: «L'essere contiene al suo interno un'operazione, è questa operazione e, insieme se ne distingue, come il Figlio si distingue e, insieme, è indiscernibile dal Padre. Non è l'essere ad agire, ma *ipsum enim operari esse est*, l'operatività stessa è essere e l'essere è in se stesso operativo»⁵¹.

L'*effectum*, perciò, traduce e in parte tradisce il concetto aristotelico di *energeia*, l'atto; ed è proprio a questa altezza che Agamben rileva un altro importante aspetto della questione: nella tradizione aristotelica, ad assicurare il passaggio dalla potenza all'atto c'era la *hexis*, l'*habitus*, luogo insieme di distinzione e di costante relazione tra i

due poli della dimensione ontologica classica. L'abito è ciò che articola la distinzione tra una potenza generica a una potenza effettiva tale che si può dire che qualcuno “ha” la potenza di far qualcosa: Agamben fornisce dell'abito una definizione che coinvolge non solo la potenza, ma anche la costitutiva impotenza, ossia la possibilità di non passare all'atto; sarebbe fondamentale per Aristotele che l'“avere” una certa potenza rimanga in relazione non solo con la potenza positiva, ma anche con l'impotenza, intesa come privazione. Ed è proprio quest'ultimo aspetto a concedere cittadinanza filosofica alla *hexis* e, al contempo, a costituire la sua problematicità: «Se l'abito è sempre anche privazione, potenza di non passare all'atto, chi e che cosa sarà in grado di determinarlo a questo passaggio?»⁵².

Con una mossa che condiziona il corso dell'intero pensiero occidentale, la risposta aristotelica a questo problema chiama in causa il tema della virtù, che lungo corso avrà nei secoli successivi fra i lettori di Aristotele: la virtù, scrive Agamben, è la soluzione al problema dell'inoperosità dell'abito, della sua costante relazione con la potenza e con la privazione; la virtù è «il tentativo di rendere governabile la relazione essenziale che lega [l'abito] alla privazione e alla potenza-di-non»⁵³, di rendere governabile l'abito in vista del passaggio all'atto, all'azione, di renderlo operante. «La bontà della virtù è la sua effettualità», e questo, conclude Agamben, permette di mettere fra parentesi l'aristotelico poter non passare all'atto: l'inoperosità viene sospesa, separata per permettere all'operosità di esprimersi, di farsi effettuale, grazie alla benedizione della virtù⁵⁴.

Queste sono, nella genealogia offerta da Agamben, le fondamenta che sostengono un nuovo ricongiungimento di essere e prassi, una nuova economia che dispone, ordina e governa la realtà: un mutamento dell'ontologia che traduce l'atto aristotelico con l'*effectus*, e orienta il pensiero verso il primato dell'operosità attraverso la sospensione della categoria dell'inoperosità. L'inoperosità viene posta fra parentesi o, meglio, funzionalizzata al fine di mettere all'opera: stante questo scivolamento delle categorie ontologiche, solo l'opera, la prassi effettuale definisce l'essere. E, di qui, alla cattura disposizionale del vivente non rimane alcun resto: il dispositivo agambeniano, che mette all'opera, che rende operativo il vivente, definisce ed esaurisce tutto il suo essere senza residui. Di qui, l'unica via di fuga per ritornare a una vita inoperosa deve passare, per Agamben, da una riconquista di quanto il potere e il diritto scindono: la figura della forma-di-vita come vita inscindibile, sottratta al diritto. La sovranità cattura e separa la nuda vita dalle forme positive di *bíos* o riducendo queste ultime al mero stato di sopravvivenza; la movenza opposta immaginata da Agamben consiste nell'articolare *bíos* e *zoé* nella nuova figura della forma-di-vita. In una nota a margine di un suo articolo del 2005, Catherine Mills rileva che in Agamben sono riconoscibili «quattro categorie di “vita”»; esse sono «*zoé* o la vita biologica, *bíos* o la vita politica, la “nuda vita” e una nuova “forma-di-vita”, anche definita “vita felice”»⁵⁵: quest'ultima è l'esito della destituzione di ogni destino sociale e biologico dell'uomo, la revocazione di tutte le forme di vita, in favore della contemplazione dell'inoperosità al loro fondo che è lo stesso “vivere una vita”. Proprio a essa sono consacrate le ultimissime rifles-

sioni, con cui Agamben si congeda dalla serie sull'*homo sacer*: «Tutti gli esseri viventi sono in una forma di vita, ma non tutti sono (o non sempre sono) una forma-di-vita. Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita. È soltanto vivendo una vita che si costituisce una forma-di-vita, come l'inoperosità immanente in ogni vita»; la riconquista di una forma-di-vita coincide «integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata»⁵⁶.

La forma-di-vita è una vita sottratta alla regola: se la presa sovrana riduce la vita alla regola, la forma-di-vita è una regola che si incarna e si fa vita: l'esempio scelto da Agamben è quello del francescanesimo, «cioè di una vita che si lega così strettamente alla sua forma, da risultarne inseparabile», «una vita umana del tutto sottratta alla presa del diritto e un uso dei corpi e del mondo che non si sostanzia mai in un'appropriazione»⁵⁷. Una vita, cioè, che non semplicemente si sottragga al diritto per darsi una regola e per affermare la propria verità, quanto invece una vita che, riconquistata la propria integralità prima scissa dalla decisione sovrana, coincide totalmente con la propria forma, al punto che nella sua forma ne va della sua vita: la forma-di-vita è performativa testimonianza di se stessa, esibizione del vivere.

5.

L'apparente irreversibilità della cattura del dispositivo agambeniano è perciò dovuta alla sua profonda radicazione nella metafisica occidentale, e nella sua torsione operativista: uno sfondo condiviso da ogni regime politico, assolutistico, democratico o liberale, comparso in Occidente; e uno sfondo condiviso perfino dai moti più radicalmente rivoluzionari che, pur promuovendo una qualche successione delle figure positive della politica, non riescono a riconsegnare all'uomo l'integralità della sua vita: non si tratta di operare nuove rivoluzioni all'interno della macchina governamentale, quanto di rinvenire l'inoperosità che di volta in volta essa ricaccia nel fondo più inaccessibile, esibirne il meccanismo e «il vuoto incessante che la macchina della cultura occidentale custodisce al suo centro»⁵⁸.

Un movimento dalle apparenze analoghe, ma dotato di un retroterra epistemologico ben differente, è quello che caratterizza la riflessione foucaultiana e la sua critica della presa del potere. All'inizio del 1980, in una lezione del corso *Del governo dei viventi*⁵⁹, Foucault introduce una prospettiva critica, che chiama «anarcheologica», che dovrebbe combinare l'aspetto problematizzante rispetto alle pratiche discorsive, sviluppato nell'archeologia, e la dislocazione sul piano del potere, l'anarchia, al fine di indicare una strada emancipativa per l'uomo. Una missione apparentemente impossibile, considerato che per Foucault non si dà alcuna invarianza del soggetto; eppure è proprio in un simile radicale ribaltamento dell'ordine con cui l'indagine filosofica ha tradizionalmente proceduto, che Foucault trova gli strumenti necessari per recuperare l'uomo, non essendo questi riducibile alla sola funzione che i dispositivi di sapere e potere gli attribuiscono⁶⁰.

Come si è scritto, la strategia di analisi che, fin dalle sue ricerche archeologiche, Foucault intende mettere in

campo è quella che oppone all'uso di universali, all'assunzione di una posizione umanista e a un'analisi in termini di ideologia, un rifiuto degli universali, un anti-umanesimo da più parti guardato con sospetto e un'«analisi tecnologica dei meccanismi di potere»⁶¹. Ricostruendo la propria vicenda archeologico-genealogica, nella lezione ora richiamata, Foucault descrive il progetto archeologico come lo sforzo di mettere in questione le regole di formazione degli enunciati su cui il discorso filosofico e scientifico si strutturano; uno sforzo, in altri termini, mirato alla destituzione dell'intero impianto che sostiene la verità. La distinzione che Foucault chiarisce tra la ricerca in termini di ideologia e la propria archeologia rappresenta l'intenzione di non condurre tale destituzione in termini di verità o di errore, «in termini di ideologia o di scienza»⁶², bensì di rilevare – in un modo che è già nietzscheano – la volontà di verità che rende storico, contingente e perciò fragile ogni discorso.

Liberarsi da una prospettiva attenta alla verità o all'erroneità, alla scientificità o alla ideologia di una configurazione discorsiva o di potere, significa osservare tali «regimi di verità articolati su regimi giuridico-politici»⁶³ prescindendo dal valore di quanto affermano, rivolgendo piuttosto l'analisi alle regole intrinseche cui sottomettono gli individui che vi si trovano introdotti. Riprendendo con Foucault il riferimento alla teoria degli «atti linguistici», si può dire che ciò che è massimamente degno di attenzione non è tanto il locutorio che circola in tali regimi veritativi e istituzionali, quanto invece gli aspetti che qualificano il fatto discorsivo al di là del suo significato e del suo significante, il modo in cui un regime istituisce una certa soggettività assegnandole una precisa e coerente collocazione all'interno della trama storica, come nodo in cui termina o da cui riparte una molteplicità di fili. È a questa altezza, entro un simile scenario epistemologico, che Foucault rinviene le possibili resistenze che il soggetto – non già l'individuo dotato di coscienza e volontà⁶⁴ –, pur impigliato in una condizione che pare sottrargli ogni residua sovranità, può opporre al regime di verità (o di veridizione) e potere che, insieme, lo forma come soggetto e lo assoggetta.

Escludendo di principio l'esistenza di un soggetto quale ci è stato tramandato dalla filosofia da Cartesio in poi, le possibilità di trasformazione del soggetto non possono dipendere da un gesto sovrano che, intervenendo dall'esterno della concretezza storica data, riesca a riconfigurare gli ordini discorsivi che la determinano; se di trasformazione del soggetto si vuol parlare, essa dovrà procedere da una liberazione dal sistema di autorappresentazioni che circondano il soggetto, e da una pratica discorsiva capace di irrompere e forzare le geometrie imposte da ciascun regime di verità. Non si tratta, perciò, dell'irrompere di un enunciato, presunto più vero di quanto non siano gli enunciati che circolano in un dato regime; si tratta invece della potenza di un'enunciazione, di un atto irriverente, scandaloso perché non pertinente alle regole imposte alla formazione di enunciati e alle relazioni di potere; un atto che Foucault individua nella pratica parresistica del Cinismo.

Risulta efficace, a questo proposito, la descrizione che nel corso dell'anno accademico 1982-'83 Foucault offre dell'atto parresistico del cinico, come rovescio speculare dell'atto linguistico performativo, indifferente alla diver-

sità dei soggetti e, quindi, responsabile della riduzione del soggetto a mera funzione⁶⁵. L'atto irriverente e impertinente della *parrhesia* può suscitare effetti emancipativi solo se irrompe nell'ordine veritativo e istituzionale; un ordine che l'atto performativo, invece, presuppone e dunque tende a conservare. Un enunciato performativo è sostenuto dalla forza degli enunciati che lo precedono, dalle geometrie che essi disegnano, e l'effetto che produrrà è «conosciuto, regolato in anticipo, codificato»⁶⁶. Un enunciato performativo è tale solo nel momento in cui avviene in un ambiente precisamente e istituzionalmente definito, capace di funzionalizzare, e perciò di svuotare della loro differenza singolare, tutti gli elementi in campo; così, se si osserva il soggetto in un simile contesto, esso apparirà come portavoce di una funzione discorsiva all'interno di una «situazione molto tipizzata», al punto che è indifferente chi esso sia, quale rapporto la sua esistenza intrattenga con quanto viene dicendo: gli effetti che l'enunciato performativo produce sono del tutto indifferenti rispetto al soggetto concreto che svolge il rituale, e rispetto all'istanza etica incarnata da chi produce la *performance*, essendo piuttosto legati alla sola collocazione funzionale in un dato regime codificato e alla soddisfazione di una serie di condizioni convenzionali. Nell'*Archeologia del sapere*, Foucault aveva altrimenti scritto che ogni funzione-soggetto è «un posto determinato e vuoto che può essere effettivamente colmato da individui differenti»⁶⁷.

Se l'enunciato performativo tende a rispettare e perciò conservare i codici normativi della situazione in cui avviene, l'atto parresiasico è un'irruzione che «determina una situazione aperta, o piuttosto apre la situazione e rende possibile un certo numero di effetti che non sono propriamente conosciuti»⁶⁸. La *parrhesia* rappresenta un evento, è un *événement* che «produce frattura», «eventualità non determinata»⁶⁹. È nell'insieme di questi effetti dirompenti scaturiti dall'atto parresiasico che il soggetto assume, con il rischio anche estremo legato a questa incoerenza, la propria singolarità irriducibile, facendola urtare contro il regime istituzionale e le norme di veridizione che regolano la produzione di enunciati⁷⁰. Qui, il soggetto non è più in relazione a una veridizione, come funzione di un regime ordinato di norme; egli si trova in relazione alla verità in senso proprio: una verità non *sul* soggetto, bensì la verità *del* soggetto, la verità che l'ha prodotto e che egli ora sa manifestare e rappresentare. Foucault tornerà su questo nel suo corso *Il coraggio della verità*, in cui l'atto parresiasico è descritto come «il tipo d'atto attraverso il quale il soggetto, dicendo la verità, si *manifesta*, e con questo intendo dire: si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità»⁷¹.

La cura che il soggetto ha di sé, dunque, non sta nell'evasione da una trama di sapere-potere, finalizzata al recupero di una natura autenticamente umana, quanto invece nella consapevolezza di ciò che si è, atta a un posizionamento nuovo che, al contempo, riassetti le geometrie che coinvolgono il soggetto. Non un'uscita – impossibile – oltre i limiti, ma un'azione che pieghi i limiti passandoci in prossimità, e provi a mutare gli schemi regolativi interni: l'uomo si produce come soggetto proprio in tale azione⁷².

Se, con il rifiuto foucaultiano di considerare una teoria della sovranità, il potere non va rappresentato in senso unitario, bensì come una proliferazione microfisica di

puntelli che, insieme, sostengono un'immagine di soggetto e normalizzano la condotta di quest'ultimo, tale moltiplicazione è al contempo la creazione di una molteplicità di possibili breccie per fronteggiare, resistere e ricomporre. E ogni punto di emergenza, compreso il soggetto, essendo formato e puntellato da un insieme di dispositivi, ritrova attorno a sé non solo una disarmante complicità di forze che lo trattengono, ma anche i punti di attacco per altrettanti fuochi di resistenza. Una resistenza che, come chiarisce Foucault negli anni Ottanta, è prima di tutto una irruzione discorsiva, cioè una irruzione nella trama di saperi e poteri, atta a dislocare il soggetto rispetto alla funzione cui era stato destinato. Un'azione filosofica – nel senso foucaultiano di massimamente critica – che, tendendo i limiti dell'esperienza, mira a trasformarne anche le geometrie interne, spezzando la coerenza dei discorsi e la rigidità del potere; un'azione corsara che, avendo chiarito i molteplici e microfisici segmenti che designano la posizione del soggetto, apre la possibilità di pratiche di libertà mettendo in tensione uno a uno tali segmenti.

6.

Si può dunque tentare di tirare le fila di questo giro di considerazioni intorno alle nozioni foucaultiana e agambeniana di dispositivo, e intorno alle vie di fuga immaginate dai due pensatori. Nel caso foucaultiano, si è potuto notare lo statuto storicistico e malgrado ciò, o forse proprio per questo, critico nei confronti di ogni universale, prima di tutto quello teorico della sovranità: a scoprire le trame della matassa disposizionale è l'archeologia, una prospettiva cartografica in grado di restituire un'immagine della realtà composta di vettori e linee di tensione, all'incrocio dei quali vi sono punti di emergenza e nodi, le figure positive con cui quotidianamente l'uomo ha a che fare. Il dispositivo è la geometria complessa sulla quale la trama si infittisce, si tende, si modifica, concedendo dignità di verità a enunciati, formazioni discorsive, pratiche. È in questo scenario che deve dunque insistere ogni tentativo di immaginare l'uomo: non come soggetto trascendentale, dotato da sempre di una coscienza e di una libera volontà, quanto come funzione dell'intreccio di relazioni di potere che innervano la realtà secondo il disegno del dispositivo. Una funzione che, tuttavia, non si riduce alla mera passività: l'uomo, adottando una postura critica che tagli obliquamente la realtà entro cui è impigliato, può tenderne i fili, dislocando la propria azione e la propria *performance* linguistica rispetto al luogo destinatogli dal dispositivo. L'azione performativamente dirompente mette in crisi la quiete della geometria ordita, non solo permettendo all'individuo un più largo campo d'azione entro cui anche riconoscersi come soggetto, ma soprattutto mettendo in evidenza quel sostrato archeologico che altrimenti sarebbe pacificamente accettato come naturale e, perciò, buono; inevitabile.

Partendo dalle definizioni approntate da Foucault di dispositivo, Agamben ne accetta l'aspetto di cattura e di disposizione, ma ne approfondisce notevolmente lo statuto, collocando la propria nozione di dispositivo in una dimensione metafisica affatto estranea al pensatore francese. Con Agamben, il dispositivo non è solo una certa geometria interna alle formazioni discorsive e alle rela-

zioni di potere; è piuttosto uno dei due poli della realtà umana, il primo essendo quello dei viventi: è nello spazio fra il polo dei viventi e quello dei dispositivi che si allungano e contraggono linee di tensione; e sono tali linee che collegano i dispositivi all'insieme dei viventi, catturandone la vita entro forme capaci di definire integralmente l'identità dell'individuo, senza resto. Pare così esclusa la possibilità di una sporgenza rispetto all'identità attribuita dalla cattura disposizionale, quella sporgenza che in Foucault permetteva una torsione critica e attiva dell'individuo. Nel caso agambeniano, la cattura è così pervasiva che esaurisce completamente l'identità del vivente, fatto salvo la dimensione inoperosa, che non viene definita, ma semplicemente separata dalla forma di vita determinata dal dispositivo, messa fra parentesi, sospesa ed esibita come il compimento ultimo dell'azione operosa dell'uomo. È in questo senso, dunque, che Agamben colloca come compito di una politica della felicità non tanto il trascendimento – impossibile – del meccanismo antropogenetico e governamentale, quanto invece la riconquista di quella integralità perduta a causa della scissione sovraneamente imposta dai dispositivi di potere; la riconquista dell'inoperosità essenziale dell'uomo⁷³.

Tale riconquista è finalizzata al recupero di una vita non più scissa, una forma-di-vita che incarni la propria regola, in una modalità che rende l'intenzione al fondo dell'analisi agambeniana certamente analoga al movente che aveva spinto Foucault a indagare il caso della *parrhesia*: come, in quest'ultimo caso, non si trattava di affermare proposizioni e di sostenerle con la forza della retorica e della logica, bensì di testimoniare con la propria vita la verità di quelle che, così, non erano mere proposizioni ma *performance* nel senso più forte di questo termine, così la forma-di vita è, per Agamben, non l'affermazione di dogmi o l'edificazione di impianti dottrinali, e nemmeno l'applicazione di forme o norme alla vita, trattandosi piuttosto di «vivere secondo quella forma», di una vita che si fa forma e coincide con essa, al punto che “regola” e “vita” diventano affatto sinonimi⁷⁴. Se nello stato di eccezione la vita viene fatta coincidere integralmente con la norma, nel caso della forma-di-vita che abita lo stato di eccezione effettivo si ha l'esempio di una norma che si fa vita, di una regola che prende vita incarnandosi ed essendo così testimoniata. E tuttavia, la ricerca di Agamben è, se possibile, ancora più esigente di quella di Foucault. La prospettiva foucaultiana risulta ad Agamben limitata dal mancato confronto del filosofo francese con la storia dell'ontologia; da qui, il fatto che la forma di vita che Foucault propone negli ultimi anni della sua attività non riuscirebbe mai a divincolarsi da una qualche relazione con sé o con gli altri, rimandando così sempre a una soggettivazione etica tutta conformata a rapporti strategici. «Ciò che Foucault non sembra vedere è la possibilità di una relazione con sé e di una forma di vita che non assumano mai la figura di un soggetto libero; cioè di una zona dell'etica del tutto sottratta ai rapporti strategici, di un In-governabile che si situa al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere»⁷⁵. Di una forma-di-vita che, radicalizzando le movenze del potere e del diritto, le mandi in corto circuito; non le trascenda, ma sottragga loro l'integralità della realtà abbandonata, riconquistandola.

Lo stato di eccezione effettivo e la forma-di-vita nella cui forma è in gioco la stessa vita, l'idea di una vita inscindibile dalla propria forma, di una forma che si faccia vita e testimonianza viva di sé, una vita che, perciò, sia in grado di disattivare tutte le identità imposte dalla cattura disposizionale, senza ridursi completamente a esse: sono questi gli strumenti su cui può essere pensato per Agamben un recupero della felicità umana; non in un futuro remoto e, a ben vedere, utopico, quanto in una messianica scoperta, nel presente, negli angoli trascurati e bui che, come scriveva Benjamin, possono rivelarsi essere la porta d'ingresso del Messia; occasioni di salvezza.

Note

¹ Cfr. M. Ojakangas, *Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault*, in «Foucault Studies», n. 2, maggio 2005, pp. 5-28.

² Per un confronto generale, si può vedere, per esempio, A. Snoek, *Agamben's Foucault: An Overview*, in «Foucault Studies», n. 10, November 2010, pp. 44-67. Sul tema della violenza nei due pensatori, cfr. J. Oksala, *Violence and the Biopolitics of Modernity*, in «Foucault Studies», n. 10, novembre 2010, pp. 23-43. Sulla loro prospettiva in merito alla storicità e alla normatività biopolitica, cfr. C. Mills, *Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism*, in M. Calarco e S. De Caroli (a cura di), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007, pp. 180-202. In merito alla loro rispettiva impostazione critica sulla sovranità, cfr. P. Gratton, *A 'Retro-version' of Power: Agamben via Foucault on Sovereignty*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», IX, n. 3, pp. 445-459.

³ Cfr. J. Revel, *Che cos'è un campo? (Per tornare di nuovo su un falso paradigma neo-foucaultiano)*, tr. it. a cura di A. Lucci e D. Wehrli, in A. Lucci e L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. Le forme di vita*, ed. il melangolo, Genova 2016, pp. 247-266; p. 254.

⁴ Cfr. J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain (2001-2002)*, tr. it. a cura di G. Carbonelli, ed. Jaca Book, Milano 2009. Si veda in particolare la lezione dodicesima, pp. 379-411. In merito, R. Esposito: «Gli obiettivi polemici di Derrida sono tanto contigui tra loro che non è facile capire quale di essi sia il prevalente». (R. Esposito, *Da fuori*, ed. Einaudi, Torino 2015, p. 147).

⁵ Sul merito, fra gli altri: K. Genel, *The Question of Biopower: Foucault and Agamben*, in «Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society», XVIII, n. 1, 2006, pp. 43-62. Cfr. P. Patton, *Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics*, in M. Calarco e S. De Caroli (a cura di), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, cit., pp. 203-218.

⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere (1976)*, tr. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere I: Storia della sessualità*, ed. Feltrinelli, Milano 2013¹⁷, p. 127.

⁷ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, ed. Einaudi, Torino 1995, 2005, pp. 6-7.

⁸ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 80.

⁹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 10.

¹⁰ *Ivi*, p. 3.

¹¹ Si tratta di una distinzione che Agamben pone al centro del suo intero pensiero politico, e che tuttavia è stata variamente contestata, dal punto di vista filologico e dal punto di vista filosofico. Si veda per esempio L. Dubreuil, in *Leaving Politics. Bios, zoé, life*, tradotto in inglese da C.C. Eagle per «Diacritics», XXXVI, 2 (estate 2006), pp. 83-98; in particolare pp. 84-87; C. McQuillan, *Agamben's Fictions*, in «Philosophy Compass», VII, n. 6 (2012), pp. 376-387; p. 380.

¹² J. Revel, *Dictionnaire Foucault*, ed. Ellipses, Parigi 2008, pp. 41-42.

¹³ *Le jeu de Michel Foucault*, conversazione con A. Grosrichard, G. Waieman, J.A. Miller, G. Le Gaufey, D. Celas, G. Miller, C. Millot, J. Livi, J. Miller, pubblicata in «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien», n. 10, luglio 1977, pp. 62-93; ora raccolta nel secondo volume di *Dits et Ecrits*, ed. Gallimard, Paris 2001, pp. 298-329.

¹⁴ Il testo della conferenza, tradotto in italiano, è facilmente reperibile in rete: *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*.

¹⁵ M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975* (1999), tr. it. a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, ed. Feltrinelli, Milano 2010², p. 52.

¹⁶ Cfr. M. Pasquinelli, *Che cosa (non) è un dispositivo. Sull'archeologia della norma in Canguilhem, Foucault e Agamben*, in D. Gentili e E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfiggimenti*, ed. DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 184-199. Proprio questa evidente ascendenza del dispositivo dalla normalizzazione di matrice canguil-

hemiana costituisce il centro della critica avanzata da Pasquinelli nei confronti della proposta di Agamben, di far derivare il dispositivo da Hyppolite.

¹⁷ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), tr. it. A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, ed. Einaudi, Torino 2014³, p. 201.

¹⁸ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 94.

¹⁹ Ancora con termini di chiara ispirazione wittgensteiniana, Foucault si esprime nella conferenza giapponese del 1978, *La philosophie analytique de la politique*, raccolta in DEII, pp. 534-551; p. 542.

²⁰ Relazione che Gilles Deleuze presenta al *Colloque International*, dedicata a Michel Foucault, organizzato pochi anni dopo la sua morte dall'Association pour le centre Michel Foucault, poi pubblicata in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, ed. Seuil, Parigi 1989, pp. 185-195.

²¹ Cfr. G. Deleuze, *Foucault* (1986), tr. it. a cura di P.A. Rovatti e F. Sossi, ed. Cronopio, Napoli 2002, pp. 31 ss.

²² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 94.

²³ M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978* (2004), tr. it. a cura di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, ed. Feltrinelli, Milano 2010³, p. 18.

²⁴ Cfr. J. Bussolini, *What is a Dispositive?*, in «Foucault Studies», n. 10, novembre 2010, pp. 85-107; pp. 89-90.

²⁵ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, ed. Nottetempo, Roma 2006, p. 13.

²⁶ S. Chignola, *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, cit., p. 6.

²⁷ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 13.

²⁸ *Ivi*, p. 159.

²⁹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit.; M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979* (2004), tr. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, ed. Feltrinelli, Milano 2012.

³⁰ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 18.

³¹ DEII, pp. 299-300. G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 7.

³² G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., pp. 13-14.

³³ *Ivi*, p. 9. Agamben riporta un passo hegeliano citato anche da Hyppolite: «Una religione positiva implica dei sentimenti che vengono impressi nelle anime attraverso una costrizione e dei comportamenti che sono il risultato di un rapporto di comando e di obbedienza e che vengono compiuti senza un diretto interesse».

³⁴ *Ivi*, p. 12.

³⁵ *Ivi*, pp. 20-21. Due anni dopo, nell'*Avvertenza* che apre *Signatura rerum* (ed. Bollati Boringhieri, Torino 2008), Agamben appunta: «Proprio quando si segue un tale principio, la differenza fra ciò che spetta all'autore dell'opera e ciò che va attribuito a colui che la interpreta e sviluppa diventa altrettanto essenziale quanto difficile da afferrare».

³⁶ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., pp. 21-22.

³⁷ *Ivi*, p. 22.

³⁸ *Ivi*, p. 23.

³⁹ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 55-59.

⁴⁰ Cfr. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, terzo volume della serie su *homo sacer*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 1998.

⁴¹ In relazione alla recente discussione italiana sulla cittadinanza per *ius solis*, Agamben ha pubblicato una nota in cui spiega il motivo per cui non sostiene la battaglia in favore di una simile misura: la cittadinanza stessa è definita da Agamben un dispositivo di cattura, a conferma di come la realtà disposizionale sia, per lui, segnata da una presa massimamente pervasiva. Cfr. G. Agamben, *Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli*, nota del 18 ottobre 2017, nel sito di Quodlibet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli>.

⁴² Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 32. Negri commenta: «Qui il riassorbimento teologico dell'economia – la considerazione della Divinità, dello Stato e del Capitale, ovvero quella trinità delle R che il poeta tedesco Heinrich Heine insultava: Richelieu, Robespierre e Rothschild – crea un quadro dove l'azione del potere si esprime omologamente. Dove sono i sudditi, ovvero i soggetti economici? [...] Nella teologia politica di Agamben qualsiasi tipo di resistenza viene invece completamente meno. Si intravede qui ancora il riflesso – speriamo per l'ultima volta – di quella benjaminiana Teoria della violenza, che nel suo apocalittico movimento ha fatto tanti danni». (A. Negri, *Quel divino ministero per gli affari della vita terrena*, cit., p. 19).

⁴³ Cfr. S. Chignola, *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, cit., p. 8.

⁴⁴ Sul legame del dispositivo contemporaneo con la deriva thanatopolitica, cfr. S.J. Murray, *Thanatopolitics: Reading in Agamben a Rejoinder to Biopolitical Life*, in «Communication and Critical/Cultural Studies», V (2008), n. 2, pp. 203-207.

⁴⁵ Cfr. G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, ed. Rizzoli, Milano 1970, pp. 103 ss.

⁴⁶ «Distinguere, nel Dio che è qui descritto, fra essere e prassi sarebbe semplicemente impensabile. Se il Dio aristotelico muove, come un motore immobile, le sfere celesti, ciò è perché questa è la sua natura e non vi è alcuna necessità di ipotizzare una speciale volontà o un'attività particolare rivolta alla cura di sé e del mondo. Il cosmo classico riposa sulla perfetta unità di essere e prassi». (G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 69-70).

⁴⁷ G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, volume II, 5 della serie sull'*homo sacer*, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 2012 p. 55.

⁴⁸ *Ivi*, p. 56.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 57-58. In termini biopolitici, Agamben specifica la modalità mediante cui il meccanismo governamentale mette in opera l'essere umano, catturando e separando la sua essenziale inoperosità in un centro luminoso e paradisiaco – la Gloria di Dio, di cui solo i beati partecipano – attorno a cui ruota l'operosità dell'uomo come attività ben governata per il compimento e il raggiungimento di tale stato glorioso. (Cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 219 ss.

⁵⁰ G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 60.

⁵¹ *Ivi*, p. 65.

⁵² *Ivi*, p. 111. Tema che Agamben aveva già più volte sviluppato negli anni precedenti; si veda, per esempio, la conferenza *On Potentialities*, pubblicata in inglese nel volume, curato da Daniel Heller-Roazen, *Potentialities* (Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 177-184); una versione rivista è raccolta ne *La potenza del pensiero*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2012², pp. 281-296.

⁵³ G. Agamben, *Opus Dei*, cit., p. 111.

⁵⁴ *Ivi*, p. 116 e p. 115.

⁵⁵ C. Mills, *Linguistic Survival and Ethicality: Biopolitics, Subjectivation, and Testimony in "Remnants of Auschwitz"*, in A. Norris (a cura di), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Durham 2005, pp. 198-221; nota 5, p. 219.

⁵⁶ G. Agamben, *Per una teoria della potenza destituente*, in Id., *L'uso dei corpi*, volume IV, 2 della serie sull'*homo sacer*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 333-351; pp. 350-351.

⁵⁷ G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, volume IV, 1 della serie sull'*homo sacer*, ed. Neri Pozza, Vicenza 2011, p. 7 e pp. 9-10.

⁵⁸ G. Agamben, *Per una teoria della potenza destituente*, cit., p. 336.

⁵⁹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980* (2012), tr. it. D. Borca e P.A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, ed. Feltrinelli, Milano 2014, p. 87.

⁶⁰ Impresa apparentemente impossibile, dal momento che punto di partenza dell'osservazione foucaultiana è una trama entro cui il soggetto si ritrova impigliato come funzione variabile, una oggettività intessuta dall'incontro e dallo scontro di volontà di potenza storicamente determinate, entro cui il soggetto, in senso tradizionale e metafisico come agente attivo scompare. In questione, perciò, non è tanto l'adesione di un soggetto a una verità o il legame volontario, «in qualche modo contrattuale» con la verità e il suo statuto, dal momento che non è rintracciabile alcun soggetto storico, corredato di facoltà pure, astratto dalla geometria di sapere-potere che lo istituisce come tale.

⁶¹ *Ivi*, p. 88.

⁶² *Ivi*, p. 85.

⁶³ *Ivi*, p. 108.

⁶⁴ Pena il rimanere inaccessibile la modalità di verità che Foucault intende opporre all'ordine della veridizione.

⁶⁵ Cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours ou Collège de France (1982-1983)* (2008), tr. it. a cura di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, ed. Feltrinelli, Milano 2015, pp. 66 ss.

⁶⁶ *Ivi*, p. 67.

⁶⁷ M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (1969), tr. it. a cura di G. Bigliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, ed. Rizzoli, Milano 1997⁴, p. 127.

⁶⁸ Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 67.

⁶⁹ *Ivi*, p. 68.

⁷⁰ Cfr. C. Cavallari, *Archeologia, genealogia, attitudine. La politica della verità di Michel Foucault*, in P. Cesaroni, S. Chignola (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, ed. DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 201-221; 214. Sul merito si può vedere anche S. Chignola, *Il coraggio della verità. Parrhesia e critica*, in «Politica e Religione. Annuario di teologia politica», 2012/2013, Parrhesia e dissimulazione, pp. 159-188; ora anche in S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, ed. DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 171-198.

⁷¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984* (2009), tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, a cura di M. Galzigna, con P.P. Ascari, L. Paltrinieri, E. Valtellina, ed. Feltrinelli, Milano 2016, p. 14.

⁷² Nell' *Introduzione* al volume collettaneo *La forza del vero (La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984))*, ed. ombre corte, Verona 2013), Chignola e Cesaroni scrivono: «Disassoggettarsi non significa tanto liberarsi del potere – un compito impossibile, se un *fuori* del potere, come del linguaggio, non c'è ... –, quanto piuttosto inventare e costruire altre possibilità della relazione tra soggetto e verità [...] sperimentare che cosa si possa essere una volta spezzato il meccanismo di assoggettamento che ci obbliga a pensarci attraverso il filtro dell'identità e dell'individuazione». E G. Di Michele, recensendo il volume ora menzionato: «Lo studio di procedure e istituzioni, discipline e apparati di governamentalità comporta anche la scoperta di come il soggetto, a sua volta, è capace di attuare strategia di desoggettivazione e governo di sé». (Ne «il Manifesto», edizione del 13 dicembre 2013).

⁷³ Di qui la possibilità, per Agamben, di osservare Bartleby e il “musulmano” come figure di paradossale resistenza. Cfr. G. Agamben, *Bartleby*, in Id., *La comunità che viene*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 33-35. G. Deleuze e G. Agamben, *Bartleby: la formula della creazione*, ed. Quodlibet, Macerata 1993. Quanto al “musulmano”, Agamben lo descrive come «una forma inaudita di resistenza». (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 207). A. Negri, *Giorgio Agamben, quando l'inoperosità è sovrana*, ne «il Manifesto», edizione del 19 novembre 2014.

⁷⁴ G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 124.

⁷⁵ G. Agamben, *Intermezzo I*, in Id., *L'uso dei corpi*, cit., pp. 133-148.

Reviews

Arnold Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici* (Milano: Mimesis, 2016).

Prosegue l'opera di ristampa delle traduzioni italiane fuori commercio di Arnold Gehlen che Vallori Rasini aveva avviato nel 2005 con la versione di *Anthropologische Forschung* curata da Sergio Cremaschi e prefatta da Gianfranco Poggi nel 1987 per il Mulino (Arnold Gehlen, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, Il Mulino, Bologna, 2005). Dopo la riedizione nel 2010 di un testo (e di una traduzione) assolutamente fondamentali per la comprensione di Gehlen in Italia quali il *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* nella resa di Carlo Mainoldi (Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano Feltrinelli, 1983, introvabile da almeno vent'anni), è la volta ora dell'opera chiave per lo studio della teoria delle istituzioni, *Urmensch und Spätkultur*, nella traduzione di Elisa Tetamo promossa da Romano Madera e originariamente apparsa per Il Saggiatore.

Se con *Der Mensch*, il titolo italiano, probabilmente perché divenuto canonico, era rimasto invariato (nonostante la scelta mainoldiana di rendere *Stellung* con 'posto' invece che con 'posizione' fosse errata a livello linguistico e soffocasse il richiamo di Gehlen alla tradizione dell'antropologia filosofica fissata con la *Stellung des Menschen im Kosmos* di Scheler e alla connessa ed essenziale tematica della *Sonderstellung*), nel caso di *Urmensch und Spätkultur*, Rasini, forte del carattere ancora di nicchia di quest'opera nel nostro paese, ha modificato il titolo ereditato dalla Tetamo, passando a proposito di 'Urmensch' dall'iniziale 'Le origini dell'uomo' a un più appropriato 'L'uomo delle origini'. In tal modo, l'accento torna a cadere sulle prime forme di cultura umana (primitive e arcaiche, in generale preistoriche) oggetto della genealogia gehleniana delle istituzioni.

Trattandosi di una ristampa, questo era anche l'unico intervento possibile sulla traduzione preesistente, la quale in certe scelte si era allontanata dal modello dettato da Mainoldi, quando per necessità (come nel caso della messa in risalto della specificità categoriale, essenziale in *Urmensch und Spätkultur*, di *Darstellung* rispetto a *Vorstellung*, entrambe tradotte da Mainoldi con 'rappresentazione'), quando senza ragioni concettuali o linguistiche apparenti e con esiti imprecisi (come nel caso di 'finalizzazione secondaria' per 'sekundäre Zweckmäßigkeit'). Una parte consistente di tali scelte è valutabile direttamente sull'indice dei soggetti, in Gehlen sempre meditato e teoreticamente significativo e che, affiancato nella traduzione della Tetamo dall'originale tedesco, è stato opportunamente mantenuto in questa duplice veste anche nell'edizione Mimesis.

Ad aprire quest'ultima è ora una breve e mirata *Introduzione. Gehlen, la cultura, le istituzioni* (pp. 9-13), in

cui, riallacciandosi a suggestioni della critica (in modo esplicito, a Madera e, in modo implicito, a Wolf Lepenies) e ad alcune linee guida della propria visione di Gehlen (approntate, oltre che in vari interventi spesso attinenti l'etica e nelle introduzioni alle altre ristampe, nella monografia *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma, 2008, nella quale la teoria delle istituzioni non aveva trovato spazio), la curatrice tratteggia un profilo generale chiaro e preciso dell'autore e dell'opera (da segnalare è solo il refuso dell'anno 1933 invece che 1935 per la prolusione lipsienese). Gehlen vi appare come autore di rara ambivalenza, in cui all'equivocità di fondo del rapporto con il regime nazista fa da contraltare la chiarezza e inequivocabilità di un "profondo conservatorismo politico e ideologico" (p. 10), al rigore e alla sistematicità della ricerca scientifica la tensione critica verso il presente, all'imperativo della ricerca empirica la necessità di ipotesi di partenza.

L'equilibrio raggiunto in *Urmensch und Spätkultur* (smarrito in *Moral und Hypermoral*, come giustamente ricordato da Rasini, p. 10) tra queste duplici dimensioni del suo agire intellettuale giustifica agli occhi della curatrice la definizione datane da Madera come il vero capolavoro di Gehlen. Di questa prestazione, Rasini evidenzia alcuni tratti, tra cui il tentativo di desoggettivizzazione della ricerca antropologico-culturale (che, a ben vedere, è un aspetto dell'insofferenza gehleniana nei confronti di primitivismi e romanticismi anche politici) e, nelle battute finali, quel carattere melanconico (p. 13) già elevato da Lepenies a cifra più autentica dell'atteggiamento filosofico di Gehlen. Per il resto, nell'esemplificarne la complessa e astratta teoria delle istituzioni (pp. 12-13), la curatrice attinge alla più sintetica e divulgativa esposizione fattane dall'autore in *Anthropologische Forschung*, la raccolta che, come già evocato dalla Rasini nell'introduzione a *Prospettive antropologiche*, aveva costituito per molti nel nostro paese il primo accesso all'edificio teorico gehleniano e che conferma in tal modo il proprio valore propeudeutico.

Le reazioni alla presente ristampa si segnalano per ora quando per delle integrazioni alla prefazione della Rasini, quando per un assaggio della vitalità del testo nel dibattito contemporaneo. Se, da un lato, nella sua recensione *S&F_scienzafilosofia.it*, Maria Teresa Speranza fornisce, infatti, un sunto diretto del contenuto di *Urmensch und Spätkultur*, dall'altro, in due articoli per supplementi culturali di quotidiani, il sociologo della letteratura e dell'arte e interlocutore di Bauman Carlo Bordoni (*Gehlen anticipa Bauman. L'ex nazista che intuì il trionfo dell'incertezza*. «Il Corriere della Sera», «Lettura», 24 Aprile 2016, p. 19) e lo studioso dello hegelismo e delle sue interpretazioni contemporanee di matrice anglosassone Luca Corti (*Dalle pulsioni nasce l'ordine collettivo*, «Il Manifesto», «Alias», 26 Giugno 2016, p. 5) mettono in

collegamento il testo di Gehlen, rispettivamente, con Zygmunt Bauman e Charles Taylor.

Contro gli unilateralismi della critica gehleniana alla democrazia e la genericità della riconduzione della crisi di certezze contemporanea allo “sfaldamento delle ideologie”, Bordoni, al netto di alcune inesattezze biografiche e terminologiche (la resa di ‘*Einblicke*’ con ‘Intuito’ e la dimenticanza del periodo di Speyer nell’elenco delle sedi di insegnamento ottenute dopo la denazificazione), vede l’attualità di Gehlen non nelle sue posizioni politiche, descritte in termini di conservatorismo radicale non reazionario, ma nell’anticipazione e spiegazione in una prospettiva di lungo periodo e su basi antropologiche della condizione di incertezza pervasiva del nostro attuale presente. Per Bordoni, che qui, però, manca completamente di rilevare la qualità e l’importanza fondamentali della frequentazione gehleniana di fonti decisive della sua teoria delle istituzioni quali l’antropologia francese di Mauss e Lévi-Strauss, Gehlen è, altrimenti, l’esponente di una *Kulturkritik* elitista, scientificamente rigorosa e di matrice del tutto tedesca.

Sfocato appare, invece, in Corti l’aggancio a Taylor sul piano della definizione dell’uomo quale essere che “interpreta” se stesso: per Gehlen, infatti, che, seguendo Weber e Nietzsche, parlava piuttosto dell’essere che “prende posizione” su se stesso, è essenziale non la dimensione ermeneutica, ma quella dell’azione, svolta non di rado in senso azionistico. Corti coglie, tuttavia, in maniera appropriata e suggestiva il ruolo della vita pulsionale nel funzionamento delle istituzioni sia come nesso fondamentale per la costruzione teorica gehleniana, sia come suo nucleo ancora vivo e potente per la discussione contemporanea. Futuri tentativi di ricostruzione specialistica della posizione e del significato di *Urmensch und Spätkultur* (a parere di chi scrive, soprattutto se avranno in vista una discussione complessiva dell’etica di Gehlen) e l’ulteriore evoluzione di queste ed altre eventuali contaminazioni potranno auspicabilmente dispiegare le potenzialità di questo testo finalmente ristampato e consolidarne lo status di classico antropologico del Novecento.

Mario Marino
Brandenburgische Technische Universität

La “Melencolia” di Albrecht Dürer cinquecento anni dopo (1514-2014), Atti del Convegno internazionale XVII Settimana di Alti Studi Rinascimentali (Ferrara, 4-6 dicembre 2014), in «Schifanoia», (48-49), 2015.

Esistono immagini che hanno al loro interno la potenzialità di suscitare negli uomini, senza soluzione di continuità, riflessioni, sentimenti, compassione. Compassione naturalmente non secondo il ristretto uso corrente, ma nella ben più larga accezione latina di *sentire con, avere parte*. Sono, in buona sostanza, quelle *pathosformeln* di warburghiana memoria, capaci di non soccombere allo scorrere inesorabile del tempo, ma di operare un *nachleben* nell’intimo degli animi umani, risorgendo a nuova vita ogni qual volta che ci si accosti ad esse con le dovute sensibilità. Credo, senza timore di esagerare, che *Melencolia I* di Albrecht Dürer sia senza dubbio una di queste e che questa idea non sia peregrina lo confermano i numerosi

saggi e studi ad essa dedicati proprio dai quei padri dell’iconologia che furono Warburg, Panofsky, Saxl e Wind. Affrontare oggi il tema dell’incisione dureriana a cinquecento anni dalla sua realizzazione, nel 1514, pone però ancora – come nel caso di ogni immagine capace di veicolare concetti e contenuti a molteplici livelli – problemi e questioni che impongono e stimolano un dibattito scientifico come quello sviluppato nel convegno tenutosi a Ferrara tra il 4 e il 6 dicembre 2014 e di cui a due anni esatti di distanza mi accingo (inadeguatamente) a tracciare le linee non tanto di una ‘recensione’ quanto di una ‘ricezione’ che sarebbe importante cogliere – a livello metodologico – nell’affrontare temi così complessi e di così vasto interesse. In un contesto che sempre maggiormente mette in relazione il termine ‘eccellenza’ con quello di ‘specializzazione’, la sorpresa più bella è la possibilità di veder affrontato con grande competenza un tema di eccezionale vastità nelle sue molteplici sfaccettature: dalla lettura dell’immagine e del suo significato con i saggi di Massimo Bertozzi, Massimo Cacciari e Claudia Wedephol, al puntuale interesse di Saverio Campanini e Giovanni Maria Fara per la fortuna della xylografia di Dürer, passando dalle ontologiche riflessioni di Elena Filippi e Alice Barale e attraverso le declinazioni della ricezione di un modello figurativo e culturale di enorme successo con gli interventi di Stefania Santoni, Laura Antonella Piras, Felice Gambin e Giacomo Mercuriali, fino a giungere alle proposte ermeneutiche e di relazione con il contesto culturale coevo di Donato Verardi, Stefania Iurilli e Tommaso Ranfagni. Per amore di chi leggerà queste mie poche righe, non mi addenterò nell’analisi di ciascuno dei saggi presentati, tutti di alto livello scientifico e di una scorrevole prosa che permette ad un ampio pubblico – e dunque non ai soli “specialisti” – di accostarsi con curiosità a questo viaggio alla scoperta dell’opera dureriana. La ricezione che mi interessa sottolineare è quella della lettura multidisciplinare, modellata secondo il principio in cui l’opera d’arte non rappresenta un oggetto fuori dal tempo, un “feticcio” dal valore assoluto, ma assume un significato precipuo nel momento in cui viene compresa come *medium* comunicativo del pensiero espresso da un contesto culturale. Poche volte, purtroppo, negli ultimi anni ho potuto assistere ad operazioni scientifiche che abbiano tenuto conto di questa considerazione che, se non banale, appare nello scriverla quasi scontata: le due maggiori sono state le esposizioni dedicate a Pietro Bembo (Padova 2013) e all’*Orlando Furioso* di Ludovico Ariosto (Ferrara 2016). Così come nel percorso delle due mostre la vicenda del pensiero del Bembo o della “generazione letteraria” del Furioso si dipanava e al contempo si costruiva attraverso oggetti d’uso, opere d’arte, libri, trattati filosofici, eventi storici, allo stesso modo questi Atti del convegno ferrarese del 2014 scolpiscono una efficace e tridimensionale immagine culturale della *Melencolia* dureriana, considerandola per ciò che essa è: espressione di un pensiero e di un contesto attraverso l’estro creativo di un “comunicatore” di primordine come Albrecht Dürer.

La pubblicazione di questo volume è un segnale importante che mette in luce una “pista” ben precisa per gli studi umanistici, già in parte battuta, ma da mantenere negli anni a venire: l’opera d’arte non appartiene alla sola disciplina storico artistica, ma è al contrario comprensibile solo attraverso una polifonia di fonti e prospettive of-

ferite dal panorama delle scienze umane. D'altra parte, forse l'unico neo che, con una senz'altro indebita pedanteria, mi sento di segnalare è la mancanza di un intervento più puntualmente dedicato alla filiazione stilistica e iconografica della *sapientia* dureriana, vero e proprio viatico per una larga parte della produzione artistica cinquecentesca in una "fucina" pittorica come la Firenze della «officina della Maniera», per utilizzare una puntuale locuzione presa in prestito da Antonio Natali. Le stampe di Dürer infatti rappresentarono non solo modelli stilistici, ma anche suggestioni culturali provenienti da un mondo d'oltralpe che si stava cominciando a percepire – proprio in quegli anni – come sempre più distante e controverso, almeno sotto il profilo dell'ideologia religiosa. Personalità come Jacopo Pontormo, solo per fare un esempio, ebbero modo e desiderio di trarre dall'immenso *corpus* incisivo dell'artista tedesco la linfa per esprimere una modalità artistica di confine, spregiata con l'appellativo di manierismo, ma ancora oggi fascinoso prodotto di un *melting pot* culturale senza pari e segno della soluzione di continuità che si andava operando – pur nella dichiarazione esplicita di una fedele continuità – con le sensibilità e le ricerche della generazione artistica precedente.

Si pone dunque con questo prezioso volume la parola "fine" alla lunga serie di letture, congetture e interpretazioni di *Melancolia I*? Credo di poter dire, per fortuna, di no. L'ambizione degli autori di questo testo infatti è – secondo il *modus operandi* proprio degli uomini di scienza – di aprire prospettive, piuttosto che di chiuderle. Le domande poste sono infatti ben superiori per numero alle risposte fornite e questo contribuisce ad accrescere il già di per se intrinsecamente alto valore degli esiti di questo convegno: gli stimoli "demonologici" di Verardi infatti – solo a titolo esemplificativo – spingono immediatamente a domandarsi le procedure di acculturazione di artisti, committenti ed intellettuali coevi, proponendo linee di ricerca di vivo interesse che trascendono (e di molto) la naturale prospettiva del singolo saggio.

È precisamente nella sequela del Dürer illustratore di libri e di idee che si pone la pubblicazione di questi Atti: una sorta di volano che ha la potenzialità di spingere all'indagine ulteriore un tema di per se battuto con frequenza, ma che ancora presenta la possibilità di aprire alla riflessione ulteriore. L'immagine incisa infatti, nella volontà dell'autore, è una sorta di "doppio" dell'immagine descritta *per verba*, una sublimazione concreta del potere immaginifico della parola che si muta in immagine *longuens*: il libro e l'illustrazione godono, agli albori del XVI secolo e a pochi decenni dalla rivoluzione di Gutenberg, di una diffusione senza pari che ne porta agevolmente in giro per l'Europa gli stimoli culturali. Parola e immagine si contendono così nuovamente il primato in un confronto rinnovato, ben riassunto dall'oraziano *ut pictura poesis*, contribuendo a fornire una visione prospettica, tridimensionale e quasi stereometrica della realtà. Il contesto culturale, come dimostra il testo che si è qui provato in brevi tratti a delineare nelle sue fondamentali direttrici, assume pertanto la forma di un solido geometrico, ispezionabile nella sua interezza solo accettando di portarne a compimento lo studio da differenti punti di vista, una forma complessa di aggregazione della realtà che anche Albrecht Dürer aveva deciso di porre in primo piano nella sua opera e che, dopo cinquecento anni, ancora restituisce

l'idea fondante di una realtà ontologicamente strutturata e certamente meno semplicistica di quanto troppo spesso si voglia far credere.

Giacomo Montanari
Università degli Studi di Genova

Béatrice Longuenesse, *I, Me, Mine. Back to Kant and Back Again* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

As the title suggests, the book is divided into three parts. The first part introduces the main topics of the book and discusses 1) the uses of 'I' in Wittgenstein, Shoemaker, Evans; 2) the Non-thetic consciousness from Sartre to Anscombe *via* Wittgenstein. In chapters two and three (chapter 1 is the Introduction), Kant is taken as the starting point from which we, so to say, *come back forward*: Kant's statements on subjectivity are compared with some contemporary perspectives to show how different uses of 'I' do not properly get at its truly Kantian meaning. In this way, we both move from these contemporary readings back to Kant and, simultaneously, we move forward to some Kantian innovations.

The second part is therefore completely dedicated to Kant's treatment of three topics. More precisely, 1) the 'I Think'; 2) the 'I' and the soul; 3) the identity of persons. The first point is developed through a close comparison between Kant and Descartes, which is meant to show differences as well as affinities between the *Ich denke* and the *Cogito*. In treating the second issue, Longuenesse presents a very insightful and accurate interpretation of Kant's Paralogisms. Lastly, the discussion of the third topic stresses the importance of Kant's conception of moral personality in his treatment of the identity of the person and compares Kant's reading with that of Strawson on the same topic. In the third part, we move again from Kant to more recent approaches, but in a very different way than in the first part. And indeed, we bring Kant's claims into the theoretical background of Freud's psychoanalysis. The basic idea is that Freud's theory of consciousness represents a form of naturalization of Kant's transcendental subjectivity. Through this, the whole trajectory covered by the book clearly comes to the fore. The Author argues that we still have to refer to some of Kant's proposals to contribute to the contemporary debate on subjectivity, identity and personality. Simultaneously, Kant's insights can be fruitfully brought into Freud's psychological and philosophical reflection. The Epilogue valuably considers possible objections and further eventual developments of the research.

In the first four lines of the Introduction (p. 1) we see that the core question of the book is «What is self-consciousness, and in what ways does it relate to our use, in language and thought, of the first-person pronoun 'I'?». The first implicit answer provided by the Author is that a satisfying answer has to be, at least partially, a Kantian answer. And indeed, many recent analyses simultaneously presuppose some of Kant's statements and overlook others, to their detriment. For this reason, in approaching the contemporary debate – and obviously this approach itself mirrors the sympathies of the Author – we are progressively guided back to Kant. In chapter two Longuenesse

is extremely clear in highlighting what kind of questions the contemporary debate has left open and, on the other hand, what kind of answers Kant would still provide to them. So, by moving back to Kant we simultaneously move through more recent interpretations by Wittgenstein, Shoemaker and Evans. In his *Blue Book*, Wittgenstein distinguishes between the use of 'I' as object ("my leg is broken") and as subject ("I cannot move my leg"): while in the first case what I assert of myself could be true also for someone else (someone else's leg could be broken as well), in the second case there is no possibility of being mistaken in asserting that it is only 'I' the person who knows that her leg is broken. Shoemaker amends this argument by specifying that the subjective use of 'I' is not grounded in the fact that it concerns the subject alone and exclusively but, rather, in the fact that misidentifying the reference of the first-person pronoun is impossible. In fact, for to say that I, and I alone, cannot move my leg, straightforwardly means that I know that the reference of the pronoun 'I' could only be myself.

This information comes from the inside and it is properly available only for that subject who is using it in a judgment. After Wittgenstein and Shoemaker, the third step is made by Evans and his account of 'I'-Thoughts, namely those thoughts in which a subject has thought about herself and therefore about a subject of thought. Now, Evans claims, it is reductive to think that such thoughts only deal with mental or psychological states, for bodily states could also take the form of 'I'-Thoughts thereby providing a kind of «proprioceptive knowledge» (p. 24), i. e., knowledge from the inside. This idea is taken even further by Evans, who also claims that the self-ascription of mental states presupposes the physical awareness of one's own body as well. By this claim, Evans refers to Kant, thus allowing our first move back to critical philosophy: the formal 'I think' indeed accompanies all perceptions. Longuenesse rightly observes that Kant does not claim that the 'I' is here merely formal but rather, that it is not possible for Kant to derive features or properties of the entity 'I' from the concept 'I' in 'I think': «His [Kant's] point is *not* that the concept 'I' [...] is not used to refer to an entity at all» (p. 26). To this, one could notice that one thing is *to accompany* all my representation but quite another is *to be able to accompany* them. The first is just an assertion, while the second involves the reference to conditions which lies outside the 'I' itself.

However, Kant's position is summed up in this way by Longuenesse. First, someone knows to be the referent of 'I' by performing the activity of binding for thinking. Second, and conversely, such a binding for thinking requires the agent to ascribe the activity to herself. Third, and finally, the synthesis of the above cited statements has its ground in the transcendental unity of the apperception, by virtue of which we both give unity to our representational synthesis and ascribe our thoughts «to ourselves in the proposition 'I think'» (p. 31). This is meant to show how every use of 'I', including those discussed by Wittgenstein, Shoemaker and Evans, presupposes Kant's account of consciousness of oneself as subject. The analysis of the clinical case of "disembodied lady", described by Sacks, confirms this picture. Moreover, it hints at some similarities between Kant and Freud. Even

when someone loses the proprioceptive awareness of her own body, she is however able to organize her mental life. More precisely, such an organization, which for Kant and Freud would be grounded, respectively, on the 'I think' and on the 'Ego', is the general condition for every use of 'I'.

Chapter three is meant both to complete and develop the analysis previously offered (that is our moving back to Kant), by summoning Sartre and Anscombe. The discussion of Sartre invokes the distinction between "Thetic" (positional) and "Non-thetic" (self-) consciousness. The first refers to consciousness of objects broadly conceived: from a tree in a landscape to a geometrical theorem. The second describes the consciousness of the self. The Author explains that in this non-thetic consciousness the subject is still conscious of itself, but not as an object. *Per se*, this non-thetic consciousness is both a form of unity which is abstracted from one's own mental states and a unity to which every positional consciousness, that is every consciousness of something (of an object), is inseparably connected. By this, the Author stresses, Sartre means that the 'I' cannot be an object at all and that the non-thetic consciousness, properly conceived, is absolutely impersonal.

Now, in case of second-order (reflective) consciousness the non-thetic consciousness could be regarded as an object, for example when someone takes into accounts its own mental states. But in this case, we are dealing with another 'I'. Indeed, for the pre-reflective non-thetic consciousness the 'I' can be only an empty concept. No one is this 'I'. On the contrary, if I reflect on my activity of thinking itself, I come to reflect on the fact that the one who is thinking is 'I'. Consider these examples: 1) in adding several unities I am conscious of my activity of counting (pre-reflective non-thetic self-consciousness, impersonal 'I'); 2) in focusing on how fast or slow I am eating I deal with my-self as an object (reflective consciousness, 'I' as an object); 3) in being conscious of Pitagora's theorem, as well as of the fact that the sun rises in the east, I am conscious of an object (thetic positional consciousness). The Author moves then to the claim that the Kantian 'I think' is close to 1), since both expresses the act of thinking without referring to the object 'I'. Another extremely interesting feature of the account is the affinity the Author sees between the non-thetic consciousness of the self and the same non-thetic consciousness of the body. In the latter case, the body does not appear to myself as an object, analogously to the fact that the 'I' is not an object we can think of. This also represents a critique to Anscombe's claim that statements like "I am X" are not identity proposition, for otherwise all I-thoughts would have the 'I' as their object. If Anscombe seems to ground her thesis in what Sartre calls the non-thetic pre-reflective self-consciousness, for which it is impossible to establish an identity between the self and the 'I' as an object of consciousness, the same is not valid in the reflective consciousness. In this case we deal with an identity proposition, precisely because the subject and the object of such a proposition are just one and the same entity. It must be noted that this analysis is developed with surgical precision. Although Sartre's ideas confirm that there is a kind of self-consciousness which does not entail a bodily reference, however those ideas do not properly offer a sat-

isfying answer to the question concerning what this self-consciousness does consist in. Thus, the whole analysis confirms that we have to move back to Kant.

Once we have reached Kant, we face three main topics. The first one is Kant's "I think". After having discussed both Descartes's *cogito* argument (4.1) and Kant's I think (by taking into account both editions of the Transcendental Deduction of the Categories) (4.2), the Author proceeds to compare Kant's understanding of the *cogito* argument in the Paralogisms with Descartes's original intention (4.3). On the one hand, the first paragraph shows of Descartes's argument rests on two premises: 1) that of the truth of the *I exist* as the necessary condition of the truth of the *I think*; 2) the *I think* as being true of the actual thinker and known to be true by all thinkers just by virtue of the activity of thinking such proposition. On the other hand, in the second paragraph we see how Kant was not dealing neither with a skeptical doubt nor with the problem of one's existence. Rather, what is important here is that any representation I could ever refer to myself as being *my* representation, this can be properly *mine* only because all representations are grasped together by one and the same activity of combining and comparing them (according to the rule of the understanding). So, the focal point is here represented, differently than in Descartes, by this unifying activity. The third paragraph claims that, since nothing of Descartes's *cogito* argument could find a place in Kant's Paralogisms, then Kant's criticisms are ineffectual, also because Descartes's notion of thought is wider than Kant's. The former indeed entails all mental states, while the latter concerns conceptual representations exclusively.

The chapter ends by addressing a brief discussion of the three ways in which Kant intends the consciousness of one's own thinking: the mere consciousness that I am thinking; the indeterminate perception that I think (the pre-conceptual perception of existence); the empirically determined consciousness of the sequence of my mental states.

Chapter five is completely dedicated to Kant's statement (against rationalism) that the I of the I think is not a thinking substance. Longuenesse provides some detailed terminological clarifications of Kant's keywords by pointing out different but still intertwined meanings of the I think and the unity of the apperception. If the former is not the mere expression of an act of spontaneity but rather this very act itself, the latter, insofar as it is *transcendental* unity, it is the necessary condition for any representation of object and, insofar as it is *synthetic* unity, it represents the necessary unity for all possible synthesis. The same is done for notions like I, subject, soul, self. Kant's ambivalence is well known; therefore, such clarifications are extremely useful.

Sections 5.2 and 5.3 are excellent. The Author discusses with clarity and precision the first two Paralogisms (respectively: of substantiality; of simplicity), both in their logical structure as well as in their thematical import. Two main results must be taken into account. First, Kant rejects all attempts to objectively, or from a third-person point of view, derive the simplicity of the soul from the simplicity of the I. Second, the Paralogisms confirm the view according to which the I of the I think represents a case of immunity to error through misidentifica-

tion or, said differently, that it is not possible to maintain that the entity to which the I refers does not exist just because it is unknown.

The subject of criticism in chapter six is the rationalist illusion that, since the I think would express the consciousness of one's own identity, this is enough to warrant the assertion of one's personal identity in different times. Through another impressive reading of the third Paralogism (of personality) the Author argues in favor of a notion of identity obtained through a continuous identification in different spaces and times. Then, she makes a very interesting move from this theoretical (but also psychological) background to a practical standpoint. After some words on how Kant meant notions like consciousness, identity and personhood, the following pages claim that the identity of the same subject can be fully guaranteed only from a third-person objective standpoint (which could not ever be the I of the I think). In other words, Kant's account of personality is complete only through reference to the moral status of the human rational being. More precisely, by taking over the will under the moral law, the resulting account of consciousness is twofold. On the one hand, the consciousness of being a person rests on the numerical identity of the self; on the other, the consciousness of the moral 'ought' involves a self-legislation according to unconditional maxims. The concluding remark is meant to criticize Strawson's claim that the pure use of the 'I' is an abstraction from empirical self-consciousness. On the contrary, the Author has proven, through Kant, that there is a pure use of the 'I' as the consciousness of the unity of one's own thoughts which represents the condition for the self-consciousness of being an empirical entity. This wonderful sentence on page 162 is worth quoting in full: «a person is a living being endowed with unity of apperception and with a capacity to take a second order stance on the rules of her action, subjecting them to the discriminating principle of the moral law».

Chapter seven distinguishes between representations which are *in me* and representations which are *something to me*. Only the latter, according to Kant, are properly accompanied by the I think. This distinction is required for us to move onto Freud. Indeed, the former distinction between empirical intuitions and determined concepts is analogous to that between pre-conscious and conscious representations. What combines Kant's account of consciousness with Freud's is the view that both the I of the I think and the Ego provide a functional organization of all mental representations. This strategy is developed further in chapter eight. Analogously to the Ego, here Freud's Super-Ego is compared with Kant's account of the I in the I ought to. Longuenesse claims that Kant and Freud agree on the categorical status of the imperative, although they disagree on the origin of morality. For Kant, the latter derives from freedom as a law, while for Freud it results from the internalization of the parental commands. Another commonality concerns the pre-discursive status of the emotional response related to the moral experience. The parallel here drawn is very convincing, although a brief critical remark is necessary. The Author could have focused more on the fact that, in Kant, the I of the I think never deals with freedom, while the I of the I ought to must deal, through the will, both with the causality of

freedom and with that of nature. In chapter nine (the Epilogue), Longuenesse draws the strands together to claim that Freud's accounts of I and subjectivity could offer a naturalized version of Kant's theory. Therefore, we could have at our disposal an «account of our existence as living beings belonging to the natural world» (p. 233) without any appeal to a noumenal subject. One could raise the question whether Kant was far from here or, in other words, whether Kant needs to be naturalized for his theory to be effectual in the natural world. Everyone who is somehow interested in answering this question is strongly recommended to dialogue with this outstanding study.

Luigi Filieri
Università di Pisa

Donato Verardi, *Logica e Magia. Giovan Battista Della Porta e i segreti della natura*, ("Dellaportiana. Studi e testi di filosofia naturale", Lugano: Agorà & Co., 2017).

Le ricerche su Giovan Battista Della Porta (1535-1615) hanno conosciuto negli ultimi anni una crescita considerevole. Di questa Della Porta-Renaissance, il presente volume rappresenta un momento importante.

Dal punto di vista concettuale, l'asse portante del libro è l'idea che la proposta di Della Porta circa la conoscenza degli "occulti segreti della natura" sia retta da una profonda razionalità. Secondo quanto emerge dalla dettagliata ricerca di Verardi, tale razionalità è radicata nelle riflessioni dei logici napoletani (in particolare di Francesco Storella), nonché nelle acquisizioni dell'astrologia naturale e non demoniaca fiorita nel centro partenopeo nel Rinascimento.

Partendo da un'intuizione di Antonio Antonaci¹, il libro prova il grande contributo di Storella alla concezione della natura proposta da Della Porta. Non si deve dimenticare che il filosofo di Alessano fu professore a Napoli e a Salerno negli anni in cui il giovane Della Porta componeva il suo capolavoro: la prima *Magia Naturale* edita nel 1558. Come mostra Verardi tramite il puntuale studio delle opere a stampa e manoscritte di Storella, il logico di origini salentine offre un'immagine molto suggestiva di Aristotele quale "mago naturale", aspetto che sembra influenzare notevolmente l'immagine che Della Porta può farsi del grande filosofo di Stagira. Altro elemento che avvicina Storella e Della Porta è la questione dell'astrologia, a cui il filosofo di Alessano assegna un ruolo predominante nella scienza della natura. Da parte sua, Della Porta si gioverà delle riflessioni maturate nel contesto universitario napoletano, per fondare logicamente la sua ricerca sugli occulti segreti della natura (Cfr. *Ivi*, pp. 23-30).

La profonda vicinanza di Della Porta nei confronti dell'astrologia naturale emerge in diversi lavori di Verardi, in particolare in quelli dedicati alla *Coelestis Physiognomoniam*.² Edita in pieno clima controriformistico – dopo la bolla *Coeli et terrae* emanata da Sisto V nel 1586 *contra exercentes Astrologiae Iudicariae Artem* – la *Coelestis Physiognomoniam* è un'opera contorta. Nonostante le dichiarazioni d'intenti, tese a dissimulare i reali propositi dell'autore dinanzi all'Inquisizione, essa è tutt'altro che un'invettiva contro la divinazione astrologica *tout court*.³

Come ha posto in evidenza Verardi, attraverso un'apparente adesione alle più generiche critiche all'astrologia, il filosofo campano difende la possibilità per l'uomo di prevedere il futuro attraverso una tecnica razionale. Egli, pertanto, opera un chiaro tentativo di revisione dell'astrologia, legittimandola attraverso la fisiognomica celeste: un sapere retto da solide basi scientifico-matematiche in quanto soggetto alle leggi della *perspectiva*. Fondata su tale «filosofia della visione»⁴, la *scientia coeli* dellaportiana può ancora garantire una conoscenza razionale e probabile del futuro.

Ma a quale astrologia e, soprattutto, a quale magia guarda Della Porta nell'atto di fondare la propria magia naturale?

Dalle pagine di *Logica e Magia* emerge l'importanza della figura di Alberto Magno, al quale Della Porta si richiama a più riprese in punti essenziali della sua opera. Come Verardi precisa a più riprese, l'Alberto a cui Della Porta guarda è quello "storico" che, nel Rinascimento, era ritenuto autore di un'opera apocrifia in cui la nozione di "segreto della natura" – a differenza delle autentiche opere albertine – risulta centrale. Il riferimento è al *De mirabilibus mundi* sul quale Della Porta medita lungamente. Come evidenzia Verardi, anche la presenza "occulta" del testo di Agrippa nella prima *Magia naturalis* sembra filtrata «da questa sorta di prelavaggio della magia astrologica del mago di Nettesheim nelle acque dell'albertismo. Si tratta di un'operazione che, sulla scia del *De mirabilibus mundi*, porta il filosofo campano a rimarcare il ruolo dell'"esperienza", del dominio tecnico e sperimentale sulla natura, a tutto discapito di quel "compito quasi religioso nei confronti del creato" che aveva invece ispirato la "triplice magia" di Agrippa» (pp. XXXI-XXXII).

Ad Alberto, in particolare al suo trattato *De natura locorum*, Della Porta si rivolge nell'atto di fondare una magia naturale fondata sull'influsso fisico degli astri sulla base del "luogo", che Della Porta, come già il maestro di Colonia, considera *quasi stellas secundas*. Secondo Alberto, scrive Verardi, «nei vari "punti" della terra si concentrerebbe un'influenza dei raggi stellari sempre diversa. La causa del variare delle virtù dei luoghi e di ciò che in essi è generato sarebbe ascrivibile al variare del "luogo" delle stelle, ossia alla loro differente posizione in relazione al circolo dell'orizzonte» (p. 36). Il richiamo e l'accettazione di Della Porta di questa dottrina, permette al filosofo campano non solo «di fondare la sua visione del mondo su basi astrologiche, ma di farlo richiamandosi a una tradizione filosofica precisa: il peripatetismo astrologico di impronta albertina» (p. 39). Si tratta di un punto essenziale della proposta del filosofo campano, poiché gli permette di prendere le distanze dall'interpretazione neoplatonico-ermetica ficiniana della magia naturale che, pur riconoscendo un ruolo ai "luoghi" nella ricezione delle virtù celesti si faceva portatrice di un'idea di "natura" e di "magia" differente da quella da lui sposata (Cfr. pp. 35-39).

Da questa constatazione, Verardi propone una serie di *distinguo* circa le varie concezioni dell'astrologia presenti nel contesto napoletano del Cinquecento. Se Della Porta è avvicinabile (in virtù della comune attenzione verso la *perspectiva*) alla proposta di Giovanni Abioso da Bagnolo, nonché a quella aristotelico-tolemaica di Giovanni Pontano, ciò non vale per la proposta astrologica di Mat-

teo Tafuri, il quale, scrive Verardi, propone «un quadro cosmologico di stampo più neoplatonico-ermetico che aristotelico, permeato da istanze mistagogiche del tutto estranee al peripatetismo albertino propugnato da Della Porta» (p. 53).

Un altro punto fondamentale del libro è la riflessione dell'aportiana sulle immagini astrologiche. La nozione di *imago astronomica* – risalente allo *Speculum astronomiae* attribuito ad Alberto Magno – conosce nel Rinascimento un notevole approfondimento. Ripercorrendo alcuni momenti essenziali di tale discussione, Verardi colloca Della Porta tra coloro che, nell'ambito della *scientia imaginum*, si richiamano alla tradizione albertina. D'altronde, sostiene Verardi, nella prima *Magia* il filosofo sviluppa contemporaneamente la trattazione di quelle immagini astrologiche che lo *Speculum astronomiae* aveva provveduto a legittimare, distinguendole da quelle negromantiche. Si tratta cioè dei “sigilli di scopo”, derivati da Tebith, che con la propria figura rinviano all'origine del proprio potere (un pianeta, una costellazione, ecc.), e dei “sigilli di origine”, propri dalla tradizione medico-astrologica medievale, che per la loro figura rinviano al fine a cui si tende. Al momento della stesura della giovanile *Magia*, spiega Verardi, un utilizzo dell'interpretazione dei sigilli astrologici, così come veniva data dallo *Speculum astronomiae* e dagli albertisti, non doveva risultare particolarmente problematico; a riprova di ciò, basti pensare che tra le varie parti censurate e soppresse nella traduzione in lingua italiana non compare quella relativa ai sigilli. Tali riferimenti, invece, scompariranno nella seconda *Magia Naturalis*, edita a soli tre anni di distanza dalla *Coeli et Terrae*. Dinnanzi alle prese di posizione di Sisto V contro la razionalità astrologica matematica doveva risultare pressoché impossibile riproporre, anche solo con un approccio “storico” o “descrittivo”, un qualunque discorso sulle *imagines astronomicae* senza essere tacciati di commercio col demonio.⁵

L'indagine di Verardi sull'argomento topico dell'attrazione magnetica occasiona la discussione su uno dei principi cardine del pensiero del filosofo, cioè quello di simpatia. Se nella seconda *Magia* Giovan Battista distingue una simpatia tra gli elementi terrestri, di tipo plotiniano, da una simpatia o, meglio, “amicizia” tra pianeti e segni dello zodiaco così come prospettata dalla tradizione tolemaica, nella *Phytognomonica* egli introduce una terza accezione del concetto di simpatia, assimilandola all'*influxus*. Nel considerare i rapporti che intercorrono tra di esse, Verardi precisa che la simpatia plotiniana è portata dalla potenza all'atto da quella celeste, la quale, a sua volta, opera *effettive* tramite l'*influxus*. Da un punto di vista epistemologico, l'azione dell'*influxus*, che – come aveva insegnato Alberto Magno – si verifica sempre in un momento e in un luogo determinato, è integralmente conoscibile nei suoi effetti. Fatte queste premesse si comprende come – attraverso lo studio fisiognomico degli accidenti delle stelle, strutturato secondo le regole della prospettiva atmosferica – sia possibile conoscere gli effetti che esse producono per il tramite dell'influsso sul mondo sublunare, in altre parole “i segreti della natura”. Si tratta di un procedimento conoscitivo che Della Porta applica anche al resto del cosmo: da qui, dunque, la sua «Fisiognomica del mondo». Come sostiene Verardi nell'ultimo capitolo del libro, essa si configura come un vero e pro-

prio “metodo” (Cfr. p. 96). Infatti, sia che si tratti delle virtù occulte delle pietre o delle piante (*Phytognomonica*), sia che si parli delle caratteristiche comportamentali dell'uomo (*De humana physionomia*, *Coelestis Physionomia*), «confrontando attraverso lo strumento della similitudine gli “accidenti” delle cose terrestri (ossia il loro moto, il loro colore, la loro figura, etc.) con gli “accidenti” degli astri ad esse somiglianti», il mago naturale sarà in grado di individuare «le cause (sufficienti) celesti che, per il tramite dell'*influxus*, hanno prodotto le peculiari proprietà dei segreti, ossia, per l'appunto, le virtù occulte» (p. 99).

In conclusione, il libro si presenta come un impulso a proseguire nella restituzione dei lineamenti del pensiero di questo importante protagonista del dibattito filosofico e scientifico cinque-seicentesco. Si tratta di un percorso che troverà di certo giovamento dai risultati di questo volume che, con acribia e puntualità, ha visto il suo autore impegnato in un lavoro di scavo delle fonti, nel tentativo, ampiamente riuscito, di restituire un primo esauriente quadro della proposta filosofica dell'aportiana.

Manuel De Carli

Université François-Rabelais, Tours

Note

¹ Cfr. A. Antonaci, *Francesco Storella: filosofo salentino del Cinquecento*, Galatina, Editrice Salentina, p. 91.

² D. Verardi, *L'ambigua presenza di Giovanni Pico Della Mirandola nella Coelestis Physionomia di Giovan Battista Della Porta*, in *Giovanni Pico Della Mirandola e la dignitas hominis. Storia e fortuna di un discorso mai pronunciato*, Atti del Convegno Mirandola-Ferrara 2014, «Schifanoia», 46-47, 2015, pp. 113-120; D. Verardi, *Previsione, pronostico e profezia. Giovan Battista della Porta e il problema del futuro nell'età della controriforma*, in *Giovan Battista Della Porta nel IV centenario della morte (1535-1615)*, Atti del Convegno Villa Fondi – Piano di Sorrento, 27 febbraio 2015, a cura di A. Paoletta, Roma, Scienze e Lettere 2015, pp. 5-12.

³ Cfr. D. Verardi, *L'ambigua presenza di Giovanni Pico Della Mirandola nella Coelestis Physionomia*, cit., p. 114.

⁴ D. Verardi, *Previsione, pronostico e profezia. Giovan Battista della Porta e il problema del futuro nell'età della controriforma*, cit., p. 12.

⁵ Cfr. D. Verardi, *Ateismo e magia nell'Età della Controriforma. Note di demonologia dell'aportiana*, «Rinascimento Meridionale», V, 2014, pp. 117-128. Su questo si veda anche il capitolo 18 di *Logica e Magia* intitolato *L'intercambiabilità tra demone e filosofo quale causa possibile della manipolazione della natura: il ruolo delle auctoritates* (pp. 85-95), dove è presa in esame la possibile influenza di Pietro Pomponazzi nella proposta dell'aportiana in materia demonologica.