

Philosophical News, rivista semestrale di filosofia, nasce dalla collaborazione di più studiosi a livello internazionale e da un intenso lavoro di redazione. Obiettivo della rivista è di favorire la ricerca e la riflessione con particolare attenzione al dibattito contemporaneo, in tutte le sue diverse manifestazioni culturali. Per questo, la redazione sollecita in modo particolare contributi attinenti al dibattito attuale, siano essi di carattere teorico o storico. I numeri, oltre ad essere composti da articoli e recensioni, ospitano anche interviste e resoconti di *works in progress*: con ciò si vuole ribadire l'attenzione per gli sviluppi recenti che contraddistinguono questo progetto editoriale. Al tempo stesso si è scelto di privilegiare grandi temi, conferendo a ciascun numero un taglio monografico: è soltanto a partire dall'unità di cui il pensiero consiste nella sua origine, da un pensiero radicato nel terreno dell'esperienza e conscio della sua provenienza, che è infatti possibile uno sviluppo, un progresso, un lavoro capace di portar frutto con quella pacatezza poi assoluta e trasformata dal 'nuovo'. Così, l'armonia che talvolta trapela tra le pagine dei classici sembra poter divenire cardine di un lavoro sempre più proficuo: *Come un contadino ara la terra per la messe che ad-est, il filosofo ara il visibile per l'Invisibile che in esso traluce. Egli fende il visibile tracciandovi dei solchi ordinati non secondo i principi della geometria ma secondo l'Unum invisibile che integra i suoi pensieri e le sue azioni, gli uni e le altre filo-sofici* (Stanislaw Grygiel).

Philosophical News is a semi-annual journal of philosophy born from the collaboration of a number of international scholars as well as an intense editorial effort. The aim of our journal is to promote research and reflection with special regard to the contemporary debate in all its different cultural manifestations. Our editorial office therefore especially welcomes contributions pertaining to current debates, both of theoretical and historical nature. In addition to including articles and reviews, the issues also feature interviews and reports on works in progress: this choice is aimed at further reinforcing the attention on current developments, which is the distinctive feature of this editorial project. Another choice that was made was that of privileging major themes, developing each issue in a monographic form: only from the unity that belongs to thought in its origin, thought that is rooted in the grounds of experience and aware of its provenance, is it possible to move forward, to progress, to bear fruit with that calm that is then absolved and transformed by the 'new'. Likewise, the harmony that occasionally transpires from the pages of classics appears as a potential cornerstone for a new, enriched study: *As a farmer ploughs the earth for the harvest that ad-est, the philosopher ploughs the visible for the invisible that shines through it. He cuts through the visible, digging furrows that are not ordered according to the principles of geometry but according to the invisible Unum that integrates his thoughts and his actions, which are both philo-sophical* (Stanislaw Grygiel).

Philosophical News

NUMERO 1 – SETTEMBRE 2010



La rivista sottopone gli articoli a blind peer review

Direttore responsabile: Elisa Grimi

Redazione: Antonio Allegra, Marco Damonte, Alessandro Gamba, Alessandra Gerolin, Maria Silvia Vaccarezza, Matteo Zoppi

Comitato scientifico: Francesca Bonicalzi, Evandro Botto, Francesco Botturi, Rémi Brague, Angelo Campodonico, Timothy Chappell, Vincenzo Costa, Gianfranco Dalmaso, Alessandro Ghisalberti, John Haldane, Claudio La Rocca, Michele Lenoci, Danielle Lories, Massimo Marassi, Margarita Mauri Alvarez, Letterio Mauro, Matteo Negro, John O'Callaghan, Robert Spaemann

Rivista in formato elettronico (ISSN 2037-6707) e cartaceo (ISSN 2039-7194).

Dati per l'abbonamento annuale, 2 numeri:

ASSOCIAZIONE CULTURALE PHILOSOPHICAL NEWS

[CF 97578590156; P.IVA 07339530961]

ABBONAMENTO ANNUALE: 50,00 EURO (Italia; studente 25,00 EURO); 60,00 EURO (Estero)

Per abbonarsi:

Tramite bonifico bancario intestato ad
"Associazione Culturale Philosophical News"

Causale: "abbonamento annuale"

pagamento: Banca Intesa Sanpaolo, via E. Ponti 55, 20143, Milano - Italy

BIC/SWIFT: BCITITMMXXX

IBAN IT27J0306909540100000008168

-mandare email con conferma avvenuto pagamento e indirizzo per la spedizione a elisa.grimi@gmail.com, specificando "Abbonamento Philosophical News" e indicando i numeri desiderati.

Autorizzazione Tribunale di Milano n.127 – 12 marzo 2010

Copyright 2010 - All rights reserved

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono e fax: +39 02 89403935

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

Indice

Editoriale
di Elisa Grimi
p. 9

Intervista a Robert Spaemann
a cura di Matteo Amori
p. 11

In esclusiva:
Prefazione all'edizione italiana di *Metafisica* di Peter van Inwagen,
trad. it. a cura di Francesco F. Calemi, Cantagalli, Siena 2011
p. 16

Saggi

Angelo Campodonico
Human Nature, Desire for Recognition, Freedom
p. 30

Mario De Caro
Libertà e natura: la prospettiva di Ludwig Wittgenstein
p. 45

Riccardo Manzotti
Libertà nella natura
p. 49

Michele Marsonet
Metaphysics and Naturalism
p. 59

Recensioni

Convegni

Justification Revisited
Università di Ginevra – 25-27 marzo 2010
di Marco Damonte
p. 68

Desiderio, Natura, Legge
Università di Genova – aprile-maggio 2010
di Marco Damonte
p. 71

XI Congresso Kantiano Internazionale
Pisa – 22-26 maggio 2010
di Isabella Ferron
p. 74

Quarto Convegno Italiano di Ontologia Analitica
Università di Bergamo – 17-18 giugno 2010
di Giorgio Lando
p. 78

Segundas Jornadas Internacionais de Jovens Investigadores de Filosofia
Università di Évora – 24-26 giugno 2010
di Irene Viparelli
p. 84

Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Book VI. Intertwining Interpretations
Università di Patrasso – 25-26 giugno 2010
di Maria Silvia Vaccarezza
p. 86

The Problem of Universals in Contemporary Philosophy
Università di Pisa – 5-7 luglio 2010
di Katarina Perovic
p. 89

Nicolai Hartmann International Conference,
Università La Sapienza – 19-21 luglio 2010
di Frederic Tremblay
p. 93

Recensioni

Libri

Mark Balaguer,
Free Will as an Open Scientific Problem,
MA: MIT Press, Cambridge 2010;
di Mirja Pérez de Calleja
p. 104

Giovanni Bianchi,
La ragione credibile. Soggetto e azione in Maurice Blondel,
Jaca Book, Milano 2009;
di Marco Stango
p. 111

Paolo Biscottini – Giovanni Ferrario,
L'orto dei semplici. Dialogo sull'immagine e sull'arte,
Biblion edizioni, Milano 2010;
di Marco Maurizi
p. 114

Andrea Borghini (a cura di),
Il genio compreso: la filosofia di Saul Kripke,
Carocci, Roma 2010;
di Andrea Iacona
p. 119

Mario De Caro – Andrea Lavazza – Giuseppe Sartori (a cura di),
Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio,
Codice edizioni, Torino 2010;
di Antonio Allegra
p. 122

Fulvio Di Blasi,
Ritorno al Diritto. Miti e leggende della scienza giuridica moderna,
Phronesis, Palermo 2009;
di Luca Vettorello
p. 125

Andrea Iacona,
L'argomentazione,
Nuova edizione, Einaudi, Torino 2010;
di Stefano Caputo
p. 129

Alasdair MacIntyre,
God, philosophy, universities.
A selective history of the Catholic philosophical tradition,
Rowman & Littlefield, Lanham, 2009;
di Michele Paolini Paoletti
p. 130

Lodovica Maria Zanet
Decifrare l'esperienza. Atti e vissuti in fenomenologia,
Mimesis, Milano 2009;
di Daniele Bruzzone
p. 134

Editoriale

Natura e libertà

di Elisa Grimi

Questo primo numero di “Philosophical News” è il risultato della collaborazione di più studiosi di differenti atenei, a livello sia nazionale che internazionale. In esso si è scelto di prendere in esame la tematica *Natura e libertà*. Ringraziamo il prof. Robert Spaemann, di cui noti sono i numerosi studi dedicati all’antico binomio, per l’intervista che ha voluto gentilmente rilasciarci, e il prof. Peter Van Inwagen per avere accettato, assieme all’editore Cantagalli, di concederci l’anticipazione della prefazione all’edizione italiana di *Metafisica*, di cui è prossima la pubblicazione.

I saggi che presentiamo, rispettivamente dei proff. Angelo Campodonico, Mario De Caro, Michele Marsonet e Riccardo Manzotti, analizzano il significato di natura in connessione con la libertà dell’uomo secondo differenti prospettive. Campodonico si propone di investigare alcune problematiche centrali connesse con il concetto di natura umana facendo riferimento in modo particolare al pensiero di Aristotele e Tommaso, mentre Mario De Caro incentra la sua riflessione sul concetto di libertà in riferimento alla prospettiva di Wittgenstein. Originale anche la riflessione di Marsonet che propone un confronto tra metafisica e naturalismo e quella di Manzotti che, dopo avere analizzato le origini del dibattito sulla natura della libertà alla luce delle ultime ricerche nel campo delle neuroscienze e della filosofia della mente, propone un concetto di libertà a partire dalla natura, nella natura, e non contro di essa, come invece è proprio di alcune tendenze.

Molte sono inoltre le recensioni a convegni e testi che abbiamo scelto di presentare. Questo è nello spirito proprio della rivista, che in primo luogo ha a cuore un’attenzione verso ciò che d’interessante si presenta nel panorama filosofico attuale. Non va dimenticato infatti nella propria ricerca che quel mondo, oggetto dell’analisi di Van Inwagen, è il luogo in cui la riflessione sulle domande ultime si colloca e pertanto il luogo da cui sempre più può maturare e fiorire.

Ci auguriamo che il presente lavoro possa con la ‘pacatezza’ auspicata rinnovare l’interesse e l’attenzione verso quelle problematiche che da millenni oramai scuotono e appassionano l’animo dell’uomo, così che egli perseveri nel suo studio con audacia e timore, in quel mare aperto ove l’orizzonte appare come il dato di fatto da cui proseguire. La filosofia può, quindi, secondo l’auspicio di Spaemann, proporsi come sfida al motto humiano per cui ‘non faremmo mai un passo oltre noi stessi’, e le ricerche contenute in questo volume sembrano quasi evidenziare la contraddizione insita in quest’affermazione.

Editorial

Nature and Freedom

This first number of “Philosophical News” is the result of a collaboration among a group of scholars from various universities, both on the national and international level. We have chosen to investigate the topic of *Nature and Freedom*. We are extremely grateful to prof. Robert Spaemann, whose studies on this ancient binomial are well known, for the interview he kindly granted us, and to prof. Peter Van Inwagen for accepting, together with Publishing House Cantagalli, to post a preview of the preface of the Italian edition of *Metaphysics*, soon to be published.

The essays that we present, respectively by prof. Angelo Campodonico, Mario De Caro, Michele Marsonet and Riccardo Manzotti, analyze the meaning of nature connected with the freedom of human beings in different perspectives. Campodonico decided to investigate some problems connected with the concept of human nature referring in particular to Aristotle and Thomas’s thoughts, while Mario De Caro chose to reflect on the concept of freedom in reference to Wittgenstein’s perspective. We also recommend Marsonet’s essay, that suggests a comparison between metaphysics and naturalism, and Manzotti’s essay that, after analyzing the origin of the debate on the nature of freedom in the light of recent research in the field of neuroscience and philosophy of mind, suggests a concept of freedom starting from nature, inside nature, and not against it as argued by some tendencies in contemporary philosophy.

Moreover, many of our essays are reviews of conferences and books that we have decided to present. It is in the spirit of a review to draw attention to the main issue of the current philosophical panorama. It is also important to keep in mind that in our research the world, which is the object of Van Inwagen’s analysis, is the place of reflection on the ultimate questions, therefore it is the place from which one can progress.

We hope that our present work will steadily renew an interest in those problems that for centuries have shaken and excited the human soul, so that human beings will persevere in their study with audacity and fear, in that open sea where the horizon appears as the fact from which one proceeds. So philosophy can propose itself, as Spaemann hoped, as a challenge to Hume’s motto: “we never advance one step beyond ourselves”, and the researches in this volume aim to highlight the contradiction inherent in that statement.

Intervista a Robert Spaemann

a cura di Matteo Amori

1- Domanda: Questa intervista compare sul primo numero di una nuova rivista di filosofia e dunque non si può non partire da una domanda su qual è a suo giudizio lo statuto e il compito attuale di questa disciplina. Prima di essere la professione di alcuni questa disciplina è materia di studio di tanti, nella scuola e nelle università. Che cosa ci si può aspettare di conoscere e tramandare attraverso di essa?

Dieses Interview erscheint in der ersten Ausgabe einer neuen philosophischen Fachzeitung. Mit welcher anderer Frage könnten wir daher beginnen, als der nach Ihrer Meinung über den Stand und die aktuellen Aufgaben dieser Disziplin? Bevor diese Disziplin für einige wenige sogar zum Beruf wird, ist sie ein Fach, das von vielen entweder in der Schule oder auch an der Universität gelernt wird. Was kann man von ihr erwarten, dass erkannt und weitergegeben wird?

Risposta: A mio parere una nuova rivista filosofica deve da un lato dar conto dello stato dei dibattiti filosofici attuali e con pacatezza deve anche prendere una propria posizione. Dall'altro lato essa deve sollevare le proprie questioni di carattere sistematico in un modo delimitato con chiarezza. A seconda di come ciò accade, il profilo di questa rivista diventerà velocemente visibile.

La filosofia non è una disciplina tra le altre. Certo, essa incessantemente congeda da sé le singole discipline: la fisica, la biologia, la psicologia, la sociologia, l'economia etc. Tuttavia in quanto essa è riflessione sulle domande ultime non è mai riassorbita nelle discipline, né resta semplice disciplina tra le altre. La riflessione sulle domande ultime non può sottomettersi a vincoli di metodo determinati in maniera decisionistica. I metodi sono essi stessi oggetti di tale riflessione. Tuttavia, per poter prendere parte al discorso filosofico, si deve conoscere la storia delle domande e delle risposte che già sono state date. La riflessione filosofica è sì anarchica, ma nessuno può esigere attenzione se presenta tesi che dimostrano di non conoscere i dibattiti avvenuti negli ultimi due millenni e mezzo.

Meiner Meinung nach sollte eine neue philosophische Zeitung einerseits versuchen, den Stand heutiger philosophischer Debatten zu präsentieren und dabei mit Ruhe auch eigene Stellung beziehen. Andererseits sollte sie eigene deutlich abgegrenzte systematische Fragen erörtern. In der Weise, in der dies geschieht, wird bald das Profil dieser Zeitschrift sichtbar werden.

Philosophie ist kein Fach unter Fächern. Sie hat zwar immer wieder Einzeldisziplinen aus sich entlassen: Physik, Biologie, Psychologie, Soziologie, Ökonomie u.a.

Aber als Nachdenken über letzte Fragen ist sie nie aufgegangen in den Fächern oder als bloßes Fach unter Fächern übrig geblieben. Das Nachdenken über letzte Fragen kann sich nicht dezisionistisch bestimmten Methodenzwängen unterwerfen. Die Methoden sind selbst einer ihrer Gegenstände. Um allerdings an dem philosophischen Diskurs teilnehmen zu können, muss man die Geschichte der Fragen und der Antworten kennen, die bereits gegeben wurden. Das philosophische Nachdenken ist zwar anarchisch, aber niemand kann Aufmerksamkeit verlangen für das Vortragen von Thesen, das auf Unkenntnis der bereits seit zweieinhalb Jahrtausenden geführten Debatten beruht.

2- Domanda: In un recente intervento¹ Lei ha parlato della situazione odierna della filosofia come ingabbiata tra due grandi scuole tra loro isolate: la filosofia analitica e l'ermeneutica. Qual è, a suo giudizio, la causa di questo stallo? Quale la via d'uscita, se ve ne è una?

In einem neulich erschienenen Beitrag haben Sie über die heutige Situation der Philosophie gesprochen und ihr vorgeworfen, zwischen zwei großen Schulen eingeklemmt und gleichzeitig isoliert zu sein: der analytischen Philosophie und der Hermeneutik. Was ist Ihrer Meinung nach der Grund für diesen Stillstand? Was ist der Ausweg aus dieser Situation, wenn es einen gibt?

Risposta: Il motivo della difficoltà a comprendersi è da una parte l'eliminazione di ogni domanda la quale, all'interno di un contesto dogmatico, viene preventivamente esclusa, dall'altra parte l'altra causa è l'autolimitazione non-filosofica della domanda filosofica che è saldamente legata a quell'atteggiamento, con la rinuncia a prendere in considerazione la totalità della realtà.

Grund für die Verständigungsschwierigkeiten ist einerseits die Eliminierung aller Fragen, die innerhalb eines dogmatischen Rahmens von vornherein ausgeklammert werden, andererseits die damit verbundene unphilosophische Selbstbeschränkung des philosophischen Fragens und der Verzicht darauf, das Ganze der Wirklichkeit in Betracht zu ziehen.

3- Domanda: Nel suo recente intervento al Convegno di Roma dedicato a «Dio oggi», Lei ha indicato nell'uomo il campo di indagine da privilegiare. Le immagini dell'uomo però sono tante. E tra quelle dominanti paiono imporsi quelle che negano che in fin dei conti l'uomo ci sia. Non si tratta di una strategia perdente?

In Ihrem kürzlich gehaltenen Vortrag bei der Tagung in Rom, der dem Thema „Gott heute“ gewidmet war, haben Sie darauf hingewiesen, dass beim Menschen der

¹ Robert Spaemann/Hanns-Gregor Nissing, *Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch*, in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, p. 135.

Schwerpunkt der Forschung ansetzen muss. Die Bilder vom Menschen sind jedoch zahlreich. Und von den dominierenden scheint es, dass sich diejenigen durchsetzen, die letzten Endes verneinen, dass es den Menschen überhaupt gibt. Handelt es sich dabei nicht um eine im vornherein verlorene Schlacht?

Risposta: No, la battaglia non è in alcun modo persa. Il tentativo di alcune scienze, oggi in particolar modo delle neuroscienze, di dissuadere l'uomo dal comprendere se stesso è in ultima analisi condannato a fallire. Non possiamo cessare di ringraziarci, di muoverci rimproveri, di pentirci di qualcosa, di condannare uomini per i misfatti che hanno compiuto e di interrogarci su qualcosa come la verità. L'attacco all'antropomorfismo, l'abolizione dell'uomo, è vero, è una minaccia radicale, ma fintanto che ci saranno uomini la battaglia non verrà definitivamente perduta, né dall'una né dall'altra parte.

Nein, die Schlacht ist keineswegs verloren. Der Versuch einiger Wissenschaften, heute insbesondere der Neurowissenschaften, dem Menschen sein Selbstverständnis auszureden, ist letzten Endes zum Scheitern verurteilt. Wir können nicht aufhören, einander zu danken, einander Vorwürfe zu machen, etwas zu bereuen, Menschen für Untaten zu bestrafen und nach so etwas wie Wahrheit zu fragen. Der Angriff auf den Anthropomorphismus, die Abschaffung des Menschen, bedroht uns zwar fundamental, aber solange es Menschen gibt, wird die Schlacht weder von der einen noch von der anderen Seite definitiv verloren.

4- Domanda: Uno degli aspetti che mi ha più impressionato della sua recente raccolta di saggi dedicata alla “diceria immortale”, è l'attenzione che Lei ha dedicato al tema delle verità di fatto. Si tratta di un aspetto costitutivo della religione, *in primis* di quella cristiana, la quale è la religione dell'evento di Cristo nella storia. Ciò che però colpisce è il ruolo essenziale che Lei attribuisce a tali verità anche per lo strutturarsi dell'esperienza umana e per l'autocomprensione dell'uomo stesso. Cosa abbiamo da imparare dai fatti?

Einer der Punkte, der mich in Ihrem neuesten Sammelband über das unsterbliche Gerücht gefesselt hat, ist, welche Aufmerksamkeit Sie dem Thema der Tatsachenwahrheiten gewidmet haben. Es handelt sich dabei um einen fundamentalen Punkt der Religionen, in erster Linie der christlichen, für die die Religion das Ereignis Christi in der Geschichte ist. Das, was jedoch beeindruckt, ist die existentielle Rolle, die Sie dieser Art von Wahrheit zuschreiben in Hinsicht auf die Strukturierung der menschlichen Erfahrung und das Sich-Selbst-Erkennen des Menschen. Was können wir von den Tatsachen lernen?

Risposta: Siamo abituati a presupporre un orizzonte aprioristico di comprensione all'interno del quale poi poter sistemare i dati di fatto. Esiste però una diversa visione delle cose: l'orizzonte è infatti esso stesso un dato di fatto. L'universo è un *singulare tantum*, un fatto che non solo sta alla base di tutti i fatti ma anche della nostra comprensione della realtà. Anche questa comprensione è qualcosa che “accade”. La filosofia rispecchia questo legame. La fede esige la prospettiva

del *singulare tantum*. Il sorgere del sole al mattino è da una parte uno degli infiniti “casi” di eventi che accadono secondo leggi naturali, esso è tuttavia anche qualcosa di diverso. Il sole che sorge oggi per questo determinato uomo è qualcosa di unico che non tornerà mai a ripetersi. Per questo esso è anche motivo di gratitudine.

Wir sind gewohnt, einen apriorischen Verstehenshorizont vorauszusetzen, innerhalb dessen dann Tatsachen festgestellt werden können. Es gibt aber eine andere Sicht der Dinge: Der Horizont ist nämlich selbst eine Tatsache. Das Universum ist ein singulare tantum, ein Faktum, das nicht nur allen Fakten zugrunde liegt, sondern auch unserem Verständnis der Wirklichkeit. Auch dieses Verständnis ist etwas, was “vorkommt”. Die Philosophie reflektiert diesen Zusammenhang. Der Glaube nimmt die Perspektive des singulare tantum in Anspruch. Der Aufgang der Sonne am Morgen ist einerseits einer der zahllosen “Fälle” naturgesetzlicher Ereignisse, er ist aber noch etwas anderes. Der heutige Sonnenaufgang am heutigen Tag für diesen bestimmten Menschen ist etwas Einzigartiges, was sich nie wiederholen wird. Er ist deshalb auch Grund des Dankes.

5- Domanda: Che cosa ritiene interessante nel panorama filosofico odierno? Che cosa sta leggendo in questo periodo?

Was halten Sie für interessant in der heutigen Philosophie? Was lesen Sie zur Zeit?

Risposta: La filosofia è diventata meno interessante da quando essa non si concepisce più come l'avventura di un viaggio in mare aperto ma, per dirla con Kant, come misurazione di un'isola assegnataci come dimora. L'affermazione di Hume secondo la quale “we never advance one step beyond ourselves” [“non facciamo mai un passo oltre noi stessi”] conduce alla lunga all'esaurirsi dell'avventura della filosofia. Ma la filosofia può consistere anche nel fondare la contraddizione di quell'affermazione.

Che cosa sto leggendo ora? *L'età secolare* di Charles Taylor.

Die Philosophie ist weniger interessant geworden, seit sie sich nicht mehr als Abenteuer einer Fahrt aufs offene Meer versteht, sondern, wie Kant sagte, als Vermessung einer Insel, die uns zum Bewohnen zugewiesen ist. Humes Satz “We never advance one step beyond ourselves” führt auf die Länge zum Absterben des Abenteurers der Philosophie. Aber die Philosophie kann auch darin bestehen, den Widerspruch gegen diesen Satz zu begründen. Was ich im Augenblick lese: Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter.

Robert Spaemann è nato a Berlino nel 1927. Dopo studi di filosofia, storia e letteratura in varie università tedesche e a Parigi, ha conseguito il dottorato di ricerca a Münster sotto la guida di Joachim Ritter, animatore di quel *Collegium Philosophicum* di cui egli comincia a far parte assieme a, tra gli altri, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Ernst-Wolfgang Böckenförde. Dopo l'*Habilitierung*, conseguita nel 1962, ha insegnato Filosofia a Stoccarda, Heidelberg e Monaco dove, nel 1992 è divenuto professore emerito. Nel corso della sua attività accademica è stato *visiting professor* a Salisburgo e Rio de Janeiro.

La sua opera, da anni ormai tradotta e studiata anche fuori dalla Germania, si è mossa dall'indagine sulla natura e le manifestazioni della modernità con un'attenzione particolare al fondo ontologico delle sue trasformazioni e sulla ricaduta etico-antropologica di esse. Tra gli altri saggi e volumi, proprio ad una proposta teoretico-positiva in ambito etico ed antropologico sono dedicati i suoi importanti volumi *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Klett-Cotta, 1989), tradotto in Italia per i tipi di Vita e Pensiero (*Felicità e Benevolenza*, 1998) e *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'* (Klett-Cotta 1996), edito in Italia da Laterza (*Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, 2007²).

Al problema di Dio e della praticabilità della domanda razionale sulla sua esistenza ha dedicato la sua recente raccolta di saggi *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und der Aberglaube der Moderne* (Klett-Cotta, 2007 trad. it. *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Cantagalli, 2008).

L'editore Klett-Cotta ha recentemente iniziato la pubblicazione dei suoi saggi e discorsi con il volume *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I* (2010).

In esclusiva*:

Presentiamo qui, assieme ad altri materiali tratti dall'edizione, la prefazione scritta appositamente per la prima edizione italiana di un libro di Peter van Inwagen, professore presso la Notre Dame University e uno dei filosofi analitici contemporanei più importanti. *Metafisica* è in uscita per le Edizioni Cantagalli di Siena, curato da Francesco Federico Calemi: ringraziamo autore, casa editrice e curatore per la gentile disponibilità a questa anticipazione. Come dice lo stesso Van Inwagen, sarebbe opportuno leggere tale prefazione in relazione al primo capitolo del libro, a cui è tematicamente affine: tuttavia, l'interesse delle presenti pagine è indubbio, specie in relazione alla ripresa metafisica che caratterizza molta filosofia analitica attuale e di cui l'autore americano è uno dei più significativi esponenti. Le provocatorie tesi dei suoi *An Essay on Free Will* (Oxford University Press, Oxford 1983) e *Material Beings* (Cornell University Press, Ithaca 1990) hanno (ri)aperto vaste discussioni sul libero arbitrio e sulla natura degli enti rispettivamente, e *Metafisica* contiene una trattazione molto puntuale e una serie di analisi stringenti sui fronti aperti della riflessione metafisica contemporanea. Già in quanto segue il lettore troverà, sia pure allo stadio di enunciato, una chiara riaffermazione della natura e del valore della ricerca metafisica come attività metodicamente differente dalla ricerca fisica: in questo senso almeno una certa opzione antinaturalistica appare al cuore delle tesi inwageniane. Speriamo dunque che l'anteprima che offriamo possa risultare non priva di interesse e una buona occasione per affrontare le altre opere dell'autore.

La redazione

* Introduzione al volume *Metafisica* di Peter Van Inwagen gentilmente concessa da Edizioni Cantagalli s.r.l. © Edizioni Cantagalli, Siena, 2011.

Exclusive*:

Along with other contents, we present here a preface written exclusively for the first Italian edition of a book by Peter Van Inwagen, distinguished professor at the Notre Dame University and one of the most important philosophers in the contemporary panorama. *Metaphysics* will be published by Cantagalli publishing house in Siena and translated by Francesco Federico Calemi: we would like to thank the author, the publishing house and the translator for offering their kind availability for this preview. As Van Inwagen himself tells us, it would be useful to read this preface in relation to the first chapter of the book, to which it is thematically similar: nevertheless, the purpose of the present pages is clear, particularly in relation to the metaphysical revival that has characterised most of the current analytical philosophy, of which the American author is one of the main exponents. The provocative thesis of *An Essay on Free Will* (Oxford University Press, Oxford 1983) and *Material Beings* (Cornell University Press, Ithaca 1990) have opened (once again) wide discussions about free will and nature of beings, and *Metaphysics* contains an extremely detailed discussion as well as a stringent series of analysis on open problems of contemporary metaphysics. In what follows the reader will find, even if in a sketchy way, a clear reaffirmation of nature and of the value of metaphysical research as an activity which is methodically distinct from physical research: in this sense at least a certain anti-naturalistic option is at the heart of Van Inwagen's thesis. We therefore hope that the present preview may serve as a suitable introduction to further works by the same author.

The Editorial board

* Introduction to the volume *Metafisica* by Peter Van Inwagen courtesy of Edizioni Cantagalli s.r.l. © Edizioni Cantagalli, Siena, 2011.

Peter van Inwagen (1942) è John Cardinal O'Hara Professor of Philosophy all'Università di Notre Dame. In precedenza ha insegnato presso la Syracuse University. Van Inwagen è uno dei pensatori analitici più importanti in ambito metafisico e sui temi della filosofia dell'azione e della religione. Nel 2002 ha tenuto le prestigiose Gifford Lectures presso l'università di St. Andrews. Tra le sue opere principali: *An Essay on Free Will*, Clarendon, Oxford 1983; *Material Beings*, Cornell University Press, Ithaca 1990; *Metaphysics*, Westview, Boulder 1993 (ed. riv. 2002 e 2008); *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1995; *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, Westview, Boulder 1998; *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; *The Problem of Evil*, Clarendon, Oxford 2006 (Gifford Lectures 2002) anche [online](#). La prima traduzione italiana di un suo libro (*Metaphysics*, nell'ultima edizione) sta per essere pubblicata dalle Edizioni Cantagalli, Siena.

Peter van Inwagen, *Metafisica*, in prossima uscita presso Cantagalli, Siena 2011. Trad. it. a cura di Francesco F. Calemi

Contenuti

Nota del curatore
Prefazione alla terza edizione
Prefazione all'edizione italiana

I. Introduzione

Prima parte: Come è il mondo

INTRODUZIONE

- II. Individualità
- III. Esteriorità
- IV. Temporalità
- V. Oggettività

Seconda parte: Perché esiste il mondo

INTRODUZIONE

- VI. L'ente necessario: l'argomento ontologico
- VII. L'ente necessario: l'argomento cosmologico

Terza parte: Gli abitanti del mondo

INTRODUZIONE

- VIII. Quali esseri razionali esistono?
- IX. Il posto degli esseri razionali nel Mondo: disegno e scopo
- X. La natura degli esseri razionali: dualismo e fisicalismo
- XI. La natura degli esseri razionali: dualismo ed identità personale
- XII. I poteri degli esseri razionali: la libertà della volontà
- XIII. Meditazione conclusiva
- XIV. Coda: l'essere

Bibliografia
Indice analitico

Prefazione alla terza edizione

Questa introduzione alla metafisica non richiede al lettore alcuna conoscenza filosofica preliminare. Il libro si presta ad essere adottato come manuale di riferimento per un corso universitario avanzato (adeguatamente integrato da apposite letture), ma può anche esser letto, senza la guida di un insegnante, da un lettore interessato al tema. Al termine di ogni capitolo (eccetto uno) ho suggerito delle letture integrative principalmente per andare incontro alle esigenze del lettore che volesse approfondire i temi di volta in volta affrontati.

Occorre tener presente che questo libro è un'introduzione «sistemica», e non «storica», alla metafisica. Sebbene il libro contenga discussioni di argomentazioni che traggono origine da lavori di molti grandi filosofi, non pretenderemo di illustrare queste argomentazioni nella forma in cui esse sono state originariamente presentate, né tenteremo di ricostruire una storia della metafisica.

Quelle che seguono sono le domande fondamentali che verranno discusse ed alcuni degli argomenti che prenderemo in considerazione nel corso del presente lavoro:

- *Che cosa è la metafisica?* (Apparenza e realtà; quali domande sono domande metafisiche; comparazione tra i metodi e i compiti della metafisica con quelli della scienza e della teologia; diagnosi dei fallimenti incontrati dalla metafisica nel tentativo di fornire risposte condivisibili alle domande metafisiche, con particolare riferimento alle diagnosi effettuate da Kant e dai positivisti).
- *Esiste una pluralità di cose o esiste una cosa sola?* (Argomenti a favore del monismo, con particolare riferimento a quelli elaborati da Spinoza e Bradley; il problema dell'autorità delle esperienze mistiche).
- *Esiste un mondo esterno, ossia un mondo fatto di cose che esistono indipendentemente dalle facoltà riflessive e sensoriali dell'uomo?* (Argomenti di Berkeley).
- *Il tempo è reale?* (La teoria «token-reflexive» di Russell; l'argomento di McTaggart).
- *Esiste la verità oggettiva?* (Realismo ed anti-realismo).
- *Perché esiste qualcosa anziché nulla?* (Esistenza necessaria ed esistenza contingente; l'argomento ontologico e l'argomento cosmologico; il principio di ragion sufficiente; esseri dipendenti ed esseri indipendenti; la rilevanza delle considerazioni scientifiche sul tema).
- *Perché esistono esseri razionali?* (Disegno e finalità della natura; cosmologia fisica e *taratura fine*; l'argomento teleologico; l'ipotesi di un Progettista *vs.* l'ipotesi «many-worlds»).

- *Siamo esseri fisici o non-fisici?* (Dualismo e fisicalismo; argomenti a favore e argomenti contro il fisicalismo; fisicalismo *type-type* e fisicalismo *token-token*; l'identità personale).
- *Siamo liberi?* (Determinismo ed indeterminismo; libera scelta; l'apparente incompatibilità tra la libera scelta e determinismo, l'apparente incompatibilità tra la libera scelta e indeterminismo).

In questa terza edizione del libro è stato aggiunto in coda un capitolo dedicato all'ontologia entro il quale verranno discussi i concetti di essere ed esistenza, e verranno applicate le conclusioni di tale discussione a due importanti problemi ontologici: il problema degli oggetti non-esistenti ed il problema degli universali.

Peter van Inwagen

Prefazione all'edizione italiana

Nel capitolo I di questo libro tratterò della natura dell'indagine metafisica e del significato della parola «metafisica». Questa prefazione dovrebbe essere letta congiuntamente a tale capitolo. (Presupporrò una certa familiarità con ciò che ho scritto – nella nota 1 di quel capitolo – in merito alla radice greca della moderna parola europea¹.)

Nel suo libro sulla «filosofia prima» Aristotele presenta non una, ma due definizioni del tema trattato: egli definisce la filosofia prima sia come quella branca della filosofia che indaga le cause prime o supreme delle cose, sia come «scienza dell'essere in quanto essere»² (quale sia la relazione tra queste due definizioni è tema controverso del quale non mi occuperò). La prima definizione risulta forse più chiara della seconda. In base ad essa, la filosofia prima tenta di dar risposta a domande come: perché il mondo esiste (e con esso gli esseri umani, il pianeta Terra su cui vivono e l'universo di cui quel pianeta è parte)? Perché il mondo possiede le caratteristiche generali che ha? Quale è la fonte del continuo mutamento e della mutua interazione manifestati dalle varie parti del mondo e dai suoi abitanti? La prima e la seconda «via» di San Tommaso d'Aquino – due delle cinque vie che ha proposto l'Aquinato, riadattando alcune argomentazioni di Aristotele, per dimostrare l'esistenza di Dio – rappresentano esempi molto chiari di filosofia prima.

Ma cosa occorre intendere per «scienza dell'essere in quanto tale»? La scienza dell'essere in quanto tale si contrappone alle scienze «speciali» quali, ad esempio,

1 Parlo di «moderna parola europea», sebbene, naturalmente, esistano molte lingue moderne europee, ciascuna delle quali possiede una propria parola per indicare ciò che in italiano si intende con «metafisica». Nonostante ciò possiamo parlare – in senso non letterale ma comunque legittimo – della moderna parola europea. Sono tre i fatti che giustificano questo modo di esprimersi: (a) prendendo in considerazione due qualsiasi lingue moderne europee, i termini dei quali esse dispongono per indicare la metafisica sono foneticamente molto simili (questo è perfino vero di lingue come il finlandese e l'ungherese che, come noto, non appartengono alla famiglia linguistica indoeuropea). Per esempio: «métaphysique» (francese); «Metaphysik» (tedesco); «metaphysics» (inglese). (b) La somiglianza intercorrente tra queste parole è dovuta al fatto che esse sono il prodotto di adattamenti ortografici e fonetici della parola «metaphysica» appartenente al latino medievale che, a sua volta, deriva dall'espressione greca «*ta meta physika*». (c) Tutte queste parole appartenenti alle lingue moderne europee hanno esattamente il medesimo significato.

2 [ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1, 1003a, 20-32, trad. it a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1993, pag. 131. D'ora innanzi le parentesi quadre indicheranno integrazioni del Curatore.]

la biologia e l'astronomia. La biologia studia gli esseri viventi – ma non tutte le cose sono viventi. L'astronomia studia i corpi celesti – ma non tutte le cose sono corpi celesti. La scienza dell'essere in quanto tale, a differenza delle scienze speciali, studia *tutte* le cose, ossia tutto ciò che *esiste*. Essa studia le cose *in quanto* sono, e non in quanto aventi caratteristiche possedute da tutte le cose che sono ma differenti da quella di essere³.

In base ad una diffusa teoria filosofica tutte le cose che esistono hanno una caratteristica differente da quella di essere, una caratteristica universalmente posseduta da tutto ciò che esiste. Si consideri, a titolo esemplificativo, la corrente filosofica denominata materialismo. Secondo i materialisti, tutto ciò che esiste è materiale. Può certamente esistere una scienza delle cose materiali. Supponiamo che *esista* effettivamente. Supponiamo inoltre – quanto segue potrebbe essere messo in discussione, tuttavia occorre considerare la supposizione come una semplice ipotesi didattica – che la *fisica* sia la scienza delle cose materiali. Ne consegue che, se i materialisti non sbagliano, la fisica avrebbe come suo oggetto tutto ciò che ha essere, tutto ciò che c'è. Tuttavia, anche se i materialisti non sbagliassero ed anche se ogni cosa fosse materiale, la fisica non sarebbe una filosofia prima. Perfino ipotizzando che i materialisti abbiano ragione la fisica potrebbe essere tutt'al più la più generale delle scienze speciali. Infatti, quand'anche la fisica studiasse tutto ciò che esiste, essa studierebbe le cose che esistono *in quanto cose materiali* – e non *in quanto cose che esistono*. La fisica potrebbe essere in grado di spiegare perché ogni cosa materiale abbia una certa caratteristica, ma non sarebbe in grado di spiegare perché tutte le cose sono cose materiali (come abbiamo ipotizzato ai fini del presente esempio). Si tenga però presente che questa incapacità della fisica non segnerebbe un suo *fallimento* semplicemente perché non è compito che spetti alla fisica quello di dare risposta a domande del genere. Proprio come non è compito che spetti alla biologia quello di spiegare perché le orbite dei pianeti siano ellittiche (e pertanto l'incapacità della biologia di spiegare perché i pianeti abbiano orbite ellittiche non rappresenta un suo fallimento), analogamente non perterrebbe alla fisica il compito di spiegare perché gli oggetti che studia siano gli unici oggetti esistenti. Questa domanda appartiene all'ambito di indagine della filosofia prima. Quest'ultima non indaga gli esseri di un certo genere, ma indaga gli esseri in quanto esseri. (Secondo Aristotele, «essere» non è il nome di un genere di cose, e, egli sosterebbe, ciò resterebbe vero anche se esistesse un genere cui appartenessero tutte le cose. Per esempio, anche se tutti gli esseri appartenessero al genere «cosa materiale», la parola «essere» non sarebbe un nome che indica il genere «cosa materiale».)

Abbiamo dunque due spiegazioni di cosa sia la *filosofia prima* e sappiamo che la parola «metafisica» è stata coniata per indicare ciò che Aristotele ha denominato «filosofia prima». Dovremmo dunque affermare che l'oggetto della metafisica siano «le cause prime delle cose» o «l'essere in quanto tale»? O magari una combinazio-

3 [Si tenga presente che l'Autore utilizza come sinonimi i termini «essere» (*to be*) ed «esistere» (*to exist*). Le ragioni di ciò sono ampiamente esposte e discusse nel capitolo XIV di *Metafisica*.]

ne delle due opzioni? Qualunque sia la nostra risposta dovremmo fare i conti con un fatto problematico: dal XVII secolo in poi il campo di indagine della metafisica si è esteso fino a comprendere temi ulteriori a quelli tradizionalmente appartenenti alla filosofia prima ed alla questione della natura dell'essere. Il contenuto di questo libro testimonia questo ampliamento tematico. Tra le questioni che affronteremo e discuteremo potremmo citare le seguenti: (a) il rapporto intercorrente tra il corpo umano, il pensiero e la sensazione; (b) la persistenza nel tempo degli artefatti e degli esseri umani; (c) il libero arbitrio. Perché esporre questi temi – che concernono alcuni abitanti parecchio speciali del mondo naturale – in un libro di *metafisica*?

La risposta a questa domanda fa leva sul fatto che nell'Europa del XVII e del XVIII secolo il termine «metafisico» ha assunto nuove connotazioni. Prima d'allora i temi che ho menzionato nel precedente paragrafo (il rapporto intercorrente tra il corpo umano, il pensiero e la sensazione, e via dicendo) sarebbero appartenuti alla fisica, la scienza il cui oggetto è costituito dal mutamento delle cose che compongono il mondo naturale. (Si ricordi che la parola «fisica» deriva dalla parola greca «*physis*» che significa «natura»; a sua volta la parola «*physis*» deriva da un verbo che significa «produrre».) La fisica, così intesa, era una scienza qualitativa quasi interamente dedicata a domande che oggi qualificheremmo come filosofiche (in opposizione a quelle che indicheremmo come «scientifiche»). Nell'Europa del XVII e XVIII secolo, però, si è sviluppata una nuova scienza, uno studio *quantitativo* delle cose naturali, ossia basato su precisi concetti quantitativi quali la velocità, l'accelerazione, la massa, la forza, l'energia e la quantità di moto (le voci di questa lista sono quantitative nel senso che segue: sono numericamente misurabili e pertanto possono essere elaborate matematicamente). Questo nuovo studio quantitativo si è appropriato del nome «fisica», sebbene non rispondesse alle questioni qualitative di pertinenza di ciò che i filosofi antichi e medioevali denominavano «fisica». La nuova fisica era in grado di spiegare perché le barche galleggiano ma non poteva stabilire se una barca avrebbe conservato o meno la sua identità se avesse subito una sostituzione completa delle sue parti (domanda che una volta, invece, sarebbe stata considerata di pertinenza della «fisica»). Le domande qualitative affrontate dalla «vecchia fisica» restavano dunque senza dimora. Tuttavia ne hanno ritrovata presto un'altra, assieme a questioni da sempre considerate metafisiche. Proprio come le perenni questioni metafisiche, anche le questioni qualitative non potevano essere risolte per mezzo di calcoli concernenti quantità misurabili. La loro gestione sembrava richiedere il tipo di strumenti intellettuali da sempre utilizzati dalla metafisica: accurate definizioni dei termini e ragionamenti chiari (benché non-quantitativi).

Prendiamo in considerazione un esempio che ci aiuterà ad illustrare il punto in esame. Si tengano presenti le seguenti domande:

Se una statua d'oro venisse fusa e fosse poi forgiata nuovamente utilizzando il medesimo stampo, la statua riforgiata e quella originale sarebbero la stessa statua?

Perché il ferro fonde ad una temperatura più alta rispetto a quella a cui fonde l'oro?

Sia un filosofo antico sia un filosofo medievale avrebbero classificato tali domande come «fisiche» poiché riguardanti cambiamenti delle cose naturali. Oggi diremmo che la prima domanda è filosofica, o per meglio dire metafisica, mentre la seconda è scientifica, o per meglio dire fisica. Per noi che abbiamo ben chiara la differenza tra scienza (scienza empirica e quantitativa) e filosofia, la seconda domanda riguarda la fisica. (E la fisica è in grado di fornire una risposta interessante ed informativa a tale domanda. Un filosofo medievale avrebbe ascritto tale domanda al dominio della fisica ma non l'avrebbe ritenuta interessante: egli avrebbe certamente affermato che fondere ad una certa temperatura sia una proprietà dell'oro, fondere ad un'altra temperatura – più alta rispetto a quella a cui fonde l'oro – sia una proprietà del ferro, ed avrebbe poi sostenuto che sulla questione non ci sia null'altro da aggiungere.)

Ma se ammettiamo che la prima domanda, a differenza della seconda, è di natura filosofica, perché dovremmo specificare ulteriormente che si tratta, nella fattispecie, di una domanda metafisica? Perché dovrebbe riguardare quella parte della filosofia che va sotto il nome di «metafisica»? Potremmo replicare in questo modo: a quale parte della filosofia dovrebbe appartenere quella domanda se non alla metafisica? La domanda non può essere inerente all'epistemologia poiché essa non riguarda il modo in cui conosciamo le cose. Né essa pertiene alla filosofia della mente in quanto non è una domanda su come funzioni la nostra mente. E non riguarda nemmeno la filosofia del linguaggio perché non verte su come le nostre parole siano correlate alle cose cui si riferiscono.⁴ Nessun'altra parte della filosofia, se non la metafisica, risulta adatta ad indagare circa tale domanda e circa le altre domande filosofiche che una volta venivano considerate appartenenti alla fisica. Ma la *metafisica* può annoverare nel proprio dominio di ricerca domande di questo genere? Tali domande potrebbero essere considerate di pertinenza di una nuova branca della filosofia, istituita appositamente per esse?

4 Riconosco che alcuni filosofi moderni (filosofi appartenenti alla tradizione inaugurata da Immanuel Kant) avrebbero affermato che la prima delle nostre domande non possa essere separata dalle questioni riguardanti il funzionamento delle nostre menti – infatti la risposta ad essa dipende da considerazioni circa il modo in cui la mente impone le proprie categorie di «sostanza» ed «identità» ai dati forniti dall'esperienza. Riconosco anche che i «filosofi del linguaggio» del XX secolo avrebbero sostenuto che la prima delle nostre domande sia una domanda mal formulata riguardante il linguaggio – infatti la risposta ad essa si basa sulla comprensione di convenzioni linguistiche, le convenzioni che regolano l'uso di parole come «statua» ed «identità». Il presupposto comune dei kantiani e dei filosofi del linguaggio è quello per cui le domande che, come la nostra, riguardano l'identità delle statue d'oro, o di qualunque altra cosa, se propriamente intese, non sono domande sulla natura intrinseca degli oggetti della nostra esperienza ma sono domande che implicano essenzialmente altri termini, ossia la strutturazione categoriale della nostra esperienza operata dalla mente o dalle convenzioni linguistiche. La tesi che ho avanzato nel testo dovrebbe pertanto essere intesa nel modo che segue (se intesa in tali termini, è difficile che possa esser messa in discussione): chiunque comprenda la prima delle nostre domande come una domanda vertente sulle proprietà possedute da qualcosa la cui esistenza e la cui natura sono indipendenti dalla mente umana e dal linguaggio, non ascriverà tale domanda al dominio della filosofia della mente o a quello della filosofia del linguaggio.

Sarebbe potuto accadere questo ma resta il fatto che non si è compiuto: le questioni che un tempo erano di pertinenza della fisica sono divenute questioni proprie della metafisica. La ragione di ciò sembra essere la seguente. In primo luogo, come abbiamo già detto, i metodi di indagine che i filosofi credono si debbano impiegare per indagare tali questioni sono i medesimi metodi di indagine che i filosofi utilizzano quando affrontano questioni che da sempre sono considerate metafisiche (es., «L'esistenza di enti divenienti richiede l'esistenza di un essere indiveniente?»; «Esiste un ente la cui inesistenza è impossibile?»). In secondo luogo, le nuove questioni demandate alla metafisica, proprio come le perenni questioni metafisiche, riguardano le *proprietà* delle cose (in contrapposizione sia alla nostra conoscenza delle proprietà delle cose, sia al nostro parlare di esse). Benché le «nuove» questioni metafisiche non riguardassero né le cause prime delle cose, né l'essere in quanto tale, esse sono state comunque *assimilate* a queste in quanto concernenti la natura delle cose – e, per di più, esse sono questioni sulla natura delle cose che non rientrano nel dominio di ricerca né della moderna fisica, né di nessuna delle altre scienze empiriche moderne.

Questo libro dà corpo (com'è abbastanza naturale, vista la data della sua stesura) alla concezione della metafisica che si è originata a partire dal XVII secolo. In altri termini, considereremo la metafisica come l'indagine che tenta di rispondere alle domande sulla natura delle cose alle quali né la fisica, né alcun'altra scienza speciale, possono dare risposta. La metafisica ha il compito di distinguere tra le caratteristiche che le cose possiedono *apparentemente* e quelle che possiedono *realmente* – sia che la «cosa» in questione sia il mondo intero (l'originario punto di partenza della metafisica), sia che si tratti semplicemente degli esseri umani, degli artefatti o delle altre cose che incontriamo facendo esperienza del mondo.

Ritorniamo al nostro esempio della statua d'oro che dapprima viene fusa e quindi riforgiata. La statua riforgiata sembra essere identica a quella originale: ma lo è realmente? Non potrebbe darsi che la statua riforgiata non sia la statua che è stata fusa? Non potrebbe trattarsi di una seconda statua, una cosa nuova, ossia una statua che inizia ad esistere quando l'oro ottenuto dalla fusione della vecchia statua viene nuovamente forgiato? In altri termini, non potrebbe essere che la statua originale e la statua riforgiata, benché fatte effettivamente dello stesso materiale – lo stesso oro, gli stessi atomi –, siano statue differenti? Questa è una domanda metafisica – in base al modo in cui abbiamo inteso tale termine.

Tuttavia, classificare questa domanda come domanda metafisica non significa affermare che essa meriterebbe l'attenzione di chiunque. Né significa affermare che essa possa avere una risposta. (E se non ha risposte, è realmente una domanda? Non si dovrà piuttosto dire che una domanda deve avere una risposta – anche se nessun essere umano è in grado di conoscerla?) Si noti che nessuna delle informazioni che la fisica è in grado di fornire circa la fusione e la forgiatura delle statue può costituire una risposta alla nostra domanda metafisica. Ciò nonostante la logica ci garantisce – o per lo meno sembra garantire – che la domanda ha una risposta: la logica infatti sembra assicurare che per ogni oggetto x e per ogni oggetto y , o x e y sono lo stesso oggetto, o x e y non sono lo stesso oggetto. (La logica, dunque, assicura che o la statua riforgiata è quella originale o non è quella originale. Natu-

ralmente la logica non dà garanzie sul fatto che gli esseri umani abbiano facoltà di sapere se la statua riforgiata e quella originale siano la medesima statua o meno.)

Questo fatto – ossia, il fatto che nessuna delle informazioni che la fisica è in grado di fornire circa la fusione e la forgiatura delle statue può costituire una risposta alla nostra domanda metafisica – ha persuaso molti filosofi (e molti non-filosofi) ad assumere un atteggiamento di scetticismo nei confronti dell'indagine metafisica. (Infatti ogni domanda metafisica condivide in modo saliente la medesima caratteristica della nostra domanda sulle statue: nessuna delle informazioni che la fisica o qualsiasi altra scienza possa fornire circa gli oggetti su cui vertono le domande metafisiche può costituire una risposta alle stesse. Se ciò risulta vero riguardo le domande che investono cose particolari come statue, lo è a maggior ragione in merito alle domande che riguardano Dio o il mondo nella sua totalità.) Ciò ha indotto molti pensatori a concludere che la metafisica *non* sia un'indagine degna di essere intrapresa, o perfino che la metafisica sia impossibile. (Tra quanti hanno affermato che la metafisica sia impossibile, ve ne sono non pochi che hanno dichiarato *insensate* le domande metafisiche: esse sarebbero mere sequenze di suoni che sono domande nella stessa misura in cui un manichino è un essere umano.)

Chiediamoci: questi critici della metafisica hanno ragione? Non potrebbe darsi che la metafisica sia semplicemente un'illusione? Consideriamo il seguente argomento.

Immaginiamo che Dio – l'infinito Dio dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'islam – osservi una statua che viene fusa per poi essere riforgiata. Nell'osservare questo evento Egli non noterà altro che atomi di oro che cambiano posizione e vari riallineamenti dei loro legami. Egli non potrà osservare nulla di rilevante che possa dare risposta alla domanda «La statua riforgiata e la statua originale sono la medesima statua?». Ma Dio è onnisciente: se egli non può osservare nulla di rilevante rispetto alla risposta ricercata, allora nulla è realmente rilevante rispetto alla domanda. Ma dal momento che tutte le «domande» metafisiche sono simili alla nostra domanda sulle statue, allora non si tratta affatto di domande ma di mere sequenze di suoni che hanno la parvenza di domande. La metafisica è dunque un'illusione: non esistono domande metafisiche, sebbene molti abbiano creduto nella loro esistenza.

Anche se non si considerasse decisivo, si potrebbe perlomeno credere che l'argomento mostri che la metafisica sia un'indagine *sospetta*.

Una delle caratteristiche pervasive del pensiero europeo, per lo meno da Kant in poi, è stato l'atteggiamento di sospetto che ha investito la metafisica, il sospetto che la metafisica possa essere un'illusione (molti filosofi occidentali si sono spinti al di là del semplice sospetto, asserendo che la metafisica si sia *dimostrata* illusoria). Se questo sospetto sia o meno fondato è un problema che verrà affrontato a più riprese nel corso del lavoro che qui presentiamo. Il lettore, o la lettrice, mi consentano di suggerire di rinviare la considerazione di questo problema fino a che loro non avranno esaminato i tentativi di dar risposta alle questioni metafisiche affrontate in questo libro. Tra le varie cose, quest'opera mira a mostrare che la metafisica non è un'illusione. Ai lettori spetterà decidere se tale obiettivo sia stato conseguito o meno.

Saggi

Angelo Campodonico

Human Nature, Desire for Recognition, Freedom

The author clarifies some problems connected with the classical concept of human nature, particularly in Aristotle and Aquinas. It is very difficult to compare between different cultures or to speak of human rights and education without having a normative concept of human nature in the classical or philosophical sense and not only in the biological sense. In particular: we cannot speak of desire for recognition and of freedom without presupposing a concept of human nature. It is still possible to speak of human nature and of its specificity if nature is conceived in a finalistic and dynamic sense consistent with evolution. Actually form (*forma*) is also the goal (*finis*) of the human being. We have to stress that this goal means openness to being as such, freedom and desire for recognition that requires freedom.

Foreword

In this paper I wish to clarify some problems connected with the classical concept of *human nature*, particularly in Aristotle and Aquinas. It is very difficult to compare between different cultures or to speak of human rights and education without having a normative concept of human nature in the classical or philosophical sense and not only in the biological sense, more often used in contemporary speech¹. In particular: we cannot speak of desire for recognition and of freedom without presupposing a concept of human nature.

1 Speaking very generally, without descending into the details of tough or perplexing cases, everyone knows that human contracts and statutes cannot create truly binding obligations just by the fact of a contractual agreement, or by the mere fact of a command having been issued by a government official. We may always criticize obligations and found human rights on the basis of natural law. We might speak today in particular of the topic of human rights that seems to require a strong anthropology. But as Russell Hittinger holds «never was a culture more dependent upon arguments about natural law and natural rights while having such meagre epistemological, moral, and political resources sufficient for reaching a consensus about these things» (F.R. Hittinger, *Natural Law Still Relevant Today?*, lecture held in 2007 at the University of Genoa, in press). Cf. also F.R. Hittinger, *Fallimento del diritto naturale? Stato moderno, antropologia negativa e dignità umana* in *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, a cura di F. Di Blasi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 123-136. On the connection between the idea of human nature and education see «Intervista a

I start quoting Peter Van Inwagen on the role of scientific information in our knowledge of man:

It is my position that our deepest beliefs about ourselves - both the traditional beliefs and their starker up - to - date rivals - are like the belief in the alternation of day and night in at least this respect: they are not the sort of belief that be confirmed or refuted by new information (of course some of them are rather more controversial than the belief in the alternation of day and night) [...]. I once saw a cartoon that makes this point nicely. A hostess is introducing a man and a chimp at a cocktail party: «You two will have a lot to talk about», she says, «you share 99 percent of your DNA». Perhaps we should regard it as puzzling that there should be a vast phenotypic difference between two species whose genomes are so similar, but the world is full of puzzles.²

We might object to Van Inwagen: such ideas on man are the outcome of a typical humanistic culture and religious faith (the culture and the religion of the West). I think that these ideas on man, despite their historical genesis, have a rational ground. We may understand the indignation against the mere materialistic idea of man (man as a mere animal). To explicit this rational ground is the task of philosophy and particularly of Philosophical Anthropology³.

In fact some of our culture's ideas on man cannot be undermined by empirical sciences, as they do not share a holistic approach with philosophy and common sense. The holistic approach of philosophy cannot be attained by the sum of the approaches of the various sciences. As Evandro Agazzi affirms:

[...] from an ontological point of view we can say [...] that every science does not investigate any reality as a whole but only a delimited number of attributes (properties and relations) of reality. These different ways of describing the situation amount to a unique fact. It is totally illusory to speak of the *scientific image* of reality globally understood no less than of any particular reality. This is not so much owing to the fact that science is continuous process of evolution and modification (such that it would be impossible to say *what is* this alleged scientific image), but specially because *there is not* a single scientific

Robert Spaemann», a c. di V. Possenti, *Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2007. Natura umana, evoluzione ed etica* a c. di V. Possenti, Guerini e Associati, Milano 2007, p. 39.

² P. Van Inwagen, *Our Deepest Beliefs about Ourselves* in *What is Our Real Knowledge about the Human Being*, Pontificia Academia Scientiarum, edited by M. Sanchez Sorondo, Vatican City 2007, pp. 111-114 *passim*.

³ Although nowadays the term «philosophical anthropology» is not very much used in the contemporary English speaking philosophical milieu and there are no chairs of this discipline in most philosophical faculties, I do believe that contemporary philosophers deal very often with topics which are deeply related to what we call «philosophical anthropology». See, for instance, the mind-body problem, the philosophy of intentionality and of human action, which is the necessary ground of ethical reflection, bioethics, problems concerning the different approaches to cultural anthropology, philosophy of politics and of multiculturalism, searching for values shared by different cultures, and so on. See A. Campodonico, *L'uomo come microcosmo. Il significato e il metodo dell'Antropologia filosofica* in *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, a c. di F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2002, vol. I, p. 275-289; *Chi è l'uomo? Un approccio integrale all'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

image, even taken at a single historical moment: there are the physical image, the chemical image, the biological image, the psychological image, the sociological image, and so on, and it is obvious that, given a certain «thing», only a limited number of these different images can be applied to it [...]. It is an untenable claim to maintain (as W. Sellars once affirmed) that the progress of our knowledge consists in continuously replacing the *manifest image* of the world by its scientific image, because the former is intrinsically wrong and only the latter is true. Actually there is a sense according in which the manifest image and the different scientific images of the same reality may be «true», but this sense must be carefully indicated [...]. What has been said does not intend to underestimate the cognitive value of the scientific images. Quite the contrary, every scientific image is *partial* not only because it does not capture «the whole of reality», but also «the whole of any single reality», but this partiality is the price paid for a great advantage: *objectivity* [...]. Now, since every science speaks only about its domain of reference, and since we can be confident that (despite never attaining an «absolute certainty») it is able to produce a reliable *image* of its domain, we must conclude that this image is *true relatively to its domain of reference*. Precisely because truth is always relative in this referential sense, it would be absurd to pretend that any partial image is true also in other domains of reference and even less in the whole of the thing from which the partial set of attributes has been selected [...]. In order to capture the global truth we have to rescue the cognitive relevance of many aspects of our *experience* in its full richness [...]. In particular those aspects that are not strictly bound to sensory evidence alone and that we, nevertheless, commonly qualify as «experience» (such as moral, aesthetic, religious, sentimental, affective experience), or are present to us in fundamental aspects of our cognitive activity, such as introspection or reflection [...]. The global unity of life, once it becomes the object of reflection, inevitably generates the problem of its sense and value [...] the scientific truths must be included in this effort [...], but at the same time we are brought to consider what problems regarding the sense and value of Life overstep the possibility of treatment of these different scientific frameworks, and we easily find a great deal of them.⁴

The main problem of Philosophical anthropology in the last decades and the root of this new and old discipline, has been considering at the same time the *basic reflection approach* of philosophers and common man and the *scientific approach*. That is why Philosophical anthropology like philosophy of nature is in a way quite static, but in others in continuous development. Scientific discoveries are also part of everyday experience in man. I think that the reflection approach comes first from a methodological point of view: we understand scientific concepts, thanks to pre-scientific concepts, but we may even accept truths on human nature that science cannot confirm. In particular: the Aristotelian and Thomistic concept of *form* as the principle of order is still very important when we have to deal with macroscopic entities such as human being and his actions⁵. This concept connects the reflection approach to the scientific approach. If we do not make use of the concept of *form* in Philosophical anthropology, the alternative is to conceive human being

4 E. Agazzi, *The Scientific Image and the Global Knowledge of the Human Being*, in Marcelo Sanchez Sorondo (ed.), *What Is Our Real Knowledge of the Human Being?*, Vatican City 2007, pp. 75-78 *passim*.

5 See H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966.

and his actions in a materialistic way as a casual sum of particles and events. This happens in contemporary thought as well as in pre-Aristotelian philosophy⁶.

1) The human desire for recognition

Now in order to know how to speak today of human nature, let us look at some main anthropological contents, starting from a phenomenological approach to human experience and then looking at the conditions of possibility of those phenomena. What is specifically *human* in our world if we try to look at it from a «point of view of nowhere»? I would answer: first of all a restless desire for recognition by other human beings or other persons, i.e. beings with reason, freedom, and love. This means a restless desire for originality and authenticity in front of others, a quest that might have good or bad ethical consequences; a desire for interpersonal communication in the silence of the universe, communication by media with other human beings, but also with God (in religion), a quest for honour and glory, but also a desire for compassion towards and from other human beings. This restless quest happens either pushing up the infrahuman level (animals etc.) towards the human level, or thinking the divine from the point of view of man.

Dealing with the religious sense, C.S. Lewis observed that «if I find in myself a desire which no experience in this world can satisfy, the most probable explanation is that I was made for another world»⁷. His suggestion is that what people aspire to most acutely is something that the world does not provide. Lewis does not refer immediately to God as the goal of transcendent desire, but he describes the religious believer who argues that natural desires are not in vain, and hence that the longing for deeper satisfaction than this existence can offer, points to another world within which fulfillment may be found.

Arguably nothing compares with religion as a domain of commitment. What then explains the origins of religion and its power to draw and to hold the longing and allegiance of so many? We have an inbuilt desire for transcendence, a notion of a supreme other, and an attitude of awe or piety towards the world as the work of that «Other». A desire for transcendence and an inclination to religion are exactly what one would expect if we were creatures of a God who created us for completion in union with him; confirming Augustine's observation in the *Confessions* when he wrote that «you made us for yourself and our heart is restless until it rests in you».

John Haldane maintains:

Another answer might conjecture that religious longing is simply the result of an ancient mutation which has survived because it confers certain advantages – a product of blind evolution. The problem with this, however, is that it fails to address the nature of religious aspirations and beliefs as *aspirations* and *beliefs*. What needs to be understood

6 Cf. E. Runggaldier, *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit der Naturalismus*, Kohlhammer GmbH, Stuttgart, Berlin, Köln 1996.

7 C. S. Lewis, *Mere Christianity*, The MacMillan Company, Oxford 1960, p. 79.

is why people hold to certain longings and ideas and engage in particular practices, and part of that explanation will involve their *beliefs* about the point and value of those religious notions and practices. The fact that ancestors behaving in related ways enjoyed certain reproductive benefits in consequence, hardly touches the issue. So I return to the fact of billions of believers and to the suggestion that religion is a natural response to the universal sense of being in a world created and governed, by what and to what end one does not quite know.⁸

Furthermore from this point of view we might conclude that when transcendence (God) is not admitted for metaphysics, human desire becomes not fulfilled.

2) The role of desire in human being

Let us go back to the desire for recognition. In fact, as Max Scheler holds, we cannot think of (and therefore desire) anything higher than *person* (a being with reason and free will), although not only conceived in merely anthropomorphic terms⁹. In our experience person is the only being who may really nourish and satisfy human desire. The more we stress the material and animal nature of man, the more he wants to be original and to be recognized as such by other persons. But I wish to stress that in all these cases the reason is first of all ontological and not merely psychological. In fact only persons are – as we are – intentionally and potentially infinite and in the case of God also ontologically and actually infinite¹⁰.

Men always affirm implicitly in their life an ontological hierarchy of values and of beings, in which persons (intelligent and free beings) play a main role. More particularly, the term “I” can only be applied by a being that has the idea of others and the capacity to view him or herself as an object of attention for others. Given these dependencies the geneticist idea that persons and their psychologies might be reduced to genes is incoherent. As John Haldane maintains: «Geneticisation is an error that can and should be resisted»¹¹.

Going on from phenomena of recognition towards their grounds, we see in man a restless desire open to the infinite thanks to reason, which is capable of universal meanings (particularly being and good as such). Although nowadays we often look at man merely as the sum of many needs, still such needs are comprehended and unified by desire (particularly desire for recognition). According to Aquinas

all things that do not of themselves belong to the thing in which they are, are reduced to something which belongs of itself to that thing, as to their principle. Wherefore tak-

8 J. Haldane, *Human Beings: Rational, Reflexive and Restless*, VI European Symposium of University Professors, Rome 2008 (in press).

9 Cf. M. Scheler, *On the Eternal in Man*, Transactions Publishers, Brunswick (New Jersey) 2009, in particular p. 25.

10 According to Aristotle and Aquinas the soul is «in some way all things». Cf. Aristotle, *De anima* III, 431b; Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, 4, 1; 16, 3.

11 J. Haldane, *Human Beings: Rational, Reflexive and Restless*.

ing *nature* in this sense, it is necessary that the principle of whatever belongs to a thing, be a natural principle. 1) This is evident in regard to the intellect: for the principles of intellectual knowledge are naturally known. In like manner the principle of voluntary movements must be something naturally willed. Now this is good in general, to which the will tends naturally, as does each power to its object; and again it is the last end, which stands in the same relation to things appetible, as the first principles of demonstration to things intelligible; 2) and speaking generally, it is all those things *which belong to the willer according to his nature*. For it is not only things pertaining to the will that the will desires, but also other things that are appropriate to the other powers; such as the knowledge of truth, which befits the intellect; and to be and to live and other like things which regard the natural well-being; all of which are included in the object of the will, as so many particular goods.¹²

Therefore we can call *natural* in general also what concerns human fulfilment, what is *moral* (according with reason and with *moral* or *natural* law). Both first principles of theoretical and practical reason are *natural*. Sometimes Thomas calls the first principles of reason which are grounded on the knowledge (*apprehensio*) of being and of good (i.e. the principle of contradiction, the principle according to which the whole is larger than its parts, the first ethical principle etc.) *reason as nature* (*ratio ut natura*), while the developments, grounded on those principles, are called *reason as reason* (*ratio ut ratio*)¹³. More frequently he speaks of *will as nature* (*voluntas ut natura*), the openness of our will to something or someone, which is the ground of every choice, while will as reason (*voluntas ut ratio*) means those choices (*electio*)¹⁴. Also on the will (*voluntas*), connected with the knowledge of the infinity of being, is grounded the human desire for infinity and for God.

3) Nature as Reason. The Role of Reason in Desire

Desire for recognition requires, in man, both an animal dimension (a need, a quest) and a specifically human one (reason as openness towards the infinity of being and freedom), body and soul. There is no true recognition without freedom. We want to be recognized only by someone who is free and to freely recognize

12 L. Dewan, *Wisdom as Foundational Ethical Theory in Thomas Aquinas*, in William Sweet (ed.), *The Bases of Ethics*, Marquette U.P., Milwaukee 2001: p. 35. The numbers in the quotation of Thomas are mine.

13 Among these first principles of reason there is a hierarchical order. The principle of contradiction is the ground of the other principles (i.e. the principle according to which the whole is larger than its parts), the first principle of practical reason is the ground of the other practical principles.

14 Cf. Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate* 22, 5: «Now nature and the will stand in such an order that the will itself is a nature, because whatever is found in reality is called a nature. There must accordingly be found in the will not only what is proper to the will but also what is proper to nature. It belongs to any created nature, however, to be ordained by God for good, naturally tending to it. Hence even in the will there is a certain natural appetite for the good corresponding to it. And it has, moreover, the tendency to something according to its own determination and not from necessity. This belongs to it inasmuch as it is the will».

someone. The recognition of the other man requires the body, but what is peculiar in man as such it is not mental, which is common also to the superior animals, but knowledge of universals. As Anthony Kenny holds:

What is peculiar to our species is the capacity for thought and behaviour of the complicated and symbolic kinds that constitute the linguistic, social, moral, economic, scientific, cultural and other characteristic activities of human beings in society. The mind is a capacity, not an activity: it is the capacity to acquire intellectual abilities of which the most important is the mastery of language. The will, in contrast with animal desire, is the capacity to pursue goals that only language-users can formulate. The study of the acquisition and exercise of language is the way *par excellence* to study the nature of the human mind. It was by careful analysis of the nature of language that Wittgenstein was able to make a definitive contribution to philosophical psychology.¹⁵

We need, however, to be attentive to how the line is drawn between the domains of mind and of matter if we are to capture what is truly distinctive of human beings. John Haldane maintains:

Suppose we ask what can an animal such as a cat do? We should have no difficulty with the idea that one cat may see another i.e., be aware of it visually. But if we are to say that an animal can think of the quiddity or nature of cats as such, or can think of itself as itself, or as an individual cat distinct from another that it sees, then we must be willing to attribute intellectual and reflexive abilities to it. For Aquinas, following Aristotle, the immateriality of intellectual thought is implied by the fact that it is abstract. In aural perception I feel vibrations in my ears deriving from the beating of a distant drum. By contrast, when I think about the ideas of vibration, or of distance, or of matter, these various features are entertained as purely abstract. In Aristotle's *De Anima* and in Aquinas's commentary upon it the ultimate gap is between intellection and every other activity of animals – human and otherwise. In terms of that tradition, to comprehend the nature and activity of any living system calls for a form of *understanding* that is not reducible to scientific explanation by reference to causal laws. Though the latter may well be apt for describing the behaviour of the matter of which living things are made. The distinctive point about abstract thought is that it calls for a unique form of understanding, the contemplation of natures, which is the preserve of *mind*. One implication of these reflections is that we should not be content to locate the non-reducibility of human personhood in the area of sensory experience [...] there is a significant strand of anti-reductionism in contemporary English-language philosophy but the focus of this is almost exclusively on sentient consciousness.¹⁶

This makes explicit the common view that activities such as believing and thinking can be adequately accounted for materialistically; but that phenomenal consciousness is materialistically inexplicable.

In response to this new Cartesianism Haldane offers two observations:

15 A. Kenny, *Human Beings, Proceedings of the Conference Human Beings. Philosophical, Theological and Scientific Perspectives*, Gorizia 3-5 october 2008 (in press).

16 See G. Strawson, *Mental Reality*, MIT Press, Cambridge MS 1994.

First, by making this the defining feature of the difference between mind and matter has the effect of including all sentient beings on the side of the mental, while failing to provide a criterion of human personhood as such. Far from providing a basis for humanism this approach tends to undermine the idea of the special nature and dignity of the human being. Secondly and against the prevailing orthodoxy, I think that the part of human psychology that is least amenable to materialist analysis or reduction is that to which belong «higher intellectual achievements», and in particular intellection. In this I am siding with the ancients and medievals for whom mind properly concerned abstract general judgement rather than embedded, particular sensory activity, which was deemed to be exercised through the body.¹⁷

In fact, according to Aquinas, the specific role of man in the cosmos is grounded on his intellect, which is by nature open towards the whole of being thanks to the first principles of theoretical reason:

[...] it is evident that all the parts are ordered to the perfection of the whole: for the whole is not because (*propter*) of the parts, but the parts are because of the whole. But intellectual natures have a greater affinity with the whole than do the other natures: for each intellectual substance is somehow all [beings] (*unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia*), inasmuch as it is inclusive (*comprehensiva*) of the whole of being (*totius entis*) by its intellect: whereas any other substance has only a particular participation in being (*entis*). Suitably, then, the others are provided for by God because [or for the sake of] the intellectual substances.¹⁸

4) First Principles. The *Natural* Sources of Reason and Desire

According to Platonic thought, the source of the acts of reason and will is the contemplation of the eternal truths. Aristotle does not agree with Plato's concept of eternal truths. As in Aristotle, also in Thomas only some natural acts, deeply connected with the first principles, which have in themselves their own end (*praxis teleia* or *actio immanens*) such as living, being happy, contemplating the truth, living friendship and love, although some of them seldom occur in our lives, are paradigmatic for every other kind of acts which have their ends outside themselves (*kinesis* or *actio transitiva*). This is the case of *art* (technology in contemporary terms). In his *Commentary on Aristotle's Metaphysics* Thomas holds:

17 J. Haldane, *Human Beings: Rational, Reflexive and Restless*.

18 *Summa contra gentiles* III,112. This reminds us of the point made in *Summa theologiae* I-II, 2, 6, that the intellectual part of the soul *infinitely* surpasses the corporeal good. Furthermore Thomas holds that the closest resemblance to God in creatures comes through intellectuality. Cf. *Summa theologiae* I, 93, 2 : «[...] it is evident that the likeness of the species is approached in function of the ultimate difference. Now, some things are assimilated to God, firstly and most commonly, inasmuch as they are; but secondly, inasmuch as they live; but thirdly, inasmuch as they wisely consider or understand (*sapiunt vel intelligunt*) [...]. Thus, therefore, it is evident that only intellectual creatures, properly speaking, are in the image of God».

[...] when nothing else is produced in addition to the activity of the potency, the actuality then exists in the agent as its perfection and does not pass over into something external in order to perfect it; for example, the act of seeing is in the one seeing as his perfection, and the act of speculating is in the one speculating, and life is in the soul (if we understand by life vital activity). Hence it has been shown that happiness also consists in an activity of the kind which exists in the one acting, and not of the kind which passes over into something external; for happiness is a good of the one who is happy, namely his perfect life. Hence, just as life is in one who lives, in a similar fashion, happiness is in one who is happy. Thus it is evident that happiness does not consist either in building or in any activity of the kind which passes over into something external, but it consists in understanding and willing.¹⁹

Those natural acts, having their end in themselves, are somehow circular. Only those perfect and fulfilled kind of acts are at the very root of our natural desire for happiness and of hope. We can speak in contemporary terms of *basic human experiences*. Prominent among those acts is the act of living, because we are always living, also when we are angry or when we commit sin and make mistakes. From the biological point of view we do not live *more or less*, but we *live* (as long as we live). And when we live there is always, within ourselves, an order, an *actio immanens*, a goodness (in an ontological sense, because there is an inclination of our body towards preservation and fulfilment) and an integrity (*integritas*), which means unity of the parts of a whole among themselves²⁰. It maybe that we do not pay explicit attention to them, but still those *natural* acts are implicitly the very source of our desire for happiness. Of course we have to note that, in us, life is not only biological life, but is also intellectual and moral life in an analogous way: *intelligere est vivere*²¹. These kinds of life always presuppose biological life. The intentional and transcendental character of our knowledge both preserves and deeply changes from within our biological life and our inclinations:

[...] we note that we do not speak merely of «intellect», [...] but of «intellectual nature». It is as if we are to view the intellect as a new dimension of natural being, expanding the meaning of «tendency», «inclination», «order towards the good». Thus, we see reality as shot through with tendency towards the good, but those beings which have intellect or mind have *inclination* in its most perfect realization, as *beings which experience the appeal of goodness as such*.²²

19 *In IX Met.* VIII 1865. Cf. Aristotle, *Met.* IX, VIII, 790.

20 Cf. *Summa theologiae* I, 18, 2: «The same must be said of life. The name is given from a certain external appearance, namely, self-movement, yet not precisely to signify this, but rather a substance to which self-movement and the application of itself to any kind of operation, belong naturally. To live, accordingly, is nothing else than to exist in this or that nature; and life signifies this, though in the abstract [...]».

21 This is the Aristotelian difference between *zen* and *bionai*.

22 L. Dewan, *Wisdom as Foundational Ethical Theory in Thomas Aquinas*, William Sweet (ed.), *The Bases of Ethical Theory*, Marquette University Press, Milwaukee 2001, p. 54.

As happens in our biological life, also in our intellectual life and in our conduct or ethical life, in facing reality, we always have to come back to our first principles, theoretical and practical, as if in a circular movement. We cannot abandon those first principles and go on without them. The ground of *ratio as discursus* (from *currere* – to run) is the apprehension of the first principles of theoretical reason (*intellectus principiorum*), as well as the ground of our own ethical choices is the apprehension of the first principles of natural law. The insight of the first principles of knowledge (*prima principia indemonstrabilia per se nota*) is paradigmatic, because even when we make mistakes in our reasoning and in our conduct, our first principles can grasp always and immediately the truth and the good. Therefore, although we may not understand the truth and make mistakes, we can always have a new start in our search for truth and moral good. It is noteworthy that Thomas calls the first natural principles (theoretical and practical) also *habitus (prima principia quorum est habitus, habitus principiorum)*, because we always can use them, since they are in potency in ourselves²³. Particularly in our relationships with other people, in friendship (*amor amicitiae*) and in love (in particular according to Aquinas in the contemplation – love of God) we can experience happiness, the top level of life. That is why we always remember some happy periods of our life. To sum up: recovering human nature means a fresh start in our lives and that is always possible thanks to the *natural* first principles and to some *natural* acts²⁴.

5) Nature as Freedom

Which is in this context the place and role of human freedom? First of all – in our experience – freedom is always presupposed. Speaking of freedom, we always presuppose it²⁵. As we have seen, the appeal of good as such is the very ground of freedom.

We have to stress that freedom is not only and first of all *freedom to act otherwise* (the first meaning of freedom from the phenomenological point of view), but *self-determination*²⁶. Also when we do not have to deliberate between two (or more) alternatives we are free²⁷. This is the case, for instance, of a mother who *naturally*

23 Cf. L. Tuninetti, “*Per se notum*”. *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1996.

24 Cf. Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de potentia Dei* III, 1 ad 6; *Ibid.* III, 8 ad 3.

25 Cf. J.L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, p. 34.

26 On the first meaning of freedom (freedom to act otherwise) cf. T. Pink, *Free Will. A Very Short Introduction*, OUP, Oxford 2004, in particular, p. 78, on the second meaning (freedom as self determination) cf. F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 138-147. On the topic of freedom very important is all chapter V, *L'organismo dialettico della libertà*.

27 Cf. D. Westberg, *Right Practical Reason: Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 165: «[...] deliberation, as a stage in practical reason, is not even a necessary part of human action. It is choice or decision that provides the essential link between intention and action. The rational structure of action (a means related to an end) is

and *freely* loves her children. Let us consider the different meanings of freedom and their grounds that connect them:

a) Freedom as *self determination* and *free will* (*libertas minor*). It requires reason as implicit openness to the infinity of being, desire for good in general and self-knowledge²⁸:

We have a willing for the good in general; but we do not choose the good in general, but only in particularized form, and it is the reason that performs the function of specification. *Liberum arbitrium* does not occur without the particularization, and because of the nature of being and mind there is an indeterminacy about every particular good specified by reasoning, which is the source of possible error, of evil, and also of freedom.²⁹

Freedom is grounded on necessity. We necessarily love the fullness of good. That's why we are often bored, when dealing with finite beings and we can choose among them.

b) Freedom as *fulfilment* (*libertas maior*) requires natural goods and natural inclinations towards those goods³⁰. Inclinations are the ground of the precepts of natural law³¹. Without inclinations we may have justification, but no motivation for acting.

seen and desired in intention, and approved and chosen in decision. A great many ordinary actions are intended, chosen and executed (and are fully voluntary) without deliberation»; H. Frankfurt, *The Importance of what we care about. Philosophical Essays*, CUP, Cambridge 1988, pp. 1-10; E. Stump, *Aquinas Account of Freedom: Intellect and Will*, «The Monist», 80 (1997), 4, pp. 576-597.

28 Cf. F. Botturi, *La generazione del bene. L'organismo dialettico della libertà*, p. 137: «L'apertura interale dell'appetizione umana, in quanto spiritualmente riflessiva, la rende capace di *autopossesso*, cioè priva di una motivazione "esteriore" che la pre-determini come movente autonomo. La trascendentalità interale e riflessiva dello "spirito" è dunque il *costitutivo formale della libertà*, quale principio di iniziativa assoluta». Against determinism Botturi stresses that freedom is possible, because there are different faculties in the human soul. Cf. also C. Vigna, *Libertà e responsabilità della verità. 12 tesi brevemente delucidate* in AA.VV., *Bene, male, libertà*, «Annuario di filosofia 1999», Mondadori, Milano 1999, p. 188-89.

29 D. Westberg, cit., p. 89: «We have a willing for the good in general; but we do not choose the good in general, but only in particularized form, and it is the reason that performs the function of specification. *Liberum arbitrium* does not occur without the particularization, and because of the nature of being and mind there is an indeterminacy about every particular good specified by reasoning, which is the source of possible error, of evil, and also of freedom».

30 See H. Frankfurt, *The Importance of what we care about. Philosophical Essays*, p. IX: «[...] necessity it is not only compatible with autonomy; it is in certain respect essential to it. There must be limits to our freedom if we are to have sufficient personal reality to exercise genuine autonomy at all. What has no boundaries has non shape. By the same token, a person can have no essential nature or identity as an agent unless he is bound with respect to that very feature of himself – namely, the will – whose shape most closely coincides with and reveals what he is».

31 According to Aquinas natural law requires harmony between practical reason and human basic inclinations (not every inclination, but inclinations towards perfect goods). Inclinations towards good are known (also implicitly), valued, interpreted by practical reason and, in

c) Freedom as fulfilment requires an aim in life (a hierarchy of goods and a *hypergood* or supreme good). Freedom grows up thanks to the hierarchization of desire. In fact, as moral beings, we cannot act without freedom or against freedom (here Kant agrees with Aquinas), nor act without freely searching for all fundamental human goods and for a supreme good. Otherwise freedom is an empty idea and nihilism is always possible³². Therefore we cannot easily give up the ideas of nature and of natural law. From this point of view the stress on freedom to act otherwise (as in libertarianism) is a kind of surrogate of infinity as the aim of desire. We cannot *only* choose, but ask *why* to choose. Therefore freedom requires moral responsibility.

d) Freedom requires recognition in order to grow up: that means another person/persons as the object of our desire as we have seen. That means physical natures with reason and free will. In fact human beings, as open to the infinity of being and free, are adequate to the infinity of our desire and to our freedom³³.

To sum up: human nature as the ground of freedom means that

- *Nature* is the *given* (being, life, reason particularly as intellect, the source of our desire for happiness). In particular: *nature* is our inclinations and, in the first place, *natural* openness towards infinity and desire for fulfilment.

- *Nature* is our need for intersubjectivity. The others have a *nature* as us. Without relationship with others and recognition freedom cannot grow.

Therefore human freedom is grounded on *human nature* conceived as unity of body and soul, desire for fulfilment and *natural* intersubjectivity.

6) Newness of being, Chance and Freedom

Contemporary Neo-Darwinian evolutionism requires chance. What is the meaning of chance in our lives? I believe that we are always by nature looking for something new. But why? Because we are naturally open to the whole of being, but we find out in our world only finite beings. Some of them (the others) are open to the whole of being, but still they too are finite and contingent beings. Only what appears *new*, really *new* (we might say in Aquinas' terms *cum novitate essendi*), as grounded in the newness of the act of being, can fulfil our natural desire for happiness and truth. Therefore also chance and luck are very important in our lives³⁴. But this kind of newness always requires nature and necessity as its ground.

particular they become moral norms (precepts) thanks to the same practical reason. See *Summa theologiae* I-II, 94, 2.

32 C. Taylor, *The Malaise of the Self*, Canadian Broadcasting Corporation, Toronto 1991.

33 But human beings, although intentionally infinite, are ontologically finite (they suffer, die etc.). Therefore there is place for religion.

34 Cf. *Summa contra gentiles* III, 74 *passim*: «[...] divine providence does not take away fortune and chance from things. For it is in the case of things that happen rarely that fortune and chance are said to be present. Now, if some things did not occur in rare instances, all things would happen by necessity. Indeed, things that are contingent in most cases differ from neces-

Thomas holds that we can know that there is chance, because we know – at least implicitly – that there is nature, order and necessity in ourselves and in the world in general³⁵. According to Aquinas, if it is true that we must speak of chance from the point of view of the secondary causes and of man – the autonomous role of the secondary causes is very much stressed by him – from God's point of view there is no chance at all³⁶.

It is absurd to oppose to each other, nature and chance and nature and history. This happens – maybe – because we often have a too static and essentialist concept of nature and of God. But, as noticed before, in Thomas there is a *dispositional* or *dynamic* concept of nature. It is important that in Aquinas' thought we can find a deep and often implicit sense of history and of the role of secondary causality in nature and in history, although he does not discuss this topic extensively in an explicit way. But the internal logic of his metaphysics of creation is deeply open to the newness (*novitas*) of historical events and therefore to chance. This is not strange for a philosopher who is also a great Christian theologian³⁷. This means that the

sary things only in this: they can fail to happen, in a few cases. But it would be contrary to the essential character of divine providence if all things occurred by necessity [...]. Moreover, it would be against the perfection of the universe if no corruptible thing existed, and no power could fail [...]. Besides, the large number and variety of causes stem from the order of divine providence and control. But, granted this variety of causes, one of them must at times run into another cause and be impeded, or assisted, by it in the production of its effect. Now, from the concurrence of two or more causes it is possible for some chance event to occur, and thus an unintended end comes about due to this causal concurrence [...]. Therefore, it is not contrary to divine providence that there are some fortuitous and chance events among thing [...] the natural intention of a cause cannot extend beyond its power, for that would be useless. So, the particular intention of a cause cannot extend to all things that can happen. Now, it is due to the fact that some things happen apart from the intention of their agents that there is a possibility of chance or fortuitous occurrence. Therefore, the order of divine providence requires that there be chance and fortune in reality».

35 Cf. J. Bowlin, *Contingency and Fortune in Aquinas*, CUP, Cambridge 1999, p. 130: «Indeed, despite contemporary assertions to the contrary, contingency cannot go all the way down. It couldn't. A creature that was not directed to some ends by natural necessity would not be a particular kind of thing with a particular sort of agency. Indeed, it would not be a creature. It would be chaos».

36 Cf. *Summa theologiae* I, 22, 4: «And thus it (God) has prepared for some things necessary causes, so that they happen of necessity; for others contingent causes, that they may happen by contingency, according to the nature of their proximate causes. Ad 3: «[...] the mode both of necessity and of contingency falls under the foresight of God, who provides universally for all being; not under the foresight of causes that provide only for some particular order of things».

37 See J. Bowlin, *Contingency and Fortune in Aquinas*, pp. 215-16: «He (Thomas) cannot revise his treatment of the virtues in the manner the Stoics suggest, effectively eliminating their exposure to luck, for this would not only ignore his confidence in unreconstructed Aristotelian virtue, it would also deny the reality and consequence of our fall from grace – that virtue and happiness are in fact exposed to misfortune in ways that can undo each. Nor can he simply rest content in his Aristotelian commitments and maintain that the virtues do well enough against fortune's challenges, for this would ignore the obvious – that virtue in Eden does far better. And of course it is this fact that give him grounds to find fault with what he has, to yearn for something more, and to tempt Stoic revisions of his largely Aristotelian treatment of the moral virtues.

events of history, of contemporary history, help us, more and more, to discover human nature and natural law also by way of negation in a dialectical way. Nature and history, nature and time are not against each other, but they are complementary living polarities. If this is true, we ought to look with open eyes at today's events and not only at those of the past, to get a deeper knowledge of human nature and natural law. Here human freedom and ethical responsibility play the main role.

7) The Nature of Human Being

Intellectual knowledge makes our quest (desire) infinite, able to make absolute its finite objects. Although the intersubjective dimension is already present at the animal level (see «mirror neurons»), desire is *human* only thanks to man's knowledge of the universals. Human nature as strict unity of mind and body and the goal of man cannot be separated from his desire and, particularly, from his desire for recognition, therefore from freedom and responsibility.

To sum up: it is still possible to speak of human nature and of its specificity if nature is conceived in a finalistic and dynamic sense consistent with evolution. Actually according to Aristotelian and Thomistic anthropology, form (*forma*) is also the goal (*fnis*) of the human being³⁸. We have to stress that this goal means openness to being as such, freedom and desire for recognition that requires freedom³⁹.

Entities emerge from evolution not identical with the elements they unite. More comes into existence through union of elements. Being is achieved and maintained union. Each element in the becoming process can be reducible to a passive principle, prime matter, and an active principle, substantial form. Human nature (as strict unity of mind and body) and the goal of man cannot be separated from his desire for recognition. Notwithstanding technological developments (in particular biotechnologies) and similarities between animals and human beings in terms of genetics and cell biology, the specificity of man is apparent in his language, his inclination to the wholeness of being, his freedom and his quest for others' recognition (other men and also a personal God).

In man, the apex of the evolution of nature (as we know it), particularly in his experience of intersubjectivity and freedom, which requires a strict unity of body

His actual response, if we can call it that, resides between these two alternatives, and since hope is the mean between confidence and despair we should not be surprised to find Aquinas's reply in his treatment of the theological virtues».

38 Cf. F. Chiareghin, *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il poligrafo, Padova 2004, in particular p. 179: «La forma come fine fa da attrattore nell'evoluzione. L'attrattore forma non determina in anticipo punto per punto il prodursi delle traiettorie, ma solo la tendenza del loro convergere verso il bacino di attrazione: il sistema evolve mantenendo i suoi gradi di libertà e tuttavia ha nell'attrattore la forma che ne regola lo sviluppo» (cf. G. Nicolis, I. Prigogine, *La complessità*). The book of Chiareghin, which concerns the topic of form in neurosciences, is very interesting.

39 On the topic of freedom as the goal of evolution see H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Northwestern University Press, Chicago 2000.

and mind (the specificity of Aristotelian and Thomistic anthropology), the main dimensions of reality are integrated at a higher level or sketched at a lower level.

Angelo Campodonico
University of Genoa
campodon@nous.unige.it

Angelo Campodonico. Nato a Rosario (Argentina) nel 1949 è professore ordinario di Filosofia morale, Antropologia filosofica e Filosofia dell'interculturalità nell'Università di Genova dove è Presidente del corso di laurea in filosofia e Coordinatore del Dottorato in Filosofia. Socio ordinario della Pontificia Accademia di San Tommaso, è membro del Comitato scientifico del Centro di Etica generale e applicata – Almo Collegio Borromeo, della collana di Filosofia morale e dell'Annuario di etica – Editrice Vita e Pensiero – Milano e della rivista on line “Philosophical News”. Ha tenuto conferenze e seminari, oltre che in molte Università italiane, nelle Università di Oxford, Notre Dame, Barcellona, Salamanca, Namur, Lugano, Buenos Aires e S. Fé. Le sue principali linee di ricerca riguardano la riflessione sull'uomo tra natura, intersoggettività e cultura, il tema della norma e della virtù in etica e le problematiche connesse all'interculturalità. Ha scritto su Aristotele, Agostino, Tommaso, Hobbes, il pensiero cristiano del Novecento e l'etica angloamericana contemporanea. Tra le sue recenti pubblicazioni *Chi è l'uomo? Un approccio integrale all'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007 e (con M. S. Vaccarezza) *Gli altri in noi. Filosofia dell'interculturalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Mario De Caro

Libertà e natura: la prospettiva di Ludwig Wittgenstein

Many philosophers have today a skeptic attitude toward the idea of free will, often because of arguments and evidence that come from neuroscience. Other philosophers claim however that no empirical evidence can shake our beliefs that we do enjoy free will and that, because of this, we are responsible for our choices and deeds. This article analyzes Wittgenstein's view on the issue that went from the view advocated in the Tractatus (according to which our freedom consists in the impossibility of predicting future actions) to his later view that we are involved in two different perspectives on human beings: the scientific perspective, which could in principle prove that we are causally determined and therefore unfree, and the perspective of common sense for which the faith in our freedom is unshakeable. At the end of the article the question of the tension between these two perspectives is raised.

La libertà è l'essenza stessa dell'umano. O almeno così ha sostenuto un'ampia parte della filosofia. Un'altra parte, minoritaria ma non poco agguerrita, ha invece difeso la tesi opposta ovvero che il libero arbitrio non esiste affatto. Secondo questo punto di vista, noi siamo automi che si cullano nell'illusione della libertà ma non siamo mai responsabili per le scelte e le azioni che compiamo. Questa concezione è chiaramente espressa, per esempio, da Lutero e Calvino, i quali, in un quadro teologico totalizzante, sostengono che l'idea stessa della libertà umana è assurda: Dio, infatti, ha determinato la storia dell'universo nei minimi particolari, senza lasciare spazio alcuno per decisioni e azioni libere compiute dagli esseri umani. D'altra parte, non necessariamente l'assunzione di una prospettiva laica e naturalistica è più consolante. Secondo Albert Einstein, per esempio, "tutto è determinato, dall'inizio alla fine, da forze sulle quali non abbiamo nessun controllo. Esseri umani, vegetali e polvere cosmica, tutti quanti danziamo al suono di una misteriosa melodia, intonata in lontananza da un flautista invisibile". Per Einstein, ovviamente, il flautista la cui melodia annichilisce la nostra libertà non è il Dio perfettissimo della tradizione giudaico-cristiana, ma l'inflessibile determinismo delle leggi di natura; ovvero il fatto che esse non lasciano spazio alcuno alla contingenza (inciso per i conoscitori delle cose scientifiche: a garantire il libero arbitrio non può però certo bastare l'indeterminismo che sembra emergere dalla meccanica quantistica; in quell'ambito, infatti, si manifesta soltanto la pura casualità; e la casualità, come notava David Hume, è l'opposto della libertà).

L'idea che le leggi di natura rendano impossibile la libertà è oggi estremamente diffusa, e molti la giustificano richiamandosi ai formidabili risultati ottenuti dalle neuroscienze. Un ottimo esempio in questo senso è offerto da una celebre serie di esperimenti condotti in California, alcuni anni fa, dal neurofisiologo Benjamin Libet. Il più famoso è quello in cui Libet chiedeva ai soggetti sperimentali di attendere un po' prima di flettere la falange di un dito, facendo però attenzione al momento esatto in cui la decisione di compiere quell'azione veniva presa. Ebbene, l'esperimento sembrava mostrare che, in realtà, la decisione conscia arrivava un terzo di secondo *dopo* che erano cominciati i processi neurofisiologici, ovviamente inconsci, che portavano alla flessione della falange.

Molti hanno interpretato l'esperimento di Libet, e altri analoghi, come prova dell'illusorietà del libero arbitrio ovvero dell'idea che in alcuni casi noi possiamo consapevolmente determinare ciò che facciamo. Libet medesimo ne dava un'interpretazione diversa ma non molto convincente, secondo cui dell'idea di libertà ci rimarrebbe almeno la possibilità di "vetare" corsi di azione iniziati a livello cerebrale. In realtà, però, molto ci sarebbe da dire su tale esperimento e sul corretto modo di interpretarlo (forse, per esempio, esso è rilevante per discutere dell'affidabilità delle esperienze coscienti, ma molto meno per la questione del libero arbitrio). C'è però un punto più importante. Secondo alcuni per respingere gli attacchi contro il libero arbitrio basati su esperimenti come quello di Libet, si potrebbe ricorrere a una strategia di carattere generale, contestando la possibilità stessa di utilizzare i risultati delle scienze naturali nell'affrontare questo tema.

Questo modo di trattare la questione del libero arbitrio ha come venerabile capostipite nientemeno che Immanuel Kant. Esso però è stato ripreso, in versione aggiornata, da uno dei massimi filosofi del Novecento, Ludwig Wittgenstein, in due brevi ma importanti scritti, *Causa ed effetto* e *Lezioni sulla libertà del volere*¹. Se la strategia wittgensteiniana funzionasse, l'idea della nostra libertà potrebbe trovare nuova legittimazione. Data la posta in gioco, vale dunque la pena verificare cosa possiamo trovare in questi scritti wittgensteiniani.

A un primo sguardo, questo volume, come gli altri di questo autore, suscita nel lettore due impressioni molto nette. La prima è quella di un enorme fascino intellettuale, generato dall'incalzante prosa epigrammatica e frammentaria, dal rincorrersi di esempi suggestivi, dall'alternarsi ininterrotto di frasi apodittiche e di dubbi irrisolti. La seconda impressione, che segue immediatamente la prima, è che in effetti in questi testi non si capisce nulla (il che, naturalmente, contribuisce ad aumentarne il fascino).

Come accennato, la tesi fondamentale di Wittgenstein ha un sapore kantiano. L'idea, in sostanza, è che il vocabolario delle scienze della natura e quello del libero arbitrio siano incorporati in due pratiche che hanno modalità e finalità del tutto differenti; ovvero che, per dirla nel tipico linguaggio wittgensteiniano, tali vocabolari

1 L. Wittgenstein, *Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen*, in *Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett, Cambridge 1993; trad. it. a cura di A. Voltolini, *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006.

servano a giocare “giochi linguistici” diversi. Così, le descrizioni scientifiche dei comportamenti umani, facendo essenziale riferimento alle leggi di natura, servono per spiegarli e predirli a partire dalle cause da cui derivano. Quando invece si spiegano le azioni attribuendo volontarietà, consapevolezza, intenzionalità agli agenti che le compiono (ovvero quando si riconosce il loro libero arbitrio), allora siamo nel campo della valutazione morale, che secondo Wittgenstein nulla ha a che fare con la causalità e con le leggi di natura.

Ma cosa succede quando una stessa azione può essere descritta, allo stesso tempo, nei due modi? Non capita, allora, che la modalità scientifica di spiegazione prenda il sopravvento sull'altra? Lo stesso Wittgenstein riconosce che abbiamo la tendenza a non riconoscere il libero arbitrio e la responsabilità morale a individui i cui comportamenti siano scientificamente prevedibili. Ma, se è così – e se è vera la tesi di Einstein e degli altri deterministi che tutte le nostre azioni possono essere in linea di principio previste – che fine fanno libertà e moralità? Sarebbe ben strano sostenere che la libertà si fonda sulla nostra ignoranza delle potenziali predizioni delle nostre azioni (sarebbe come dire che la Terra non si muoveva finché Copernico non ne ha scoperto il duplice moto di rotazione e di rivoluzione). Eppure questo è proprio quanto, sorprendentemente, Wittgenstein aveva in precedenza sostenuto nella sua opera più famosa, il *Tractatus Logico-Philosophicus*, dove si leggeva: “Il libero arbitrio consiste nell'impossibilità di conoscere ora azioni future”².

Nei due testi su causalità e libero arbitrio, scritti alla fine degli anni Trenta (quindi quasi venti anni dopo il *Tractatus*), Wittgenstein assume però una posizione più prudente e articolata. Da una parte, egli ribadisce che se scopriremo che tutte le nostre azioni sono interamente prevedibili, avremmo la tendenza psicologica a cambiare la nostra autopercezione e forse cesseremmo del tutto di applicare a noi stessi il concetto di libero arbitrio. Tuttavia, nota Wittgenstein, la possibilità di prevedere interamente le azioni umane – lungi peraltro dall'essere provata – non appare del tutto perspicua. Se qualcuno prevedesse interamente le azioni di Tizio e gli comunicasse tali predizioni, non è forse vero che Tizio potrebbe agire in modo da falsificare quelle predizioni?

Ma Wittgenstein aggiunge anche qualcosa di più profondo. Egli prende infatti in considerazione la possibilità che, se anche scopriremo che le nostre azioni sono prevedibili, forse la nostra libertà non verrebbe comunque compromessa³. Un tale convincimento potrebbe derivare, per esempio, dalla constatazione che le leggi di natura non vanno pensate come costrizioni, obblighi o vincoli sul nostro agire, ma solo come mere regolarità che *descrivono* ciò che accade nel mondo. In questa luce, la scoperta della prevedibilità del nostro agire sarebbe compatibile con la possibilità di continuare a giocare sulla duplice percezione di noi stessi, in funzione dei

2 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino 1968².

3 Nel 1962, forse indipendentemente, P.F. Strawson svilupperà questa idea nel famoso saggio *Freedom and Resentment*, “Proceedings of the British Academy”, 48, 1962, pp. 1-25; trad. it. *Libertà e risentimento*, in M. De. Caro (a cura di), *Logica della libertà*, Meltemi, Roma 2002, pp. 77-116.

diversi contesti di discorso. Nell'ambito della vita quotidiana – in cui è rilevante la valutazione morale delle azioni – potremmo continuare a ritenerci liberi e responsabili per quanto facciamo. Nei contesti scientifici (come per esempio in quello dell'esperimento di Libet sopra ricordato) potremmo invece guardare a noi stessi come ad automi privi di responsabilità morale. Il punto cruciale è, nota Wittgenstein, che a parte casi eccezionali i due scenari in realtà non interferiscono.

Riassumendo. Secondo Wittgenstein, forse noi siamo interamente determinati dalle forze di natura. E tuttavia non è illecito pensare che, anche in quel caso, noi potremmo sempre continuare a serbare uno spazio per la nostra libertà, legandolo ai contesti di discorso non scientifici.

Si deve però riconoscere che questa proposta di scioglimento dell'enigma del libero arbitrio ha un carattere compromissorio, non definitivo. E per questo, forse, può non apparire del tutto convincente. D'altra parte, fu proprio Wittgenstein a sostenere che la tipica struttura di un problema filosofico è del tipo “non mi ci raccapezzo”. Ecco: sulla questione del libero arbitrio sono migliaia di anni che non ci raccapezziamo. E, d'altra parte, se ci raccapezzassimo sempre, i filosofi cosa ci starebbero a fare?

Mario De Caro
 Roma Tre University
 decaro@uniroma3.it

Mario De Caro è Professore associato di Filosofia morale all'Università Roma Tre; dal 2000 insegna anche a Tufts University. È stato per due anni Visiting Scholar al MIT e Fulbright Fellow alla Harvard University. È vicepresidente della Società Italiana di Filosofia Analitica. È membro dei comitati scientifici di varie riviste internazionali. Oltre che in Italia, ha tenuto conferenze in Francia, Spagna, Germania, Svizzera, Stati Uniti.

Ha scritto *Dal punto di vista dell'interprete* (Carocci 1998), *Il libero arbitrio* (Laterza 2004), *Azione* (Il Mulino 2008) e curato varie antologie tra cui, con D. Macarthur, *Naturalism in Question* (Harvard University Press 2004/2008), *Normativity and Nature* (Columbia University Press 2009) e *Philosophy in an Age of Science*, antologia di saggi di Hilary Putnam (Harvard University Press, in corso di stampa).

Si interessa di etica, filosofia dell'azione, teorie del naturalismo e libero arbitrio.

Riccardo Manzotti

Libertà nella natura

The debate as to the nature of free will focused on two options: either free will runs afoul of the natural order (libertarianism) or it is somehow compatible with some kind of complex and articulated causal process (compatibilism). Both alternatives are not satisfying for a series of well known reasons. Yet, such a discussion is based on a mechanistic view of the natural world assuming that natural phenomena are reducible to local phenomena. In this paper, I will briefly summarize the recent approaches in philosophy of mind and in the neurosciences. Eventually I will introduce and criticize what could be dubbed the “problem of the instantaneous choice” – namely the idea that a free choice has to take place instantaneously. On the contrary, I will consider whether free will could be an intrinsic capacity endorsed by natural phenomena when unfolding themselves into further phenomena. To recap: free will inside the natural order, then, rather than free will versus the natural order.

1. La libertà tra filosofia della mente e neuroscienze

Nell’ambito della filosofia anglosassone e negli ultimi cinquant’anni, il problema della libertà ha assunto caratteristiche ricorrenti anche a seguito dell’accettazione di una cornice concettuale e ontologica di riferimento¹. Da un lato questo processo di chiarificazione concettuale, in gran parte dovuto all’influsso della filosofia analitica, ha permesso una maggiore precisione terminologica, dall’altro si è assistito a un certo irrigidimento delle posizioni che tendono a ripetere punti di vista non particolarmente innovativi.

È curioso notare come la psicologia non ha quasi nessun interesse attuale per la definizione di libero arbitrio in quanto, da un punto di vista psicologico, la determinazione delle azioni non è influenzata dalla particolare concezione relativa al libero arbitrio. In altri termini, da un punto di vista psicologico, i processi cognitivi rappresentano una concatenazione di fattori che determinano le azioni degli individui. Da questa prospettiva, il fatto che un’azione sia il frutto di una scelta libera è, tutto sommato, irrilevante, in quanto quello che interessa allo psicologo è

¹ R. Kane (a cura di), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, New York 2001; M. De Caro, *Libero arbitrio: una introduzione*, Laterza, Bari 2004.

l'insieme dei fattori determinanti piuttosto che la natura intrinseca dell'atto decisionale. Da Ivan Pavlov in poi, la psicologia ha studiato i fattori che condizionano le nostre decisioni e i suoi modelli sono essenzialmente a carattere funzionale: anche se prevedono fattori non predicibili sono assimilabili a variabili aleatorie o nascoste. La psicologia non è interessata al libero arbitrio.

Filosofia e neuroscienze hanno sempre mostrato un grande interesse per il libero arbitrio in quanto, a livelli diversi, puntano a comprendere la natura dell'atto mentale che sceglie fra opzioni diverse. In particolare, la filosofia della mente si è ripetutamente interrogata circa la natura dei processi mentali e quanto essi siano riducibili a processi fisici. È una discussione che si intreccia con il problema della natura della mente e della coscienza. In senso moderno, il problema della libertà si definisce con l'invenzione seicentesca, a cavallo tra scienza e filosofia, di un mondo fisico meccanicistico e governato da leggi naturali immutabili². In modo non dissimile le neuroscienze hanno progressivamente cercato di ridurre la distanza tra i processi mentali e i processi fisici finendo con il raggiungere i due problemi cruciali per la mente: l'esperienza fenomenica e la libertà. La pretesa delle neuroscienze di diventare la tanto attesa scienza della mente che soddisferà le promesse mancate dalla psicologia del ventesimo secolo spinge inevitabilmente verso la ricerca di una soluzione neurale al problema della libertà³. Inoltre le neuroscienze hanno la possibilità di indagare a fondo sui meccanismi fisici che portano a prendere una decisione. Per questo motivo si trovano in una posizione ideale per poter indagare sul rapporto tra necessità (o aleatorietà) fisica e determinazione volontaria.

2. Il dibattito filosofico

Sebbene non esistano definizioni univoche per la libertà e il libero arbitrio, il senso comune ritiene che una persona sia libera nella misura in cui *determina autonomamente* le proprie azioni in modo indipendente da cause *esterne*. È una posizione condivisibile che lascia aperti, tra gli altri, due problemi: la separazione fra interno ed esterno (e quindi i confini e la natura del soggetto) e il rapporto tra autonomia e determinazione. Si tratta di problemi cruciali non solo per la discussione intorno alla libertà, ma in generale per la conoscenza scientifica.

In termini molto generali, il problema si pone nei seguenti termini⁴. Se il soggetto è fatto di parti e se tali parti sono soggette a leggi locali, non vi sono motivi per supporre altri principi per spiegare il comportamento risultante. Non importa se tali leggi siano deterministiche o aleatorie, ma piuttosto se tali leggi siano locali. Infatti, la località implica la possibilità di ridurre la persona a un insieme di elementi che ne esauriscono completamente la potenzialità causale e decisionale.

2 T. Honderich, *How free are you?*, Oxford University Press, Oxford 2003.

3 R. Manzotti – P. Moderato (forthcoming), «Is Neuroscience the Forthcoming 'Mind-science'?» in *Behaviour and Philosophy*.

4 R. Manzotti – V. Tagliasco, «Libertà e coscienza: un approccio basato sul processo», in *Sistemi Intelligenti*, Il Mulino, Bologna 2006, XVIII, pp. 259-281.

Mi sia concesso un esempio tratto dalla fisica: il baricentro. Supponiamo di essere attratti da un pianeta composto da innumerevoli molecole disposte approssimativamente secondo una distribuzione sferica. Da un punto di vista computazionale, è *come se* noi fossimo attratti da un punto corrispondente al baricentro di tale distribuzione di materia e contenente una massa pari a quella di tutte le molecole. Siamo dunque attratti dal baricentro del pianeta? Esiste un'entità, che chiamiamo baricentro, e che mi attira verso di essa? Assolutamente no. L'attrazione fisica è esercitata dalle innumerevoli molecole, una per una, che complessivamente esercitano un influsso "*come se*", ma in realtà rimangono saldamente in carico del loro specifico potere causale. In realtà il baricentro non è altro che una comoda scorciatoia computazionale e non ha alcun potere causale, nonostante le apparenze.

Se tutti i rapporti causali sono locali – o riducibili a rapporti causali locali come nel caso del baricentro – non c'è alcuno spazio per un potere causale ulteriore. La persona, da un punto di vista causale, non esisterebbe se non come composizione – lineare o non lineare – di processi locali. Soltanto la nostra limitatezza epistemica ci impedirebbe di vedere l'influsso delle singole componenti e ci spingerebbe a ipotizzare una entità complessiva (simile al baricentro) che si farebbe carico del potere causale complessivo. Spinozianamente: se fossimo in grado di conoscere tutti gli elementi del nostro agire, ci renderemmo conto che la libertà non esiste.

Si tratta di una conclusione difficilmente evitabile in quanto, sul piano fisico, finora tutte le leggi scoperte sono di tipo locale. A questo proposito, in letteratura, si parla di causazione *bottom-up* (o *upward*) e causazione *top-down* (o *downward*). La causazione *bottom-up* è quella più comune e corrisponde a leggi causali locali. Le parti sono portatrici del potere causale e lo esauriscono completamente. Al contrario, la causazione *top-down* suppone che esista un qualche livello superiore in grado di esercitare un influsso causale. Il soggetto dovrebbe essere un caso di causazione *top-down*.

Il problema è che, al di fuori del dibattito filosofico, non esistono esempi convincenti di causazione *top-down*⁵ rendendo dubbio il ricorso a essa nel caso speciale della libertà.

Il filosofo più citato in proposito è Jaegwon Kim, che ha analizzato ripetutamente il rapporto tra livelli nel caso della mente⁶. La mente (senza implicare con

5 D. Campbell, «Downward Causation» in F.J. Ayala e T. Dobzhansky (a cura di), *Studies in the Philosophy of Biology*, University of California Press, Berkeley 1974, pp. 179-186; R.W. Sperry, «Macro- versus Micro-Determinism» in *Philosophy of Science*, 53, 1986, pp. 265-270; S.J.A. Kelso, *Dynamic Patterns: The Self-Organization of Brain and Behaviour*, MIT Press, Cambridge (Mass) 1995; J. Gibbons, «Externalism and Knowledge of Content» in *The Philosophical Review*, 105, 1996, pp. 287-310; P. Humphreys, «How Properties Emerge» in *Philosophy of Science*, 64, 1997, pp. 1-17; J. Kim, «Making Sense of Emergence» in *Philosophical Studies*, 95, 1999, pp. 3-36; R. Fivaz, «Why Consciousness? A Causal Account» in *System Research and Behavioral Science*, 17, 2000, pp. 561-577; E. Scerri, «Reduction and Emergence in Chemistry – Two Recent Approaches» in *Philosophy of Science*, 74, 2007, pp. 920-931.

6 J. Kim, «Supervenience, Determination, and Reduction» in *The Journal of Philosophy*, 82, 1985, pp. 616-618; J. Kim, «Mental Causation in a Physical World» in *Philosophical Issues*, 3, 1993, pp. 157-176; J. Kim, «Mental Causation: What? Me worry?» in *Philosophical Issues*,

questo termine nessuna ontologia dualista) può esercitare un influsso sulle sue parti? Quando “io” decido, può esistere un livello globale corrispondente a questo “io” che determina effetti sui processi cognitivi o fisici sottostanti? I ragionamenti di Kim suggeriscono la seguente contraddizione. Supponiamo di avere un sistema fisico e che tale sistema veda la comparsa di un potere causale globale (una proto-volontà). Tale comparsa non sarebbe la semplice composizione (lineare o no) dei poteri causali delle singole parti. Infatti, se lo fosse, per definizione sarebbe riducibile al potere causale delle sue parti – un fatto sottolineato, tra gli altri, da Galen Strawson⁷. Ma se potesse emergere un potere causale ulteriore (senza essere una conseguenza necessaria), potremmo ipotizzare due situazioni logicamente equivalenti. Nella prima non vi è alcun potere causale ulteriore. Nella seconda invece vi è il nuovo potere. Il sistema si potrebbe comportare in modo diverso nei due casi, anzi sarebbe lecito aspettarsi che lo faccia. Ma se lo facesse, nel secondo caso, avremmo un conflitto tra l’andamento causale previsto dall’interazione tra le parti e l’andamento causale risultante dal nuovo potere causale globale; un conflitto che ricorda da vicino il problema dell’interazione che determinò il rifiuto del dualismo cartesiano.

In sintesi, queste considerazioni hanno fatto sì che il dibattito sulla libertà finisse con il polarizzarsi intorno a due posizioni non conciliabili: compatibilismo e libertaranesimo. Secondo il compatibilismo, la libertà non andrebbe spiegata cercando di introdurre nuove proprietà causali, ma semplicemente rivedendo la nostra concezione della libertà in modo che sia compatibile con un mondo fisico retto da leggi causali⁸. Secondo il libertaranesimo, invece, tanto peggio per il mondo fisico: la nostra intuizione di poter esercitare un influsso causale originario è un dato di fatto irrinunciabile e, anche se finora non è stato possibile, si deve cercare un principio adeguato⁹.

3. I nuovi dati delle neuroscienze

Anche nelle neuroscienze si è assistito a un crescente interesse per il problema del libero arbitrio; molto di più che nella psicologia. Lo studio sempre più fine dei processi neurali connessi con i processi mentali ha incoraggiato molti a vedere

6, 1995, pp. 123-151; J. Kim, *Mind in a Physical World*, MIT Press, Cambridge (Mass) 1998; J. Kim, «Making Sense of Emergence» in *Philosophical Studies*, 95, 1999, pp. 3-36; J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton 2005.

7 G. Strawson, «Real intentionality» in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, 2004, pp. 287-313; G. Strawson, «Does physicalism entail panpsychism?» in *Journal of Consciousness Studies*, 13, 2004, pp. 3-31.

8 D.C. Dennett, *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, MIT Press, Cambridge (Mass) 1984; D.C. Dennett, *Freedom evolves*, Penguin Books, London 2003.

9 Q. Smith – N.L. Oaklander, *Time, Change and Freedom. Introduction to Metaphysics*, Routledge, New York 1995; R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1996; R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford University Press, New York 2005.

nell'analisi dell'attività neurale la via maestra per ridurre la mente a fenomeni fisici¹⁰. Tuttavia, molti hanno criticato sia la base empirica sia gli assunti epistemici di tale ottimismo¹¹. In ogni caso, a prescindere dagli esiti di questa discussione molto generale, è indubbio che una serie di risultati hanno gettato una nuova luce sulla meccanica dei processi neurali finì coinvolti nella scelta libera. In particolare vorremmo qui citare e discutere brevemente due casi molto noti: gli esperimenti di Benjamin Libet e il metodo predittivo di John-Dylan Haynes.

Il primo caso, estremamente noto, è rappresentato dagli esperimenti di Libet che hanno mostrato l'esistenza di correlati neurali delle nostre scelte precedentemente alla presa di coscienza delle stesse¹². Il protocollo sperimentale è il seguente: si misura l'attività corticale in alcune aree premotorie e si chiede al paziente di decidere "liberamente" quando azionare un comando (per esempio far avanzare una diapositiva).

L'esito sperimentale è che l'attività corticale premotoria precede di alcune centinaia di millisecondi la nostra consapevolezza della decisione. In altri termini, il nostro cervello avrebbe già preso una decisione prima dell'istante in cui noi siamo coscienti di averla presa. L'attività corticale premotoria è correlata con la decisione di azionare il comando e precede la consapevolezza di voler compiere l'azione. È così addirittura possibile eseguire l'azione precedentemente alla scelta della persona (e in questo caso, i soggetti sperimentali si sorprendono del fatto che il proiettore di diapositiva sembri anticipare la loro volontà).

Ancora una volta l'intreccio tra libertà e coscienza è molto stretto e non facile da sciogliere. Cerchiamo di sottolineare i punti di maggiore criticità sollevati da questo tipo di esperimenti.

10 P.M. Churchland, «Reduction, Qualia, and the Direct Inspection of Brain States» in *The Journal of Philosophy*, 82, 1985, pp. 8-28; P.S. Churchland, *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*, MIT Press, Cambridge (Mass) 1986; F. Crick, *The Astonishing Hypothesis: the Scientific Search for the Soul*, Touchstone, New York 1994; C. Jennings, «In Search of Consciousness» in *Nature Neuroscience*, 3, 2000, p. 1; C. Koch, *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*, Roberts & Company Publishers, Englewood (Col) 2004; G. Tononi – C. Koch, «The neural correlates of consciousness: an update» in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124, 2008, pp. 239-61.

11 S.F. Faux, «Cognitive Neuroscience from a Behavioral Perspective: A Critique of Chasing Ghosts with Geiger Counters» in *Behavior Analyst*, 25, 2002, pp. 161-173; M.R. Bennett – P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Malden (Mass) 2003; R. Manzotti – P. Moderato, «Il Ritorno del Fantasma nella Macchina» in *Sistemi Intelligenti*, XX, 2008, pp. 335-340; R. Manzotti – V. Tagliasco, *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Codice, Milano 2008; R. Manzotti – P. Moderato (forthcoming), «Is Neuroscience the Forthcoming 'Mindscience'?» in *Behaviour and Philosophy*.

12 B. Libet – C. A. Gleason, et al., «Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity. The unconscious initiation of a freely voluntary act» in *Brain*, 106, 1983, pp. 623-642; B. Libet, «Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action» in *Behavioral and Brain Sciences*, VIII, 1985, pp. 529-566; B. Libet – A. Freeman, et al., *The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will*, Imprint Academic, Thorverton 1999; B. Libet, *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 2004.

- La decisione libera è necessariamente una decisione presa coscientemente. Se viene meno l'esperienza cosciente della scelta, viene meno anche la sua libertà.
- È sperimentalmente difficile individuare il momento della decisione cosciente¹³. Non si può eseguire una misurazione diretta dato che si ignora il fondamento fisico dell'esperienza cosciente. Ci si deve basare su resoconti verbali o su correlazione tra stimoli (di solito la posizione di un disco rotante) e sensazioni soggettive.
- Il tipo di scelta che si prende in esame non è una vera scelta in senso psicologico (quale per esempio la decisione di sposarsi, comprare un'automobile, accettare un'offerta di lavoro), ma piuttosto una decisione arbitraria e improvvisa che potrebbe essere l'esito di attività più o meno aleatorie a livello corticale. Il soggetto non ha nessun motivo particolare per azionare il comando proposto dagli sperimentatori.
- Analizzando le fasi temporali tra l'attività corticale e la sensazione cosciente di scegliere sembrerebbe rimanga il tempo per interrompere il corso di azione. Il soggetto cosciente, quindi, avrebbe pur sempre il potere di veto su quanto l'attività corticale ha iniziato¹⁴.
- È opinabile l'ipotesi secondo cui la decisione cosciente sarebbe presa in un istante temporalmente puntuale (*modello istantaneo e puntuale della scelta*, sul quale ritornerò nell'ultima parte di questo articolo).

Le prime quattro considerazioni sono state ampiamente discusse e per questo motivo non le espanderò ulteriormente in questa sede. Mi limito a osservare che tendono a prevalere due conclusioni opposte: o la libertà è un'illusione o è solo un veto sulle azioni.

Da un punto di vista tecnico, gli esperimenti di Libet si basavano sulla misurazione dei potenziali evocati dell'attività corticale; una tecnologia già disponibile negli anni settanta. È una procedura che ha una elevata risoluzione temporale ma bassissima risoluzione spaziale. Grazie allo sviluppo di sistemi più sofisticati di visualizzazione dell'attività cerebrale, alcuni ricercatori hanno proposto delle versioni aggiornate dell'esperimento di Libet. In particolare sono stati molto significativi i risultati conseguiti da Haynes¹⁵. Il protocollo sperimentale usato da Haynes non è significativamente diverso da quello proposto trenta anni prima da Libet: i soggetti sono liberi di effettuare una azione e viene misurata la loro attività neurale. L'obiettivo è capire se esistono dei precursori neurali della decisione cosciente. Rispetto a Libet, si sono tenute sotto osservazione non solo le aree premotorie, ma soprattutto le aree prefrontali e parietali che, da un punto di vista cognitivo e

13 S. Pockett – A. Miller, «The rotating spot method of timing subjective events» in *Consciousness and Cognition*, 16, 2007, pp. 241-254.

14 D.C. Dennett, *Consciousness explained*, Little Brown and Co, Boston 1991; B. Libet – A. Freeman, et al., *The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will*, Imprint Academic, Thorverton 1999.

15 J-D. Haynes – K. Sakai, et al., «Reading hidden intentions in the human brain.» in *Current Biology*, 17, 2007, pp. 323-8; C.S. Soon – M. Brass, et al., «Unconscious determinants of free decisions in the human brain.» in *Nature neuroscience*, 11, 2008, pp. 543-5.

anatomico, sono precedenti a quelle premotorie. I risultati sono stati ancora più sorprendenti: in alcuni casi i precursori neurali della scelta cosciente precedono di dieci secondi il momento della scelta cosciente.

Ancora una volta, però, i problemi si nascondono sia nell'interpretazione sia negli assunti iniziali. Sostanzialmente si potrebbero ripetere tutte le considerazioni in precedenza esposte per gli esperimenti di Libet e le conclusioni non sarebbero dissimili finendo o per negare la possibilità della libertà o per relegare la scelta cosciente al solo ruolo di eventuale censore¹⁶.

4. Un diverso quadro di riferimento

Finora tutti i punti di vista presi in considerazioni dipendevano da un'ipotesi più o meno nascosta, ovvero che l'atto di volontà dovesse essere concepito in modo locale, puntuale, atomico secondo un modello implicito a gran parte della discussione in merito. Per esempio, molti autori che difendono la nozione di libero arbitrio sono concordi nel ritenere che una scelta libera corrisponda a un momento di *originazione* nel flusso causale di eventi, ovvero all'accadere di qualcosa che è in grado di originare qualcosa di causalmente nuovo¹⁷. Questa *originazione* deve avvenire in modo istantaneo, qualcosa di improvviso e immediato che sparisce al corso degli eventi. La sua subitanità sembrerebbe una condizione necessaria per evitare che i legami con i fatti precedenti esercitino un influsso in grado di minare l'autonomia della scelta. Sembra che la libertà debba essere una rottura con il passo e questa rottura, come un taglio netto, ha le caratteristiche della subitanità e della discontinuità che si associano all'idea dell'atomo temporale. Tuttavia questo modello non è né empiricamente fondato né fenomenologicamente soddisfacente.

Il modello istantaneo, molto diffuso ma empiricamente non dimostrato, prevede che, da un punto di vista temporale, tutta la realtà esista solo un istante alla volta. Non è un problema fisico da poco e qui è possibile accennarlo solo in modo molto sintetico. Da Isaac Newton in poi il *continuum* spazio-temporale è stato concepito in modo da poter concepire tutta la realtà come contenuta dentro un istante di dimensione tendente a zero¹⁸. L'interesse per il calcolo differenziale era spinto anche da questa necessità ontologica: ogni grandezza doveva poter essere espressa in un istante di spessore temporale tendente a zero.

Si intuisce facilmente che si tratta di un assunto estremamente astratto e molto lontano dalla nostra esperienza empirica quotidiana. È qualcosa di molto simile a un'ipotesi metafisica circa la cornice di riferimento dentro la quale interpretare i dati empirici. Quello che può sorprendere è che tale visione del tempo sia rapi-

16 M. Heisenberg, «Is Free Will an Illusion?» in *Nature*, 459, 2009, pp. 164-165.

17 R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1996; L.W. Ekstrom, «Free Will, Chance, and Mystery» in *Philosophical Studies*, 113, 2003, pp. 153-180.

18 I. Newton, *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass) 2004.

damente divenuta parte del senso comune. Anche i successivi sviluppi della fisica, come la relatività¹⁹, continuano a concepire il presente come un istante²⁰.

Tuttavia il modello istantaneo, anche se molto comodo, non corrisponde alla nostra esperienza personale. È pure vero che, quando si pensa a una decisione libera e cosciente si tende a localizzarla temporalmente in uno spazio temporale molto piccolo, idealmente istantaneo, temporalmente atomico. Di solito si pensa sempre a una decisione istantanea, come azionare o non azionare un meccanismo, schiacciare o non schiacciare un bottone, andare a destra o a sinistra. In molti casi, effettivamente, le nostre decisioni sono temporalmente molto rapide.

Pensiamo a un guidatore di automobile. Mentre sta tornando a casa, un bambino gli taglia la strada rincorrendo una palla. La reazione è immediata e quasi istantanea. Il guidatore preme sul freno e riesce a evitare una tragedia. Sicuramente è stata presa una decisione dal guidatore: fermarsi nel più breve lasso di tempo possibile. Ma si è trattato di una decisione libera? O piuttosto dell'effetto automatico di una serie di esperienze e insegnamenti precedenti? È piuttosto ragionevole supporre che, in quelle circostanze, non vi sia stato il tempo per nessuna scelta anche se, da un punto di vista cognitivo, è stata effettuata una valutazione e operata una decisione con conseguenze motorie molto decise.

Anche la situazione sperimentale descritta dagli esperimenti di Libet e poi di Haynes è piuttosto dubbia. Il soggetto non ha alcun motivo particolare per azionare il comando. La scelta è, per lui, tutto sommato, irrilevante. Non deve soppesare pro e contro. Non deve far maturare una deliberazione sofferta. È abbastanza naturale pensare che tale decisione possa avvenire in un istante. Ma si tratta di una decisione libera o semplicemente di un'azione arbitraria, determinata da fattori interni ed esterni che poco hanno a che fare con le intenzioni dell'individuo in questione?

Uno dei motivi che spingono, intuitivamente, a collocare la decisione libera in uno spazio temporale molto ristretto è il tentativo di evitare di rendere espliciti e visibili i passaggi intermedi che portano a scegliere in un certo modo.

Tuttavia se pensiamo alla fenomenologia di una decisione importante, come accettare un lavoro che ci porterà lontani dalla nostra sede abituale, ci rendiamo conto che il processo decisione è ben lontano dall'essere istantaneo. La decisione matura lentamente, a volte per giorni, attraverso passaggi non completamente razionali. Anche il soggetto è impegnato in questa decisione e il processo di decidere a volte ne modifica criteri e intenzioni. In quale punto temporale collocare la scelta? Esiste veramente un punto discontinuo che delinea la scelta o piuttosto vi è un lungo processo continuo e indivisibile che, complessivamente, corrisponde a ciò che chiamiamo libero arbitrio? Da un punto di vista fenomenico vale la pena considerare questa ultima possibilità.

19 A. Einstein, *Relativity*, Routledge, London 1916.

20 L.J. Lafleur, «Time as a Fourth Dimension» in *The Journal of Philosophy*, 37, 1940, pp. 169-178; T. Sider, *Four Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford Clarendon Press, Oxford 2001; P. Redondi, *Il tempo*, Einaudi, Torino 2008.

L'azione, quindi, sarebbe tanto più libera quanto più frutto dell'integrazione di molteplici fattori che corrispondono al soggetto e all'insieme di intenzioni e valori che lo muovono. Se la scelta non è un fatto puntuale, ma piuttosto un processo distribuito nel tempo²¹, gli esperimenti delle neuroscienze assumono un significato diverso. La coscienza non sarebbe più una scintilla alla fine di un lungo processo neurale. La coscienza corrisponderebbe al processo nella sua interezza. Il fatto che solo alla fine il processo si completi e quindi diventi parte della nostra esperienza cosciente non aggiunge o non toglie nulla.

Quali sono i confini temporali dei processi che corrispondono a una decisione? Non si tratta di una domanda facile. È tuttavia sufficiente porsi per capire quanto poco credibile sia il modello istantaneo e atomico della scelta. Ogni processo fisico richiede tempo per completarsi e i processi neurali richiedono tempi relativamente lunghi su scala atomica (da un minimo di qualche decina di millisecondi a un massimo non ben definito). L'idea di poter ridurre i processi neurali che portano a una scelta al solo istante in cui se ne ha consapevolezza è forse troppo semplicistica per rendere conto della complicata concatenazione di processi e cause che corrisponde all'agire dei soggetti.

Tuttavia il modello istantaneo della scelta è accattivante per due motivi indipendenti. Prima di tutto è coerente con la rappresentazione comune dell'atto di prendere una decisione. Secondariamente, è coerente con il modello istantaneo della realtà fisica. Entrambi i modelli non sono empiricamente del tutto giustificati.

Cominciamo dal primo caso. Ci sembra che dopo un periodo, più o meno lungo, di riflessione siamo sempre in grado, all'ultimo istante, di ribaltare l'esito dei nostri ragionamenti e di optare per qualcosa di diverso. Il che è vero, ma ovviamente non spiega perché all'ultimo minuto decidiamo di effettuare tale ribaltamento. Quale è la causa del nostro ripensamento all'ultimo minuto? Siamo noi o si tratta di un evento puramente casuale e indeterminato? Non è più ragionevole pensare che i semi del cambio repentino di idee fossero profondamente radicati dentro di noi e aspettassero un momento drammatico per manifestarsi? Il promesso sposo che, di fronte a parenti e all'officiante, decide di scappare dalla chiesa o dal municipio, non aveva forse coltivato un dubbio angoscioso, magari all'insaputa di tutti, fino al momento faticoso? È vero che la sua decisione si manifesta all'ultimo istante, ma le sue radici sono pur sempre lontane e profonde.

In fin dei conti, chi, andando a ritirare un premio alla lotteria, all'ultimo istante strapperebbe il biglietto vincente e tornerebbe a casa? Un comportamento del genere, a meno di essere l'espressione di una visione del mondo avversa ai beni materiali, sarebbe giudicato genuinamente lunatico e dovuto a qualche forma di patologia mentale. E il fatto che, in assenza di condizionamenti esterni, ognuno si senta libero di strappare il biglietto vincente non è un motivo sufficiente per farlo effettivamente. Nessuno lo strappa. La decisione non è presa mentre si cammina

21 R. Manzotti – V. Tagliasco, «Libertà e coscienza: un approccio basato sul processo» in *Sistemi Intelligenti*, XVIII, 2006, pp. 259-281.

verso l'ufficio vincite, piuttosto è il risultato di processi ed esperienze le cui radici temporali sono molto lontane e riguardano la persona nel suo complesso.

In conclusione, il dibattito sulla libertà è basato su alcuni assunti non dimostrati, quali quello del modello istantaneo della scelta, che potrebbero essere messi in discussione. Concependo il soggetto come una rete distribuita di processi, estesi nel tempo e nello spazio, sarebbe forse possibile rivedere la nozione di libertà senza doverla necessariamente contrapporre con la natura del mondo fisico. Anche la località delle leggi naturali dovrebbe essere sottoposta a un'attenta revisione critica. Procedendo in questa direzione si potrebbe scoprire che la libertà non è contro la natura, quanto piuttosto nella natura.

Riccardo Manzotti
IULM University of Milan
riccardo.manzotti@iulm.it

Riccardo Manzotti è ricercatore in psicologia presso la IULM di Milano dove si occupa di coscienza e psicologia dell'arte, laureato in filosofia e in ingegneria elettronica, dottore di ricerca in robotica. Da oltre dieci anni si occupa del problema della coscienza e della possibilità di realizzare modelli dell'esperienza fenomenica. Si è occupato di robotica e intelligenza artificiale prima di dedicarsi alla psicologia dell'esperienza soggettiva. Ha promosso convegni internazionali sulla coscienza naturale e artificiale e sulla psicologia dell'arte. Tra le sue pubblicazioni: *Coscienza e Realtà* (2001), *Psicologia della Percezione Artistica* (Milano 2006), *Artificial Consciousness* (Exeter 2007), *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto* (Milano, 2008).

Michele Marsonet

Metaphysics and Naturalism

In the 1950's Quine rejected the analytic/synthetic distinction insisting, instead, on language conceived of as a tool created by mankind for practical purposes, and this move allowed him to overcome the strictures of a purely analytic conception of language by resorting, instead, to the pragmatist tradition represented by thinkers like James, Peirce and Dewey and C.I. Lewis. In the subsequent phases of his philosophical development, however, his commitment to pragmatism became looser, maybe because Dewey and the other main figures of American classical pragmatism always stress the practical side of the scientific enterprise, thus not giving too much importance to the construction of artificial languages. What kind of metaphysics, if any, can a pragmatically oriented philosopher consistently endorse? All we have to do is to envision a more modest concept of metaphysics. A pragmatist metaphysics can indeed be construed, provided we recall that metaphysics – just like science – evolves with the passing of time. An author like Rescher follows this path. Nowhere he presents his own system as giving the “final” answer to all metaphysical, epistemic or ethical interrogatives. After all, if science is no longer held to give the ultimate answers, why should such a burden be put on the philosopher's shoulders?

The terms “holism” and “holistic”, which have become so fashionable today, correspond to the words “systematicity” and “systemic”. Speaking of holism the mind goes to Willard Van Orman Quine's approach contained in some famous statements of “Two Dogmas of Empiricism”, where he claimed that:

The totality of our so-called knowledge or beliefs (...) is a man-made fabric, which impinges on experience only along the edges. Or, to change the figure, total science is like a field of force whose boundary conditions are experience. A conflict with experience at the periphery occasions readjustments in the interior of the field. Truth values have to be redistributed over some of our statements. Reevaluation of some statements entails reevaluation of others, because of their logical interconnections – the logical laws being in turn simply certain further statements of the system, certain further elements of the field (...) But the total field is so underdetermined by its boundary conditions, experience, that there is much latitude of choice as to what statements to reevaluate in the light of any single contrary experience. No particular experience is linked with any

particular statements in the interior of the field, except indirectly through considerations of equilibrium affecting the field as a whole.¹

In the 1950's Quine rejected the theoretically aseptic analytic/synthetic distinction insisting, instead, on language conceived of as a *tool* created by mankind for practical purposes, and this move allowed him to overcome the strictures of a purely analytic conception of language by resorting, instead, to the pragmatist tradition represented by thinkers like William James, Charles S. Peirce and John Dewey and Clarence I. Lewis. In the subsequent phases of his philosophical development, however, his commitment to pragmatism became looser, maybe because Dewey and the other main figures of American classical pragmatism always stress the *practical* side of the scientific enterprise, thus not giving too much importance to the construction of artificial languages.

In other words, Quine had to choose, and his choice eventually favored a narrow vision of formal logic and logical analysis of language. No doubt things would have taken a different course had he pursued in the later years his early pragmatist inclinations. Quine deserves the great merit of having underlined the importance of pragmatism in a period which saw a large predominance of logical positivism, but it is correct as well to note that subsequently he somehow betrayed the refreshing insights of the "Two Dogmas"². Turning now our attention to Rescher's metaphysical positions, it is worth to mention that his philosophy is indeed holistic, although he does not use this term frequently. The following words clearly confirm our remarks:

In philosophy we cannot erect a viable structure one brick at a time, putting each element into place step by sequential step so that it is secure, irrespective of what comes later. Even as one cannot really produce a well-wrought story one sentence at a time without worrying about what is to come (...) so too, a tenable philosophy must be systematically dovetailed whole. For in the end, the range of our philosophical concern is a network where everything is interconnected with everything else. A philosopher who achieves his or her proximate, localized ends at the cost of off-loading difficulties onto other sectors of the wider domain is simply not doing an adequate job. To be acceptable, a philosophical problem-solution must form an integral part of a wider doctrine that makes sense overall (...) For better or for worse, viable philosophizing has to be a matter of systematization.³

The question to be addressed now is the following: What kind of metaphysics, if any, can a pragmatically oriented philosopher consistently endorse? The answer is not as difficult as it might seem at first sight. All we have to do is to envision a

1 W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in: *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2003, 2nd ed., pp. 42-43.

2 More details on Quine's "middle-of-the-road" position between pragmatism and logical positivism may be found in M. Marsonet, *Science, Reality, and Language*, State University of New York Press, Albany (NY) 1995, chapter 2.

3 N. Rescher, *A System of Pragmatic Idealism*, vol. 3, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1994, p. 35.

more modest (or, if you prefer, less pretentious), concept of metaphysics. A pragmatist metaphysics can indeed be construed, provided we recall that metaphysics – just like science – evolves with the passing of time. Contemporary metaphysicians are no longer supposed to detect the structure of reality by using mere thought and pure deductive reasoning: they must instead take into serious account both scientific results and the metaphysical views that today scientists constantly put forward⁴.

It may be noted, in this regard, that Richard Rorty has insisted that Dewey himself had his own, naturalistic, metaphysics⁵. Let us then ask ourselves: Is there any rational motive for feeling uneasy about that? And why is a pragmatist thinker supposed not to endorse a metaphysics? As a matter of fact, it would be easy to show, just by reading carefully his writings, that even Rorty has his own broad picture of the world, a sort of “conversationalist” view which is in turn indebted, to a certain extent, to Donald Davidson’s ideas. It is an *unconscious* metaphysics, as was the case with the logical empiricists, whose original (but hidden) “global” world-perspective was subsequently brought to light by some clever interpreters⁶.

Indeed, this situation is not totally new. If we consider the classical positivism of nineteenth century, it is easy to verify that *mechanism* was a sort of new metaphysics – stemming from natural science – which was enormously successful not only with practicing scientists, but also with many scientifically oriented philosophers. A mechanical physicalism offered to the positivists the opportunity to build up a unified synthesis of scientific knowledge taken as a whole, thus pursuing the project of explaining any natural fact by means of the mechanistic model. But this, of course, *was* metaphysics, since the positivists thought that they were able to reach the first principles of a reality conceived of in purely material and observable terms. Since, according to the positivists, reality is formed only by matter, science is able to get a complete knowledge of it, and so we had a metaphysics which was both *unconscious* and *monistic*. Logical positivism, in turn, was just an updated version of classical positivism. The positivists of our century no longer view philosophy as the elaboration of metaphysical world-visions but, rather, as a technical and linguistic activity meant to clarify the meaning of concepts; a pivotal role is played, in it, by formal logic. No doubt, however, even the metaphysical commitments of logical positivism (and of contemporary linguistic analysis at large) were quite strong, as it was shown when their philosophical success began to fade away.

The fact is that no skilled philosopher takes the world as it is (why bothering to do philosophy, in that case?), but always *interprets* it. And interpretation means to construct a world-view, which may be narrow or broad. Those who see a neat difference between the terms “metaphysics” and “world-view” are still tied to the

4 Many contemporary famous scientists like Stephen Hawking, Paul Davies and Steven Weinberg often address metaphysical issues in their works.

5 R. Rorty, “Dewey’s Metaphysics”, in R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 72-89.

6 See especially G. Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism*, Longmans, Green & Co., New York-London, 1954.

pretentious conception of metaphysics which made sense in the past centuries, when philosophers could think that they were entitled (or even compelled) to say the last word in practically every field of human knowledge. Today the situation is different, if only because the need exists to make the philosophical world-view compatible to a certain extent with the scientific one. We think that Dewey got things right when he observed:

The generic insight into existence which alone can define metaphysics in any empirically intelligible sense is itself an added fact of interaction, and is therefore subject to the same requirement of intelligence as any other natural occurrence: namely, inquiry into the bearings, leadings and consequences of what it discovers. The universe is no infinite self-representative series, if only because the addition within it of a representation makes it a different universe. By an indirect path we are brought to a consideration of the most far-reaching question of all criticism: the relationship between existence and value, or as the problem is often put, between the real and the ideal.⁷

This means to endorse a world-view which, unlike the classical metaphysical systems of the past, is a sort of “working hypothesis” open to revision just like scientific hypotheses are. Dewey was able to endorse such a position because, by following the path of the best pragmatist tradition, he took thought (and language) to be not an a priori factor that creates reality but, rather, an extremely sophisticated form of the *active* relationship between a living organism and the environment in which the organism lives, so that thought becomes a natural activity among many others. And, by adopting such a stance, he avoided both the strictures of classical idealism and of twentieth century analytic philosophy.

It is important here to stress that an author like Rescher follows just the same path, since the tradition to which he really belongs is the American pragmatist tradition of C.S. Peirce, W. James, J. Dewey and C.I. Lewis. Nowhere of his works does Rescher endorse a relativistic “take it or leave it” stance. His broad view of reality is, like Dewey’s, a working hypothesis which is supported by a cluster of tidily expressed arguments. Nowhere he presents his own system as giving the “final” answer to all metaphysical, epistemic or ethical interrogatives, also because this would be inconsistent with his views on scientific realism. After all, if science is no longer held to give the ultimate answers, why should such a burden be put on the philosopher’s shoulders?

Rescher is, thus, both a consistent pragmatist and a thinker who never hides his interest in classical metaphysical issues. He characterizes his own position as a “naturalistic idealism”⁸, and this definition deserves to be explained at length. Naturalism and idealism, in fact, usually look like incompatible positions. Let us start with a basic question: Is Rescher a naturalistic thinker? The answer is not

7 J. Dewey, *Experience and Nature*, Open Court, Chicago & La Salle (Ill.), 1994 (2nd ed., 9th pr.), pp. 335-336.

8 N. Rescher, *The Riddle of Existence*, University Press of America, Washington D.C., 1984, pp. 83-99.

bound to be a plain “yes” or a simple “no”. It is only conditionally affirmative, where “conditionally” means that he can be deemed to be a naturalistic philosopher from *some* viewpoints, but not from others. As regards the philosophy of mind, for example, naturalism implies that mental phenomena can be reduced to the neurophysiological processes located in the brain, and our author strongly opposes this perspective.

In elaborating his naturalistic idealism, Rescher resorts to his favorite image of the mind which is both placed in nature’s scheme of things and gives a fundamental creative contribution towards shaping the world-as-we-actually-see-it. Wondering how is natural science possible at all, and how is it that mathematics can be effectively used to characterize the *modus operandi* of nature, he purports to face the respectably old problem of the “intelligibility of nature”. Interestingly enough, however, he picks up a typically Kantian theme treating it in a non-Kantian fashion, claiming that “the present deliberations will not be addressed, *à la* Kant, to certain *a priori* principles that supposedly *underlie* physics. Rather, our concern is with the factual (*a posteriori*) principles that *constitute* physics – the laws of nature themselves. Moreover, the issue is not one of understanding these laws completely in the large or perfectly in detail, but of understanding them sufficiently to facilitate (reasonably) effective prediction and control with respect to (some sectors of) natural phenomena”⁹. It is worth noting that this strategy is frequently adopted by Rescher. The presence of Kantian themes is in fact widespread in both his early and mature writings, but the spirit of his solutions is somewhat distant from the one put forward by the philosopher of Königsberg.

First of all we must understand that, in dealing with the relations between the natural world and our conceptual apparatus, we need to have recourse to a two-sided story involving not just one, but two actors. This is because “the circumstance that X and Y stand in a condition of mutual affinity and consonance [...] is a two-sided affair in which both sides must be expected to have a part”¹⁰. An obvious question arises at this point: Is Rescher endorsing some kind of dualism, placing a wedge between nature on the one side and our mind on the other? The answer is bound to be negative because nowhere he suggests a non-natural origin of the mind. Along with all other human faculties, the intellectual capacities stem from the natural environment, and their presence can be explained in evolutionary terms. We also know, however, that biological evolution by no means is the only kind of evolution: a sociological-cultural type of evolutionary framework is called for if we want to get a complete picture of humankind’s history. Within the context of the relations between ourselves and the world, man’s side of the aforementioned bilateral story is not so difficult to understand. As Rescher has it:

After all, man is an integral part of nature – connected into its scheme of things as an intrinsic component thereof (...). The intellectual mechanisms we devise in coming to grips with the world – in transmuting sensory interaction with nature into intelligible

⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰ *Ibid.*, p. 87.

experience – have themselves the aspect of being nature’s contrivances in adjusting to its ways a creature it holds at its mercy. It is no more surprising that man’s mind grasps nature’s ways than it is surprising that man’s eye can accommodate nature’s rays or his stomach nature’s food. Evolutionary pressure can take credit for the lot.¹¹

So far we dealt with man’s contribution to the scheme, but what about nature itself? Our author has recourse to the case of mathematics, whose applicability to nature has often been seen as a sort of unexplainable mystery lying beyond our capacity of comprehension. This was the opinion of such prominent scientists as Eugene Wigner, Erwin Schrödinger and Albert Einstein, who thought that the intelligibility of the world is a miracle or an eternal mystery. This kind of reasoning, however, stands only if we do *not* take into account the holistic picture which is instead called for here, and descends from viewing man (and his mind) as *opposed to* nature.

Rescher thus points out that the two-sided story can be stated this way. On the one hand, we can take the applicability of mathematics to the description of nature to be due to the fact that we devise *our* mathematics to fit nature¹². On the other, however, it is clear that this fitting would not be possible if nature were not somewhat cooperative (“any more” – he adds – “than we could paint scenes accurately with three colors of paint were the physics and optics of color-mixing not suitably cooperative”¹³). Not only nature allows the evolution of intelligent beings: it must also provide them with environmental patterns that make coherent experience possible. In other words, the information we gather from those patterns has nothing “miraculous” or “mysterious” about it, but simply is the cross-product of a constant interaction between mind and nature. Given this fact, it should not be surprising to find out that mathematical representation is indeed possible and useful:

The development of *life* in the world and thereupon of *intelligence* in the world may or may not be inevitable; the existence of intelligent creatures in the world may or may not be surprising in itself and as such. But once they are there, and once we realize that they got there thanks to evolutionary processes – it can no longer be seen as surprising that their efforts at characterizing the world in mathematical terms should be substantially successful (...). A world in which creatures who possess a high level of intelligence can evolve by evolutionary means must be one whose law structure is sufficiently benign to admit of effective characterization through mathematical instrumentalities.¹⁴

Intelligence and intelligibility, in sum, must be taken to be mutually correlated if we want to make sense of the intelligibility of nature itself, leaving aside miracles and mysteries that admit no philosophical (and let alone scientific) explanation. Once this is granted, the question of *why* have intelligent creatures evolved in the

11 *Ibid.*, p. 89.

12 Note how distant Rescher is from any Platonistic conception of mathematics.

13 N. Rescher, *The Riddle of Existence*, cit., p. 90.

14 *Ibid.*, pp. 91-92.

natural framework remains unaddressed. Rescher does not favor the classical teleological answer, according to which there is *in* nature a fundamental tendency to produce beings endowed with growing complexity. In Leibniz's philosophy this amounts to saying that nature brings forth beings capable of mirroring the world from an intellectual viewpoint, while Hegel and his followers saw in nature a built-in impetus to "realize itself in thought". A similar perspective, although expressed in essentially theological terms, was revisited in the past century by Teilhard de Chardin, *Mutatis mutandis*, even some professional scientists of our day, like Paul Davies, seem to endorse a similar position. The answer is that:

The true explanation – the evolutionary response – is much more prosaic, sober, and unromantic. It begins by noting that there are various different ways of coming to terms with nature (...) the routes of multiplicity, toughness, flexibility, isolation, etc. But one prospect is afforded by the route of *intelligence* - of adapting by the use of brain rather than brawn, of cleverness rather than force (...) in a competitive Darwinian world the creature that best understands how things work in its environment has the evolutionary edge (...). Once life evolves and proceeds to search out various routes to survival under the auspices of a fecund mother nature, it is only natural that intelligence should evolve (...). Intelligence evolves not because nature favors intelligence but because intelligence favors the survival of its possessors within nature.¹⁵

In developing his theses about the intelligibility of nature, Rescher also sketches an interesting philosophy of mathematics. Needless to say it is a pragmatist-flavored philosophy of mathematics which, as such, stands in opposition not only to the classical approaches thriving in the past century like Bertrand Russell's Platonism and David Hilbert's formalism, but even to the post-empiricist trend made popular nowadays by the works of Imre Lakatos, who equated mathematics to the empirical sciences like physics or chemistry. We cannot develop this theme in the present context, but the idea that our mathematics is a theory of hypothetical possibilities, which are in turn conceived by us within an evolutionary scheme, deserves serious attention. Be it as it may, the fact remains that on the basis of the metaphysical views described above, Rescher looks like a convinced naturalist, prompting someone to ask: If so, where is his self-proclaimed idealism located? This important question, however, cannot be addressed in the present context.

Michele Marsonet
University of Genoa
marsonet@unige.it

¹⁵ *Ibid.*, p. 96.

Michele Marsonet ha conseguito i suoi studi presso l'Università di Genova (Italia) e Pittsburgh (U.S.A.). È professore Ordinario di Propedeutica filosofica e di Filosofia Teoretica nel Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova, dove attualmente insegna Filosofia della scienza e Metodologia delle Scienze umane. È inoltre Prorettore alle Relazioni Internazionali e Direttore del Dipartimento di Filosofia, Università di Genova. È stato Visiting Fellow nel Center for Philosophy of Science dell'Università di Pittsburgh e Visiting Professor in molte università nel mondo. Ha scritto molti libri in italiano e in inglese, tra cui: *Science, Reality, and Language* (State University of New York Press 1995), *The Primacy of Practical Reason* (University Press of America 1996), *The Problem of Realism* (ed., Ashgate 2002), *Idealism and Praxis* (Ontos Verlag 2008).

Recensioni

Convegni

Justification Revisited

Università di Ginevra – 25-27 marzo 2010

La filosofia analitica ha tradizionalmente affrontato il problema epistemologico ricorrendo all'analisi tripartita della conoscenza, intendendo quest'ultima nel suo aspetto preposizionale. Un soggetto "S" può dire di conoscere una qualsiasi proposizione "p" se e solo se "p" è vera, "S" crede che "p" e "S è giustificato a credere che p". Tra queste tre condizioni, l'ultima è quella più problematica: la giustificazione epistemica è davvero una condizione necessaria e/o sufficiente perché si dia conoscenza? E soprattutto come intendere questa giustificazione? Che cosa è, esattamente? I filosofi analitici della conoscenza hanno a lungo discusso queste questioni finché Edmund Gettier, a metà degli anni '60 con una serie di puntuali contro-esempi ha mostrato l'insufficienza della nozione classica di giustificazione. Da allora gli epistemologi sono impegnati nel trovare una soluzione al problema di Gettier, tentando ora di confutare i suoi contro-esempi ora di modificare la nozione di giustificazione perché sia indenne da essi ora sostituendo tale nozione con qualcos'altro o addirittura ripensando la definizione tripartita di conoscenza.

Dato questo proliferare di teorie, oggi è importante stabilire con esattezza lo *status quaestionis* dell'argomento in oggetto. Quest'onere se lo è recentemente accollato un gruppo di studiosi dell'Università di Ginevra che ha organizzato su questo tema un convegno di tre giorni in cui sono intervenuti cinque studiosi di fama internazionale e ventitré ricercatori più giovani, provenienti prevalentemente da Europa e Stati Uniti. Non è possibile rendere, in questa sede, conto degli spunti offerti da tutti gli intervenuti. Mi limiterò a presentare i temi delle cinque relazioni delle *plenary sessions* e a indicare le principali linee di ricerca che sono state delineate. Jessica Brown, della University of St. Andrews, ha posto il problema metodologico circa i limiti dell'uso degli esperimenti mentali: il loro valore probante sarebbe limitato agli stati psicologici delle credenze. Se è così, allora il rapporto tra giustificazione e prova (*evidence*) va impostato su basi che esulano dalla concezione tripartita di conoscenza. Richard Fumerton, della University of Iowa, ha affrontato il contrasto tra internalisti ed esternalisti chiedendosi come, rispettivamente, connettono la nozione epistemologica di giustificazione a quella ontologica di verità. Più generalmente, quale differenza si pone tra una credenza giustificata e una credenza vera? Una domanda simile è stata oggetto di indagine anche da parte di Adam Leite, Indiana University. La domanda centrale del suo intervento è stata: *una proposizione falsa può essere dotata di giustificazione?* La complessa risposta comporta la formulazione dell'ipotesi di un *nuovo genio maligno* con cui sono state

costruite le versioni contemporanee di scetticismo, tutte particolarmente sofisticate. Circoscritta a un autore e a un problema specifico è stata invece la relazione di Matthias Steup, Purdue University che ha proposto una valutazione critica del volontarismo doxastico di Alston; in altri termini: quanto le nostre pratiche conoscitive sono volontarie? Quale il ruolo della volontà nella conoscenza? Quale controllo abbiamo, se l'abbiamo, sulle nostre facoltà conoscitive? Jonathan Sutton, della Auburn University, si è concentrato infine su un tipo particolare di credenza, quella religiosa. Quale il valore epistemico delle conoscenze a cui si arriva attraverso la fede? Quale il valore delle testimonianze riportate nelle Sacre Scritture? Questi interrogativi sono fondamentali, perché, come è stato mostrato, il modello di analisi proposto circa il rapporto tra fede/fiducia e testimonianza è fruibile anche in altri ambiti epistemologici.

Gli interventi nelle sessioni parallele hanno arricchito e, talvolta, complicato questa panoramica, delineando una serie di prospettive di ricerca che riassumerei in un decalogo:

- esigenza di continuare il confronto con Gettier, cercando di rispondere alle sue esigenze con nuovi strumenti logici;
- esigenza di cercare delle argomentazioni per affrontare le vecchie e le nuove forme di scetticismo;
- necessità di valutare la posizione di Moore e, nello specifico, il ruolo del senso comune;
- tentare nuove strade e ripensare radicalmente la nozione di giustificazione;
- riflettere sull'interazione tra credenze e pratiche, cioè sulla connessione tra sfera epistemologica e comportamento;
- importanza di mutuare alcune intuizioni dalla storia della filosofia, promuovendo un approccio diacronico all'epistemologia: quale l'apporto specifico della modernità? In che misura Platone e Aristotele posso contribuire al dibattito contemporaneo?
- prendere posizione circa la possibilità o meno di naturalizzare la nozione di giustificazione;
- approfondire il tipo di controllo che il soggetto epistemico ha (o dovrebbe avere) sulle proprie credenze, ovvero la sua responsabilità epistemica;
- concentrarsi sulle sollecitazioni di Wright e sulla riflessione epistemologica di Alston e Plantinga;
- prestare attenzione sul ruolo che la giustificazione ha in tipi di conoscenze non proposizionali.

Come è facile notare tale elenco è piuttosto eterogeneo e, addirittura, presenta aspetti contrastanti tra loro. Ciò testimonia fedelmente lo *status quaestionis* circa la nozione di giustificazione. Essa esprime delle istanze irrinunciabili, ma d'altra parte il modo di studiarla è piuttosto datato e non sempre tiene conto degli sviluppi epistemologici avutisi nell'ultimo ventennio, grazie alle scienze cognitive, all'antropologia filosofica e agli studi storici che hanno consentito di contestualizzarla entro un preciso paradigma: quello della modernità cartesiana e dei suoi epigoni razionalistici ed empiristici. Gli obiettivi del convegno erano, per così dire, più descrittivi che normativi, il che ha implicato che in conclusione si dessero più domande

(utilmente riformulate) che risposte (lasciate allo sviluppo delle ricerche in corso). In attesa di poter leggere molte delle relazioni che verranno pubblicate in un prossimo numero di *Dialectica*, è comunque possibile tirare almeno tre conclusioni, già assumibili in via definitiva. La prima è che l'epistemologia è una disciplina viva, interessante, importante, meritevole di essere ancora studiata, nonostante i necrologi di Rorty. Ciò che è morto è forse un modo di fare epistemologia, ma certo non l'epistemologia *tout court*. Ripensare alla radice la definizione tripartita di conoscenza non implica sopprimere la disciplina che se ne è occupata, ma proseguire nell'indagine. La seconda conclusione riguarda il ruolo della giustificazione in una teoria della conoscenza. Il suo posto non è più centrale, né prevalente, bensì tale nozione deve essere studiata attraverso un metodo olistico che tenga conto delle sue connessioni e delle sue implicazioni con altre nozioni epistemologiche, tra le quali evidenzialismo, deontologismo, fondazionalismo, internalismo, esternalismo, verità, a-priori, a-posteriori, soggettività-oggettività. Infine si è notato uno slittamento complessivo nell'affrontare la questione della giustificazione: alla ricerca di condizioni necessarie e sufficienti perché si dia conoscenza, si preferisce un approccio terapeutico e un'attenzione alle pratiche conoscitive concrete, quotidiane. Ciò ha comportato un cambio metodologico: il ricorso a esperimenti mentali e a formalizzazioni logiche è diminuito a vantaggio di contro-esempi tratti dal senso comune.

Ancora una volta gli stimoli agli studiosi di epistemologia offerti dal gruppo diretto da Pascal Engel sono fondamentali e imprescindibili. L'occasione di confronto avutasi nel convegno ginevrino ha arricchito senz'altro i partecipanti, nonostante un paio di rilevanti assenze: il nome di Wittgenstein e l'attenzione nei confronti dell'epistemologia delle virtù. Non tanto due lacune, quanto due ulteriori spunti a cui prestare attenzione.

Marco Damonte
University of Genoa
marco.damonte@unige.it

Desiderio, Natura, Legge

Università di Genova – aprile-maggio 2010

Anche quest'anno la *Sezione di Storia delle Idee* del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova ha organizzato un seminario mirato alla formazione dei dottorandi, con l'obiettivo di approfondire un tema attuale e dibattuto della filosofia contemporanea. Dopo due cicli dedicati al tema della *paideia* (a.a. 2008/2009), in continuità con questo, è stato affrontato un tema più specifico. A partire dalla sollecitazione secondo cui la formazione umana non può prescindere dalla natura dell'uomo e per questo ha quantomeno una componente normativa e una volitivo-emotiva, la riflessione si è concentrata sul rapporto tra *desiderio, natura, legge* da cui il titolo del seminario, organizzato in cinque date con la partecipazione di sette relatori. La precisazione del tema ha comportato due incontri previ, interni al gruppo genovese. Nel primo, il prof. Campodonico ha preso spunto dalla celebre affermazione contenuta nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* secondo cui *la scelta è desiderio che ragiona e ragione che desidera*, mostrando l'importanza di distinguere la razionalità dal desiderio, ma al contempo di sottolinearne la profonda e necessaria sinergia di matrice circolare. In particolare nella coscienza morale la dinamicità tra ragione e desiderio mostra una teleologicità e un'apertura all'infinito di cui oggi l'antropologia filosofica ispirata alle neuroscienze o pregiudizialmente ostile a ogni esito teista, fatica a farsi carico. Anche la cultura presenta dei modelli di soddisfacimento di desideri frammentari, tacendo le aspirazioni più profonde degli esseri umani. Un secondo incontro, tenuto dal prof. Mauro, ha chiarito lo *status quaestionis* del problema partendo da un'analisi concettuale ed anche etimologica dei termini razionalità e desiderio in alcuni momenti chiave della storia della filosofia. Sono emerse problematiche su cui riflettere, quali il nesso tra desiderio e istinto, la distinzione tra razionalità e ragionevolezza, il ruolo dell'autocoscienza, la funzione della volontà. A conclusione del suo intervento il prof. Mauro ha citato *Introduzione alla filosofia* di E. Stein, dove si afferma: *non tutto il nostro agire è un'azione volontaria, nella maggior parte dei casi nasce da un semplice impulso che non è una libera autodeterminazione dell'io. Esistono, però, anche tensioni a cui l'anima non partecipa attivamente, ad esempio tutti gli impulsi abituali e tutti i suoi impulsi realizzati attraverso sollecitazioni degli altri*. Accanto a questi atti si situa l'atto volontario "voluto", esso si radica nell'io stesso, allorché questo *si adopera per la realizzazione di un valore*.

Puntando sulla rilevanza di questi temi, sulla loro attualità e sulla necessità di riflettere indirettamente *a partire* da essi, piuttosto che riflettere direttamente *su* di

essi, si è deciso di organizzare un seminario pubblico in cui diversi studiosi potessero presentare i loro specifici lavori, affrontandoli con il particolare taglio oggetto del seminario stesso definito attraverso la triade dei termini *desiderio, volontà legge*. Il primo appuntamento ha visto ancora un intervento del prof. Campodonico dal titolo *La valutazione del desiderio. La legge naturale in Tommaso d'Aquino*. A partire dall'antropologia profondamente unitaria di Tommaso, Campodonico ha mostrato che il genitivo presente nel titolo è al contempo soggettivo e oggettivo: il desiderio valuta la ragione pratica e al contempo è valutato da essa. Al desiderio umano per eccellenza, cioè quello della felicità e del bene, si collegano i precetti formali, generali e comprensivi della sinderesi, a partire dalla necessità di fare il bene ed evitare il male. In questo senso la normatività della legge è finalistica e volta al compimento dell'umano, da cui il tema delle virtù considerate eccellenze del carattere e non meri fattori motivanti l'agire buono come nella concezione moderna. La radicalità del desiderio evita a Tommaso di doversi impegnare a risolvere il passaggio dall'essere al dover essere, proprio perché il desiderio contiene originariamente entrambe queste dimensioni. Nel secondo incontro i neo-dottori di ricerca Francesca Cattaneo e Marco Damonte, rispettivamente dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e dell'Università di Genova hanno affrontato il tema a partire da alcune sollecitazioni della filosofia contemporanea. La prima aveva come contesto il narrativismo contemporaneo, come già emerge dal titolo della sua relazione *Desiderio, natura e legge come termini di un'etica narrativa*. Damonte invece è partito dal mondo analitico e, in particolare, da alcune questioni epistemologiche proponendo la relazione *Dalla giustificazione, alla garanzia, verso le virtù epistemologiche*. Il terzo appuntamento, sempre con l'obiettivo di far emergere il tema oggetto del seminario nei diversi periodi storici, ha visto gli interventi di due giovani studiosi dell'Università di Genova, la dottoranda Maria Silvia Vaccarezza e il dottore di ricerca Matteo Zoppi. La prima ha affrontato un tratto presente nella filosofia greca, parlando di *Aspetti del sillogismo pratico in Aristotele*; il secondo si è soffermato sul periodo medievale, contribuendo al dibattito con una riflessione su *Verità, legge e natura nella scuola del Bec*. Gli ultimi due appuntamenti hanno privilegiato un approccio più teoretico. Il prof. O'Callaghan, della Notre Dame University, ha evidenziato il contributo che il rapporto tra desiderio natura e legge può offrire alla filosofia politica. Nella migliore tradizione statunitense il titolo della sua relazione è stato tanto accattivante, quanto non immediatamente comprensibile, *Neither Robber Barons nor Philosopher King*, se non fosse per il sottotitolo *Political Prudence in the Just Polity*. O'Callaghan ha preso le mosse dall'inizio della *Repubblica* dove Socrate si interroga e interroga Trasimaco sulla possibilità di incarnare la giustizia da parte di una comunità costituita dal comune perseguire un fine ingiusto. Attraverso gli sviluppi che tale questione ha visto nella speculazione di Aristotele, Agostino, Tommaso e Nietzsche, emerge la necessità di distinguere tra prudenza e abilità (o astuzia) nel perseguire un fine. In particolare i malvagi mostrano abilità, ma non prudenza nel raggiungere un obiettivo stabilito. Nelle democrazie moderne rischieremmo l'idolatria se cercassimo governanti dotati di prudenza perfetta, ma al contempo vanno evitati, oltre che tali *re-filosofi*, anche i *baroni-ladroni*. Per non essere disincantati rispetto alle questioni impor-

tanti della politica, e alienati dalla partecipazione ad essa, dovremmo imparare la prudenza dell'imperfezione in noi stessi e nei nostri leaders. Concludendo *la nostra speranza di giustizia sta nell'imperfezione*. L'ultimo intervento, curato da Riccardo Fanciullacci dell'Università Ca' Foscari, ha avuto per oggetto *Una normatività senza regole a partire da Wittgenstein* e si è significativamente avvalso del metodo diaporematico mutuato dal filosofo austriaco. In questa prospettiva la normatività non si esaurisce nelle regole e mantiene un qualche rapporto con l'idea del bene rendendo così possibile parlare di una *normatività della misura singolare*.

Nonostante l'apparente eterogeneità degli interventi, nel corso del seminario sono emersi diversi nuclei tematici ricorrenti, *in primis* la necessità di un'adeguata antropologia filosofica quale condizione indispensabile per affrontare i nessi tra desiderio, natura e legge. Lo studio dell'interazione tra questi tre termini, più che l'approfondimento di ciascuno di essi in maniera separata, ha fatto emergere l'urgenza di chiarirli l'uno alla luce degli altri. Solo tenendo conto della loro dinamicità si possono superare dicotomie tanto radicate quanto astratte e inadeguate ad affrontare le questioni sollevate nel mondo contemporaneo se non le vere e proprie sfide del post-moderno. La legge non è un qualcosa di dedotto dalla natura umana, ma l'esigenza stessa del desiderio che cerca il suo compimento. Il desiderio, a sua volta, è tale quando ha una norma e un valore a cui rispondere, senza i quali si riduce a un bisogno, il cui appagamento è fonte o di scoramento o di soddisfacimento utilitaristico. La natura desiderante dell'uomo implica invece una normatività capace di supportare la tensionalità del desiderio stesso. Queste considerazioni hanno suggerito di parlare di un'antropologia filosofica nei termini non più di un'*ontologia dell'umano*, bensì di un'*estetica dell'esistenza*, mutuando quest'ultima espressione da Foucault. Al di là della questione terminologica è importante notare come i diversi partecipanti si siano impegnati in un confronto con i filosofi contemporanei e abbiano lasciato emergere i risvolti dello specifico tema trattato in diversi ambiti, quali l'etica, la politica, l'ontologia, l'epistemologia, la filosofia della mente. Il seminario genovese ha riscosso una buona partecipazione e ha contribuito al dibattito interno al Dipartimento, favorendo, attraverso la partecipazione di relatori esterni, un serio dialogo anche con altri gruppi di ricerca.

Marco Damonte
University of Genoa
marco.damonte@unige.it

XI Congresso Kantiano Internazionale

Pisa – 22-26 maggio 2010

Il 22 maggio ha decretato l'apertura dei lavori del XI Congresso Kantiano Internazionale, che si è svolto presso il Palazzo dei Congressi a Pisa. Il Congresso è l'ennesima dimostrazione che Immanuel Kant resta una figura sempre attuale e il suo pensiero si apre continuamente a nuove prospettive di interpretazione e di senso, riattualizzandosi costantemente con il passare degli anni. Tema generale del Congresso, suddiviso poi in sedute plenarie e sezioni tematiche, è *Kant e la filosofia in senso cosmopolitico*. Evidente è il riferimento alla prospettiva politica del pensare kantiano, che, in senso lato, coinvolge il ruolo della filosofia nel suo rapporto con gli interessi più profondi dell'uomo e del suo relazionarsi interpersonale.

Nucleo centrale del Congresso è il concetto di "cosmopolitico" (*Weltbegriff, conceptus cosmicus*) ricollegato alla filosofia. Secondo Kant la filosofia in senso cosmopolitico concerne quello che necessariamente riguarda ognuno: in questo senso, la filosofia è la scienza della relazione di ogni cognizione dei fini essenziali della ragione umana. Questo senso cosmopolitico permette l'opportunità di riflettere sul significato e la funzione della filosofia nella sua relazione ad ogni forma di conoscenza e ogni aspetto della vita umana.

Le sessioni programmate hanno previsto le seguenti tematiche:

1. Kant e la tradizione filosofica
2. teoria della conoscenza e logica
3. scienza, matematica e filosofia della natura
4. ontologia e metafisica
5. etica
6. diritto e giustizia
7. politica e storia
8. antropologia e psicologia
9. religione e teologia
10. estetica
11. il concetto kantiano di filosofia
12. l'eredità kantiana
13. Kant e la tradizione leibniziana
14. Kant e Schopenhauer (in collaborazione con la Schopenhauer-Gesellschaft)

Queste sezioni hanno ospitato all'incirca quattrocento contributi di autori internazionali, pertanto una relazione complessivamente esaustiva dell'evento risulta assai ardua. Cercherò di riportare un'immagine il più fedele e completa possibile, limitando la mia trattazione a quei contributi che, per qualcuna delle sezioni, hanno suscitato in me maggiore interesse. Una visione completa di tutte le relazioni e le sedute plenarie è per l'uditore di un Congresso come quello kantiano pressoché impossibile, vista e considerata la simultaneità di molte conferenze: tenterò, tuttavia, di presentare in modo più completo quello che, a mio avviso, è stato un evento di importanza fondamentale per gli studiosi e gli appassionati della filosofia kantiana.

La giornata iniziale ha visto tra i relatori Henry Allison (University of California, San Diego/Boston University) con il contributo *The Singleness of the Categorical Imperative*, John Searle (University of California/ Berkley) con il contributo *Language and Social Ontology*. Searle non è certo famoso come esperto kantiano e nel suo contributo sembra essere poco interessato a dare una possibile risposta al tema del Congresso, quanto piuttosto di dimostrare di essere l'opzione post-kantiana più importante della filosofia. Riflettendo sulla storia della filosofia Searle afferma che lo scetticismo classico di tipo prevalente nella filosofia moderna, che egli ritiene essere la fonte della distinzione kantiana fra noumeno e fenomeno, non è più da tempo un problema filosofico, perché al giorno d'oggi noi conosciamo troppo ("know too much"), affinché esso sia ancora plausibile. La tipologia delle cose che ora apparentemente conosciamo riguarda tematiche che hanno a che fare con i processi causativi del cervello dai quali Searle pensa possiamo derivare delle visioni della coscienza. Afferma questo prendendo spunto da proposizioni interessanti: per esempio che il carattere auto-riflessivo dell'apprendimento in termini di un'accettazione dell'intenzione di produrre l'intenzione in questione è qualcosa di distintivo dell'esperienza cosciente. Searle procede inoltre riflettendo sul ruolo chiave della sintassi nell'esperienza conscia, percepita come la capacità di distinguere tra azione attiva ("someone is approaching the door") e passiva ("the door is being approached by someone"). Infine parla di stato-funzioni, ossia una sorta di generalizzazione del senso classico di performativo.

Nella sessione plenaria della seconda giornata Beatrice Longuenesse (New York University) ha parlato del tema dell'"io" in Kant e Freud nel contributo dal titolo *Kant and Freud on "I"*. Longuenesse afferma che in Kant l'io è condizione, ma è anche condizionato da ogni atto del pensiero discorsivo. Questo io presuppone un atto pre-discorsivo di un io pre-discorsivo: sia gli atti pre-discorsivi che l'io discorsivo si sottomettono solo alla coscienza. Tale visione del ruolo dell'io in Kant è certamente un punto di vista innovativo e sembra derivare dalla comprensione della Longuenesse del ruolo dell'io in Freud, in cui l'io emerge come un complesso organizzato, che – in un certo senso – suggerisce un'operazione pre-conscia strutturalmente correlata all'attività conscia. L'elemento chiave di questo contributo è proprio il suo allontanarsi dalla visione di Strawson, secondo cui l'io si riferisce a un senso che ordina i contenuti mentali della sua espressione e, in questo modo, ipotizza una connessione strutturale tra Freud e Kant.

Nella sessione *Kant e la tradizione filosofica* Violetta Waibel (Universität Wien) cerca di mettere in luce con il suo contributo, *Die Notwendigkeit der Verbindung von Ursache und Wirkung. Noch einmal: Hume und Kant*, la controversa discussione delle teorie causali di Hume e Kant. Secondo Waibel entrambe le teorie presentano aspetti interessanti della causalità e non pensa debbano essere per forza pensate in contrapposizione. La teoria di Hume conferma alcuni aspetti di un'esperienza del quotidiano orientata all'azione dell'esperienza causale, ma non tratta l'uso scientifico e la spiegazione della causalità. La teoria di Kant, che si legge qui radicalmente abbreviata, viene ricostruita dalla prospettiva delle analogie dell'esperienza, senza far riferimento all'insieme delle teorie della *KrV* e degli scritti teorici successivi.

Nella sessione *Teoria della conoscenza e logica* Dietmar Heidemann, con il contributo dal titolo "*Dass ich bin*". *Zum Begriff des reinen Existenzbewusstseins bei Kant*, tenta di dare una spiegazione al concetto della pura coscienza dell'esistenza (*rein Existenzbewusstsein*), partendo dall'ambiguità della frase "dass ich bin" (*KrV* B 57). Proprio in riferimento all'ambiguità di certe affermazioni Heidemann si chiede se ci sia un concetto coerente della coscienza legato al "dass ich bin". Al centro della discussione vi è il problema dell'accesso epistemologico alla propria esistenza che Kant considera sia come discorsiva che come intuitiva. Se questo accesso alla pura coscienza della nostra essenza si dovesse dimostrare intuitivo, non potrebbe essere – secondo Heidemann – considerata valida l'affermazione kantiana che l'"io penso cartesiano" sia analitico nei confronti dell'"io sono". Sempre in questa sezione Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Universidade Estadual Paulista) analizza, nella relazione *Osservazioni sull'innato in Kant*, la presenza della nozione di "innato" nella filosofia teorica di Kant, mediante le immagini e le operazioni metodologiche e scientifiche impiegate dal filosofo: al di là della critica all'innatismo "mistico" Kant afferma la positività del *Grund* "innato" da dove si acquistano le *Anschaungs- und Denkformen* nella *Streitschrift* contro Eberhard. Il contributo propone un avvicinamento del *Grund* "innato" di Kant con il *Bildungstrieb* "ingenuo" di Blumenbach: in entrambi gli autori – questa la tesi del contributo – sia nell'ambito teorico dei concetti che in quello scientifico degli organismi viventi, è presente e operante l'idea di qualcosa di "originario" che non coincide con l'"innato" tradizionalmente inteso.

Nella sessione *Scienza, matematica, filosofia della natura* è da segnalare – a mio avviso – il contributo di Angela Breitenbach (University of East Anglia), *Kant on Biology and the Experience of Life*. Breitenbach analizza le recenti scoperte delle scienze della vita circa l'esperienza che facciamo della vita stessa. Breitenbach si richiama alla seguente questione: che cosa rende così diversa la nostra esperienza, per esempio di un albero fiorito rispetto a quella di un pezzo di legno se, come la scienza suggerisce, in teoria non ci sono difficoltà nel spiegare il mondo vivente secondo leggi causali e tecniche allo stesso modo in cui spieghiamo la materia non vivente? Breitenbach cerca di rispondere a tale domanda affermando che la concezione analogica della natura vivente presentata da Kant permette un resoconto del carattere speciale della nostra esperienza di vita che emerge dal cambiamento posto dalla moderna biologia. Il punto di vista cruciale in Kant è che la nostra esperienza di qualcosa come essere vivente è necessariamente basata su un'analogo-

gia con la finalità umana. Anche se tutta la natura può essere spiegata in termini causali, una riflessione analogica sul mondo vivente sarebbe ancora necessaria per fare esperienza della natura vivente.

Volker Gehardt (Humboldt-Universität zu Berlin), il cui contributo, *Öffentlichkeit bei Kant*, si inserisce nella sezione *Politica e storia*, si occupa del discorso kantiano sulla funzione trascendentale della dimensione pubblica in diritto e politica. Secondo Gerhardt il discorso kantiano sulla funzione trascendentale della dimensione politica nel diritto e nella politica è particolare rispetto a tutta l'opera ed è essenzialmente collocato alla fine dello scritto *Zum Ewigen Frieden*. Gerhardt sostiene che la dimensione pubblica è un aspetto fondamentale della politica e che il suo ruolo nel pensiero kantiano è stato finora sottovalutato sia dalle scienze politiche che dalla sociologia.

Gerhardt divide il suo contributo in quattro parti, in cui cerca di enucleare gli aspetti più importanti del pensiero di Kant a riguardo di questa dimensione pubblica. Nella prima parte si tratta essenzialmente di delineare una storia della ricezione tematica. Nella seconda parte del contributo Gerhardt cerca di delineare la funzione sistematica della dimensione pubblica nella fondazione del diritto e della politica: chiari sono i riferimenti al suo libro sullo scritto kantiano *Zum Ewigen Frieden* (1995) in cui egli affermava che Kant non conduce una dottrina del diritto e dello stato in senso stretto, ma che presenta un nuovo concetto di politica che si collega a questioni pragmatiche, storiche e culturali. La politica è per Kant una dottrina del diritto "ausübend", ossia che va esercitata, che non si può sottrarre alle dinamiche scientifiche, economiche e tecniche dell'agire umano. Seguendo anche le tesi sul ruolo della dimensione pubblica in politica (*Partizipation*, 2007), Gerhardt sostiene che anche in Kant la dimensione pubblica gioca un ruolo fondamentale per il diritto e la politica. La terza parte chiama in causa anche la *Critica della ragion pura*: con ciò Gerhardt cerca di dimostrare come la dimensione pubblica non sia di fondamentale importanza solo per la formazione delle scienze, ma anche per la coscienza individuale. Nella quarta parte Gerhardt vuole far capire come anche la comprensione della morale necessiti di questa dimensione pubblica. Conclude il saggio affermando che i concetti kantiani di umanità e cultura acquistano valore attraverso il loro carattere pubblico.

I contributi di questi illustri studiosi del pensiero kantiano sono solo una piccola dimostrazione di quella che è stata la molteplicità delle tematiche trattate e degli approcci affrontati. Per motivi di spazio, e per nessun altro motivo, non si è potuto qui aggiungere la trattazione – peraltro rapida e sommaria – di tutti i contributi, sia di quelli di studiosi di riconosciuta fama, sia dei giovani ricercatori che si cimentano con l'opera del grande maestro di Königsberg. Si voglia leggere pertanto la mia recensione come una diretta testimonianza della vivacità intellettuale di un congresso che, a mio avviso, ha fornito nuovi e interessanti spunti di discussione. Per un quadro completo dell'evento non ci resta altro che aspettare la pubblicazione degli atti del Congresso presso la casa editrice de Gruyter.

Isabella Ferron
University of Venice/München
ferron@unive.it

Quarto Convegno Italiano di Ontologia Analitica

Università di Bergamo – 17-18 Giugno 2010

Il 17 e il 18 giugno 2010 si è svolto a Bergamo il Quarto Convegno Italiano di Ontologia Analitica. Le sedici relazioni presentate erano radunate in quattro sezioni, ognuna delle quali ha occupato una mezza giornata.

La prima sezione è stata dedicata alla storia dell'ontologia. Fin da quando la riflessione ontologica è tornata ad essere un settore importante della filosofia analitica, il confronto con i classici della storia della metafisica è stato costante. Molti dei più importanti ontologi analitici provengono da una formazione storica (ad esempio Michael Loux) oppure hanno intervallato la loro produzione teoretica con lavori esegetici (è il caso di Kit Fine). Le relazioni di Massimo Mugnai e di Arianna Betti sono un esempio di quanto sia utile (e, forse più sorprendentemente, di quanto sia semplice) analizzare tesi – rispettivamente – di Leibniz e Bolzano con la strumentazione concettuale del dibattito contemporaneo. Le argomentazioni che emergono dai testi discussi non si limitano a somigliare ad argomentazioni contemporanee – non si tratta insomma solo di andare alla caccia di precursori e di epigoni – ma le integrano o le presentano in modo originale, contribuendo direttamente al dibattito teorico.

Sia Mugnai che Betti hanno parlato del rapporto tra la nozione di parte e il cosiddetto regresso di Bradley, per cui, una volta ammesso che una relazione sia un'entità distinta dai relati che tiene uniti, si finisce con l'introdurre sempre nuove relazioni per unire la relazione ai relati. Mugnai ha mostrato come questo regresso fosse usato già nel Medioevo (ad esempio da Buridano) come argomento nominalista contro l'esistenza reale – anziché meramente mentale – delle relazioni. Per questi autori si trattava però di un regresso della spiegazione, riferito soprattutto alla relazione di "essere diverso da": si spiega che a è diverso da b con una relazione di differenza c , ma poi bisogna spiegare la diversità di c rispetto ad a e b ; la catena della spiegazione non termina, e sembra quindi che non si tratti di una vera spiegazione. Leibniz ha ben presente il problema, ma lo generalizza a tutte le relazioni e, anziché riferirlo alla spiegazione, lo pone in termini apertamente ontologici: dato che possiamo sempre aggiungere nuove relazioni, sembra che il loro numero sia indeterminato, e tanto basta per pensare che esse non esistano davvero.

Mugnai ritiene che Leibniz applicasse il regresso anche alla particolare relazione di inerenza, che connette una sostanza individuale (ad esempio Socrate) a una proprietà di per sé non relazionale (ad esempio la proprietà di essere filosofo). Riguardo a tale relazione Leibniz avrebbe però esplorato una soluzione specifica

del problema, collegando l'inerenza alla relazione spaziale di essere parte. Leibniz pone esplicitamente sullo stesso piano il nesso tra due oggetti concreti l'uno parte dell'altro (come il braccio di Socrate rispetto a Socrate) e il nesso tra una proprietà astratta e l'individuo concreto che la istanzia. La relazione di parte è poi considerata interna (ossia sussiste senz'altro dati la parte e il tutto) e, probabilmente, per questo Leibniz riteneva che bloccasse il regresso. Tra i passi citati da Mugnai sono particolarmente interessanti quelli in cui la relazione di parte viene caratterizzata in maniera molto specifica, dicendo ad esempio che, perché si abbia una relazione di parte, bisogna che data l'esistenza delle parti si possa concludere che il tutto esiste senza bisogno di compiere ulteriori inferenze. Sembra insomma che valga per Leibniz il cosiddetto principio di Composizione Non Ristretta, per cui dati certi oggetti la loro somma mereologica esiste senz'altro. Tale principio, assunto nei sistemi classici del '900 di Lesniewski e Goodman e sostenuto da un'argomentazione potente e controversa da David Lewis in *On the Plurality of Worlds*, è uno degli aspetti più problematici della mereologia. Sarà quindi interessante approfondire i testi citati da Mugnai per capire se l'impegno di Leibniz su questo principio dipenda da intuizioni sulle parti spaziali o si radichi nelle peculiarità formali dei suoi calcoli mereologici. Anche la relazione di Betti sull'approccio mereologico di Bolzano al regresso ha presentato spunti di grande interesse, su cui qui non ci possiamo soffermare.

Giovanni Ventimiglia ed Enrico Berti hanno poi parlato del tomismo analitico, un movimento filosofico che si propone di interpretare e valorizzare le idee di Tommaso d'Aquino e dei successivi tomisti mediante la strumentazione concettuale della filosofia analitica. Ventimiglia ha lamentato l'assenza di rapporti intellettuali tra gli ontologi analitici e coloro che si occupano di ontologia nella tradizione tomista: i titoli dei libri pubblicati su entrambi i versanti sono simili, ma di rado gli analitici leggono i tomisti e viceversa. Il tomismo analitico è un'eccezione a questa separazione e i suoi esponenti, come Elizabeth Anscombe, Peter Geach ed Anthony Kenny, hanno in qualche modo pagato il prezzo della loro eccezionalità, sia con vicissitudini personali che con l'isolamento da parte degli studiosi ufficiali di Tommaso. Purtroppo le due relazioni si sono limitate alla narrativa delle vicende personali e del mancato interscambio, senza presentare esempi delle tesi di Tommaso che potrebbero utilmente essere valorizzate dalla filosofia analitica, o degli strumenti analitici che gioverebbero all'interpretazione di Tommaso. Non si è quindi capito se il tomismo analitico ricada nell'auspicio generale che le idee dei grandi filosofi del passato vengano tenute presenti nel dibattito contemporaneo (auspicio che varrebbe quindi tanto per Tommaso quanto – poniamo – per Platone o Duns Scoto) oppure si qualifichi per un sistema di tesi sostanziali traducibili nel lessico contemporaneo (come accade con le varie, ben vive forme di aristotelismo analitico). Nel primo caso sembra che, nell'ambito degli ontologi analitici, l'auspicio generale sia volentieri accolto, come le relazioni precedenti su Leibniz e Bolzano avevano mostrato. Nel secondo caso Ventimiglia e Berti avrebbero fatto meglio a rendere più esplicite le tesi che caratterizzano il tomismo analitico.

La seconda sezione del convegno è stata dedicata all'ontologia formale. Per "ontologia formale" si può intendere: un tipo di ontologia che fa ricorso ad apparati

formali come, ad esempio, la logica, la topologia e la teoria degli insiemi; la parte dell'ontologia che si occupa di problemi che travalicano i confini categoriali tra le entità, come ad esempio la relazione di essere parte, la relazione di somiglianza e i legami di dipendenza esistenziale e che quindi, secondo l'ambiziosa e discussa similitudine di Barry Smith, sta al mondo come la logica sta alle teorie sul mondo. I due modi di intendere l'ontologia formale si intersecano, ma non coincidono (si usano strumenti formali anche per teorie su entità di una specifica categoria e, per esempio, ci sono cose interessanti da dire sulla relazione di parte per le quali le formalizzazioni non sembrano indispensabili). In ogni caso le relazioni presentate a Bergamo rientrano nell'ontologia formale in vari modi, essendo in generale caratterizzate da un blando ricorso a strumenti formali.

Francesco Berto ha illustrato il modo in cui il suo meinongianismo modale affronta alcuni difficili problemi semantici ed ontologici delle entità fittizie. Il meinongianismo modale è meinongiano in quanto prevede di ammettere nell'ontologia (nel novero dei nostri quantificatori) entità che non esistono ed è modale perché ammette che ci siano i mondi possibili, e anzi anche i mondi impossibili, utilizzati da alcuni per la semantica dei condizionali controfattuali e di alcuni sistemi logici e più di recente oggetto di riflessione metafisica. Non possiamo qui sintetizzare il modo efficace in cui Berto affronta i problemi delle entità fittizie, ma per l'approccio che egli adotta nel suo complesso appare rilevante la semplice domanda posta nel dibattito da Arianna Betti: la soluzione dei problemi semantici relativi alle opere di finzione è una ragione sufficiente per arricchire e complicare l'ontologia con entità inesistenti e mondi impossibili? Berto ha risposto dichiarando il proprio scetticismo verso i criteri di economia ontologica come sono tradizionalmente intesi dai nominalisti; l'economia cui mirare sarebbe piuttosto relativa alle spiegazioni che si forniscono, e tra numero delle entità ammesse e complessità della spiegazione c'è tutt'altro che una proporzionalità diretta. Una posizione di questo genere è molto diffusa tra i sostenitori di ontologie ricche sia per numero delle entità ammesse che per loro varietà di caratteristiche, ma forse non ha ancora trovato un'articolazione del tutto convincente. Ammettere nuovi tipi di entità alle quali non abbiamo accesso epistemico indipendente, costringe ad assumere implicitamente non solo l'esistenza di tali entità (in numero raramente chiaro), ma anche tutte le tesi che le caratterizzano metafisicamente e precisano, ad esempio, le loro condizioni di esistenza e di identità. Sembra, insomma che l'ammissione di un nuovo tipo di entità incida *direttamente* sulla complessità della teoria e quindi sulla probabilità che la teoria, intesa semplicemente come congiunzione dei suoi enunciati, sia falsa. Come notazione sociologica, si può poi suggerire ai sostenitori di ontologie ricche come il meinongianismo di dismettere definitivamente i panni degli eccentrici e isolati oppositori del *mainstream*: la diffusione, visibilità e qualità delle loro proposte li pone al centro del dibattito, e al contrario – in convegni come questo di Bergamo – ciò che si nota è che non vengono mai sollevate questioni di economia ontologica (e spesso nemmeno di economia della spiegazione) e che il nominalismo, in tutte le sue varietà, è una posizione raramente rappresentata.

Nella relazione successiva, Alberto Voltolini ha presentato un'interpretazione del motto heideggeriano "il nulla nulleggia". In effetti Voltolini non si propone

di spiegare ciò che Heidegger volesse dire, ma di mostrare che l'analisi di Carnap nel celebre saggio *L'eliminazione della metafisica mediante la critica logica del linguaggio* del 1931 non funziona. Carnap accusava Heidegger di trattare "il nulla" come un nome proprio, laddove l'uso tipico della parola "nulla" sarebbe in frasi come "nulla osta", riducibile mediante la parafrasi "non c'è qualcosa che osti" a una quantificazione. Sosteneva inoltre che, una volta analizzato compiutamente, l'enunciato "il nulla nulleggia" direbbe di una stessa cosa che essa esiste e non esiste e sarebbe quindi una contraddizione. Per Voltolini, è possibile trattare "il nulla" come una descrizione definita e nondimeno analizzare l'enunciato senza incorrere in contraddizioni, purché si ammetta un'ontologia meinongiana: ciò su cui si quantifica saranno entità inesistenti. Come Voltolini stesso ha ammesso, non è chiaro cosa ciò dimostri. Certo, il criterio un po' bigotto di sensatezza che Carnap desumeva dal *Tractatus* di Wittgenstein, secondo cui un enunciato è sensato alle due condizioni individualmente necessarie e congiuntamente sufficienti che sia stato dato un significato alle espressioni che lo compongono e che siano rispettate in esso le regole della sintassi, è difficile da applicare se si prescinde da ogni considerazione su ciò che chi proferisce o scrive un enunciato intendeva dire. Però non è chiaro se l'interpretazione meinongiana *via* descrizioni definite di "il nulla nulleggia" sia più significativa di un'altra interpretazione per cui "il nulla" è il nome proprio di un torrentello nelle campagne di Marburgo e "nulleggia" equivale a "scorre placido": se non ce ne importa nulla di quello che si voleva dire con la frase, ci sarà quasi sempre un'interpretazione che consente di rispettare il criterio di sensatezza. Questo forse suggerisce che Carnap doveva semplicemente contestare a Heidegger di non aver chiarito il ruolo sintattico e il significato dei suoi termini (ammesso che Heidegger non l'abbia fatto) e che questa contestazione non riguarda in particolare la metafisica, ma tutti gli ambiti in cui si vuole che le proprie affermazioni abbiano condizioni di verità ben definite.

Nelle altre due relazioni di ontologia formale Giuliano Torrenco ha parlato di problemi relativi all'interazione tra tempo ed esistenza, mentre Massimiliano Carrara ha difeso una strategia, proposta da Timothy Williamson, per rendere adeguati criteri di identità che a prima vista non lo sono, dato che non fissano una relazione transitiva, laddove l'identità è invece transitiva. Non ci possiamo qui soffermare sui diversi motivi d'interesse di queste due relazioni.

La terza sezione del convegno ha riguardato l'ontologia sociale. Nella prima relazione Maurizio Ferraris ha presentato un tema centrale del suo pluriennale progetto di ricerca sugli oggetti sociali. Gli oggetti sociali sarebbero indissolubilmente legati a iscrizioni, le quali instaurano tali oggetti sociali. In molti casi tali iscrizioni consistono effettivamente di enunciati scritti, come codici legislativi, atti notarili, biglietti del tram, ma la proposta di Ferraris si riferisce anche agli oggetti sociali per i quali non c'è nulla di propriamente scritto. Sono quindi considerate iscrizioni anche accordi verbali o addirittura taciti: ciò che cambia in questo caso è il supporto dell'iscrizione, che può essere appunto verbale o soltanto mentale. Ferraris ha invece criticato la teoria degli oggetti sociali di John Searle secondo cui gli oggetti sociali sono instaurati e caratterizzati dall'intenzionalità collettiva: c'è in altre parole un contenuto comune cui diverse persone rivolgono la loro atten-

zione o la loro volontà di applicazione. Secondo Ferraris però Searle, nelle varie versioni della sua teoria, non spiega davvero cosa sia l'intenzionalità collettiva, e in particolare come avvenga la coordinazione delle intenzionalità individuali. A questo proposito si può obiettare che gli esempi che Ferraris porta a sostegno della propria teoria mostrano come la presenza di un'iscrizione sia una condizione necessaria per l'esistenza di un oggetto sociale. Pare però dubbio che si tratti di una condizione sufficiente: proprio in ragione della nozione estremamente ampia di iscrizione cui Ferraris fa ricorso, è plausibile che molte iscrizioni (diari privati, chiacchiere infantili, pensieri inconsci) non instaurino alcun oggetto sociale. Se è così, una teoria esaustiva degli oggetti sociali dovrà individuare le condizioni sufficienti alle quali un'iscrizione dà effettivamente vita a un oggetto sociale. Potrebbe sorgere il dubbio che istituiscano un oggetto sociale tutte e sole le iscrizioni che sono prese sul serio nel modo opportuno: si rischia così che proprio qualcosa di simile all'intenzionalità collettiva di Searle discrimini le iscrizioni che instaurano oggetti sociali da quelle che non lo fanno.

Non possiamo analizzare la successiva relazione di Tiziana Andina sulla nozione di "mondo dell'arte", ma va notato che è questa l'unica relazione del convegno tesa a dimostrare, in chiave blandamente nominalista, che qualcosa – appunto il mondo dell'arte – non c'è. Carola Barbero ha poi posto a confronto, in modo originale, le teorie degli oggetti sociali con quelle degli oggetti fittizi. La sezione di ontologia sociale è stata conclusa dalla relazione di Paolo Di Lucia a proposito di ciò che si intende nel diritto quando si parla di "nullità" di un atto.

L'ultima sezione del convegno ha riguardato le ontologie regionali e applicate, nelle quali gli strumenti messi a punto dall'ontologo formale vengono applicati per classificare o per chiarire le condizioni di esistenza e di identità di entità in un ambito specifico. Nella prima relazione Nicola Guarino ha parlato della differenza tra beni e servizi, spesso utilizzata da economisti e sociologi, discutendo in particolare il rapporto con la distinzione tra oggetti ed eventi e la possibilità di considerare la trasferibilità come criterio di distinzione: un bene si può alienare, un servizio no. Nel dibattito, Andrea Borghini ha suggerito che in effetti un abbonamento trasferibile al tram o un buono per un gelato siano casi di servizi trasferibili, ma Guarino ha replicato che ciò che si trasferisce in questi casi non è il servizio ma il diritto a fruire del servizio. Sarà comunque interessante prendere in considerazione ulteriori esempi dubbi come questi.

Clotilde Calabi ha poi presentato un lavoro molto articolato di ontologia della percezione sul quale non mi soffermo. Nella relazione successiva, Andrea Borghini e Elena Casetta hanno parlato di tratti sessuali, sessi e generi sessuali. I tratti sessuali cromosomici, primari e secondari sono proprietà biologiche oggettive degli organismi; i sessi sono categorie stabilite mediante convenzioni, dove le convenzioni si attuano sulla base di una selezione ponderata dei tratti sessuali; i generi sessuali sono anch'essi convenzionali, ma in questo caso le convenzioni si fondano su proprietà di ogni tipo, anche completamente slegate da fondamenti biologici. Questo apparato concettuale appare sufficientemente ricco e flessibile da rendere conto di diversi assetamenti culturali: vi può rientrare un sistema di convenzioni massimamente rigido, in cui (poniamo) sia il sesso che il genere sono fatti dipen-

dere esclusivamente dai tratti sessuali primari, escludendo dalla tassonomia chi avesse tratti sessuali primari intermedi; ma anche un sistema in cui, all'opposto, l'attribuzione del sesso tiene conto di tutti i tratti biologici bilanciandoli secondo il loro peso in ambito medico o legale e l'attribuzione del genere viene al contrario del tutto svincolata dalla biologia. Ovviamente, come spesso accade quando sono in gioco convenzioni, sembra puramente accidentale che il convenzionalismo non possa essere portato al grado successivo. Perché si distingue soltanto il sesso dal genere sessuale? Che cosa impedisce – ad esempio – che si stabilisca per convenzione che ci siano tre classificazioni convenzionali anziché due, una fondata su una selezione dei tratti cromosomici e primari, una sui tratti secondari e un'altra ancora sugli aspetti non biologici? Di fatto la distinzione di Borghini e Casetta tra due livelli convenzionali sembra descrittivamente adeguata, ma è importante ricordare che, non appena si passa dal terreno dell'oggettività a quello delle convenzioni, le distinzioni che si tracciano non sono *a priori*, e tanto meno sono necessarie.

Nell'ultima relazione Elisa Paganini ha infine parlato di vaghezza ontologica, criticando la rielaborazione di Ted Sider di un celebre argomento di David Lewis contro la restrizione della composizione.

Il convegno nel suo complesso ha mostrato una notevole maturità da parte della comunità – ancora numericamente ristretta – degli ontologi analitici italiani. Anche i settori (come l'ontologia sociale) che alcuni anni fa sembravano inclini a formulazioni un po' approssimative manifestano oggi una qualità professionale pari a quella dei settori più prossimi alla logica e alle teorie formali. Come già detto all'inizio, gli ontologi analitici riescono a interagire in modo fruttuoso con gli storici della filosofia, più di quanto accada in altri settori della filosofia analitica: oltre ad essere un'ottima cosa di per sé, ciò consente ai teoreti di trovare un pubblico relativamente vasto in Italia, dove gli storici della filosofia sono senz'altro più numerosi. Un altro aspetto positivo è che la specializzazione degli ontologi in diversi ambiti di ricerca non si è ancora tradotta in incomunicabilità: sebbene gli argomenti trattati al convegno siano eterogenei, i dibattiti su ogni intervento hanno coinvolto tutti, senza che nessuno fosse tentato di limitarsi al proprio settore.

Giorgio Lando
Scuola Normale Superiore of Pisa
giorgio.lando@sns.it

Segundas Jornadas Internacionais de Jovens Investigadores de Filosofia

Universit  de  vora – 22-26 giugno 2010

La Seconda Edizione delle «Giornate Internazionali dei Giovani Ricercatori in Filosofia» (*Segundas Jornadas Internacionais de Jovens Investigadores de Filosofia*)   stata organizzata dal «Gruppo Krisis» (Gruppo di Ricerca in Filosofia Contemporanea associato al Dipartimento di Filosofia della Universidade de  vora) e si   svolta nel “Collegio Espirito Santos”, sede dell’Universit  di  vora (Portogallo), nei giorni 24, 25 e 26 di giugno (2010).

Evento assolutamente nuovo e unico nel panorama delle iniziative filosofiche portoghesi, ma sicuramente una “rarit ” anche nel panorama filosofico internazionale, le *Jornadas* hanno rappresentato in primo luogo un’importante occasione per i “giovani ricercatori” – dottorandi e post-dottorandi provenienti da ogni parte del Portogallo, dalla Spagna, dall’Italia, dal Brasile –, non solo per poter presentare e condividere le proprie ricerche, ma soprattutto per inaugurare un fecondo dibattito tra prospettive filosofiche talvolta prossime, ma spesso radicalmente eterogenee. Le *Jornadas* nascono infatti come un “luogo di dialogo”, come un “terreno” su cui poter instaurare un confronto produttivo tra tradizioni filosofiche, metodologiche, culturali, linguistiche, geografiche differenti: solo l’incontro-scontro con l’alterit , solo il dialogo, il confronto, la condivisione e la valorizzazione delle differenze rendono possibile la problematizzazione dei punti di vista, l’insorgenza del dubbio e, consentendo al pensiero di spingersi oltre se stesso, di rinnovare continuamente la propria forza creativa, garantiscono cos  il progredire fecondo dell’interrogazione filosofica.

Le *Jornadas* sono indubbiamente una “creatura” del “Gruppo Krisis”, uno specchio delle sue due “anime filosofiche”: la prima edizione, svoltasi nel giugno 2009, incentrata interamente sulla “Filosofia politica”, era stata infatti l’oggettivazione dell’interesse centrale di una parte dei componenti del Gruppo per i temi della filosofia politica e della biopolitica; la Seconda Edizione, dedicata al tema *Controversie filosofiche nel mondo moderno e contemporaneo*, organizzata in collaborazione con il Gruppo di Ricerca *Pensamento Fenomenol gico*, associato al Centro di Filosofia dell’Universit  di Lisbona, ha invece privilegiato l’altra “anima” del Gruppo, quella fenomenologica. La mattinata inaugurale   stata infatti dedicata ad una “sezione plenaria speciale”, interamente incentrata sulla problematica «Fenomenologia *versus* Neokantismo. Il paradigma della controversia filosofica nel XX secolo», in cui si   voluto far rivivere per un giorno, nelle pareti dell’Anfiteatro dell’Universit  di  vora, la celebre controversia filosofica – Heidegger *versus* Cas-

sirer a Davos: alla conferenza tenuta dalla “heideggeriana” dottoressa Anna Pia Ruoppo, collaboratrice presso l’Università di Darmstadt (Germania) e di Salerno (Italia), dedicata al tema *Lutero o Aristotele? Heidegger alla ricerca di un modello per la determinazione delle categorie dell’esistenza*, ha fatto seguito quella del “casireriano” Professore Olivier Feron, docente di Filosofia moderna e contemporanea presso l’Università di Évora, sull’*Attualità del dibattito di Davos: Il monologo decisivo versus la storia concettuale*.

Le tre giornate sono state animate da un intenso e produttivo lavoro filosofico: nel corso delle varie sezioni delle *Jornadas* ha avuto luogo un ricco dibattito, dalle controversie classiche della filosofia alle problematiche più recenti, specifiche della nostra contemporaneità: alle sezioni di “Filosofia moderna”, animate da controversie su Cartesio, Spinoza, Kant, si sono affiancate le sezioni di “Filosofia contemporanea”, dominate dalle dispute sulla “fine della metafisica”, tra Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Foucault e dai più recenti dibattiti – tra Badiou e Žižek – sulla possibilità di una “Nuova Ontologia”; alle sezioni di “Filosofia analitica” e di “Filosofia analitica della religione”, in cui sono state esposte le nuove prospettive aperte alla teologia dalla filosofia analitica e alle sezioni “fenomenologiche”, dominate dalla filosofia esistenzialista francese, hanno fatto seguito sezioni incentrate sulle “nuove tematiche” della “bio-politica” e sulle più recenti controversie “post-foucaultiane” che animano in particolare il “dibattito filosofico italiano”, tra Giorgio Agamben, Antonio Negri e Roberto Esposito. Infine è doveroso menzionare ancora le feconde sezioni dedicate all’“Estetica”, durante le quali ha trovato ampio spazio la riflessione sul rapporto tra cinema e filosofia, e all’“Etica”, incentrate sull’onerosa problematica della persistente possibilità di un’etica nella nostra contemporaneità.

Visto l’indiscusso “successo” delle prime due Edizioni delle *Jornadas*, il Gruppo *Krisis* considera ormai quasi un “dovere etico” garantire la periodicità e la continuità di tali incontri e lavorare per la realizzazione, nel 2011, della Terza Edizione delle *Jornadas*, per poter così offrire ancora una volta ai “giovani filosofi” una possibilità di confronto quale radice per una più piena maturazione della propria ricerca.

Irene Viparelli
University of Évora
viparelli1@interfree.it

Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Book VI. Intertwining Interpretations

Università di Patrasso – 25-26 giugno 2010

Il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Patrasso, in occasione del decimo anniversario dalla sua fondazione, ha organizzato, il 25 e 26 giugno 2010, il convegno internazionale 'Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Book VI. Intertwining Interpretations'; tra le relazioni, oltre a quella dell'organizzatore, Pavlos Kontos (*Phronetic aesthesis Revisited. Challenging Gadamer's and Mc Dowell's interpretation*), vi sono state quelle di Claudia Baracchi (*Techne: Exploration and Creativity*), David Charles (*The Unity of Book VI*), Aryeh Kosman (*Virtues of Thought: the Virtue that Enables Good Thinking and the Good Thinking that Enables Virtue*), Michael Pakaluk (*The "Definitional Priority of the Agent over the Act"*), Christof Rapp (*Phronesis and Sophia in Relation to MacIntyre's Interpretation*), David Reeve (*The Many Faces of Aristotelian Practical-Wisdom*), David Russell (*The Unity of the Virtues: How and Why I Believe It*) e Panagiotis Thanassas (*Phronesis and Heidegger's Interpretation*).

Scopo del convegno era, oltre ad approfondire e affrontare le tematiche chiave e i passaggi più controversi del libro VI dell'*Etica Nicomachea*, anche porre in relazione linee interpretative facenti capo a scuole di pensiero e approcci metodologici differenti, facendo dialogare loro esponenti di spicco, allo scopo di favorire una feconda collaborazione in vista di una comprensione il meno unilaterale e il più completa possibile del dettato aristotelico.

Ad aprire i lavori, dopo il saluto introduttivo della direttrice del Dipartimento, Katerina Kaleri, è stato David Charles. L'intento di Charles era quello di superare, proponendo la sua ormai famosa *third way*, la tradizionale alternativa esegetica nell'interpretazione del rapporto tra ragione e desiderio in Aristotele; tale alternativa vede da una parte gli intellettualisti, secondo i quali a individuare il bene è la ragione (sia essa ragionamento o percezione morale), e il desiderio deve venire da essa controllato, e dall'altra le teorie basate sul desiderio (tipicamente la posizione humanea), in base a cui è il desiderio a determinare la percezione, e non viceversa.

A parere di Charles, entrambe le posizioni si fondano su un assunto comune, ovvero che ragione e desiderio siano due componenti essenzialmente diverse, anche se poi divergono nell'assegnare la priorità a uno dei due aspetti. La terza via che lo studioso britannico sostiene, invece, vuole scardinare proprio quest'assunto implicito nelle interpretazioni standard, sostenendo che vedere (a livello cognitivo) che qualcosa è bene coincide con l'esserne attratti a livello desiderativo. Nella sua interpretazione l'*eupraxia* non è né soltanto l'attività che viene intellettualmente colta come ciò che è meglio fare, né quella che meramente soddisfa il desiderio,

ma piuttosto quell'attività che è degna di essere attraente: il fondamento del valore, pertanto, non risiede nell'intenzione dell'agente o nelle conseguenze dell'azione, ma nell'attività stessa, che costituisce una fonte indipendente di normatività.

Un altro intervento particolarmente significativo è stato quello di Daniel Russell. Scopo del suo lavoro era fornire un'interpretazione convincente della tesi aristotelica dell'unità delle virtù, tale da risultare accettabile anche all'interno di una moderna teoria della virtù; tale tesi, infatti, è ad oggi rigettata da molti autori che pure costruiscono le loro teorie modellandole sull'etica aristotelica, quali Neera Badhwar, Rosalind Hursthouse, Christine Swanton e Susan Wolf. Neera Badhwar, in particolare, sostiene una posizione, da lei battezzata *limited unity of virtues*, secondo la quale le virtù operano all'interno di determinati domini della vita di ciascuno, e, sebbene le virtù relative a uno stesso dominio non siano separabili, lo sono quelle che operano in domini diversi. Ci si trova, pertanto, di fronte a un dilemma: l'unità delle virtù, infatti, è da un lato essenziale alla dottrina aristotelica, e connessa inestricabilmente alla sua concezione della *phronesis*, ma dall'altro appare inaccettabile. I motivi di tale inaccettabilità sono essenzialmente due. Il primo riguarda la possibilità del conflitto tra virtù, conflitto che però esiste solo se si concepiscono le virtù come focalizzate ciascuna su un tipo di valore o comportamento, anziché come forme di ragionamento pratico che si interrogano su quale sia l'azione che traduce concretamente il fine dato. Il secondo motivo è che l'idea che il possesso della *phronesis* implichi quello di tutte le virtù pare troppo forte; più ragionevole sarebbe sostenere che essa richiede una competenza morale adeguata, anziché eccellente, in tutte le aree della virtù.

L'interpretazione di Russell consiste nel ritenere l'unità delle virtù non come riferita ai singoli individui, ma piuttosto come modello teoretico delle virtù stesse: sebbene sia vero che una persona può possedere una virtù pur essendo solo moralmente decente rispetto ad un'altra, tuttavia il fatto che un determinato attributo costituisca o meno una virtù dipende da quanto tale attributo tenda, in termini di sviluppo e progresso, verso una complessiva maturità morale, nella quale le altre virtù sono tenute in considerazione. L'unità delle virtù rappresenta perciò un modello teoretico di che cosa sia una virtù, e cosa significhi migliorare nel possesso di una virtù. È questa, a parere di Russell, l'unica versione e interpretazione plausibile dell'unità delle virtù, che una teoria neo-aristotelica della virtù debba necessariamente sottoscrivere.

Infine, un'ultima relazione ci sembra opportuno ricordare in particolar modo, ovvero quella di Michael Pakaluk, il quale ha affrontato il tema della priorità dell'agente sull'azione, cercando di rispondere alla domanda se la virtù sia di un'azione dipenda da quella dell'agente, o se invece sia la virtù dell'agente a dipendere da quella dell'azione. Pakaluk, opponendosi all'interpretazione di C.C.W. Taylor, sostiene che *EN* II.4, ben lungi dall'affermare qualche tipo di priorità dell'agente sull'azione, presupponga invece che le azioni virtuose possano essere identificate e riconosciute in quanto tali, indipendentemente da qualsiasi valutazione dell'agente. Tale priorità dell'azione ha importanti risvolti per la dottrina dei principi pratici, che interessa particolarmente gli studiosi del VI libro, in quanto supporta l'idea che il fine in ciascun dominio non sia inventato dall'agente,

ma piuttosto scoperto, visto e riconosciuto. Diversamente da quanto sostenuto da molta etica della virtù, l'agire del *phronimos* riconosce dunque dei vincoli all'interpretazione in campo morale nei caratteri delle azioni virtuose stesse.

La conclusione del convegno è stata affidata nuovamente a David Charles, il quale ha sottolineato come la teoria etica aristotelica sia distinta sia dal consequenzialismo sia dal deontologismo. Le modalità attraverso cui si difende questa tesi, tuttavia, sono varie; a parere di Charles, sono da respingere sia l'*agent-centered approach*, che assegna la priorità alla bontà dell'agente, sia la *no-priority thesis* di McDowell, secondo cui ai buoni sembra buono il bene, e al tempo stesso il bene è ciò che sembra buono ai buoni. Un buon candidato a rappresentare la fonte del valore morale è invece per Charles l'azione buona, che schiva il consequenzialismo senza riporre la bontà nelle ragioni dell'agente.

Maria Silvia Vaccarezza
University of Genoa
ms.vaccarezza@gmail.com

The Problem of Universals in Contemporary Philosophy

Pisa – July 5-7, 2010

I was very excited when I heard about the conference entitled ‘The Problem of Universals in Contemporary Philosophy’, to be held in Pisa, July 5-7, 2010, not only because a conference on one of the most fundamental metaphysical problems was long overdue, and because it promised to gather in one spot some of the leading experts in the field, but also because it gave me an excuse to visit Italy again.

Pisa turned out to be a beautiful and intimate setting for the conference, which was rendered all the more enjoyable thanks to the warm hospitality and excellent organization of our Italian hosts, Gabrielle Galluzzo and professor Massimo Mugnai, as well as the research fellows and graduate students of Scuola Normale Superiore of Pisa.

The goal of the conference was to present and assess new developments in the contemporary debate on the problem of universals. The problem of universals is a problem that arises in an attempt to explain the phenomenon of resemblance amongst different particulars. We continuously observe numerous cases of resemblance – for instance, this table resembles that bookcase in respect of shape (rectangular), colour (brown) and material (wood); Socrates resembles Plato in being human and wise; and so on. But what are these facts of resemblance due to? Realists argue that different particular things resemble each other in virtue of there being literally something they have in common, something that all of them share, and that this something is a universal. Universals are thus envisioned as entities that ground resemblance amongst different particulars by being multiply instantiated (present in each and every resembling particular), and one and the same in each of those instantiations. This capacity for multiple instantiation of universals has puzzled many philosophers and perhaps even given the problem of universals its name (thus indicating that there is something problematic with such entities). As a result, nominalists and trope theorists have tried to come up with ontologies that dispense with universals, offering constructions out of particulars and/or tropes instead.

The problem of universals arises from but is not limited to the problem of accounting for the phenomenon of resemblance. In fact, it is often taken to refer also to the problem of predication, the more general problem of providing an ontological account of properties and relations, the problem of the unity of particular and universal, and so on. The most prominent contemporary ontological theories such as David Lewis’s and David Armstrong’s attempt to provide a coherent answer to

the entire cluster of problems that constitute the problem of universals. Not only that, but with their chosen ontological building blocks they then go on to construe entire metaphysical systems – with theories of modality, thought and language, mind, laws and causation, persistence and time, metaphysics of mathematics, etc. No wonder then that the so-called ‘problem of universals’ has been seen to play such a central role in metaphysics for almost two and a half thousand years.

The papers presented at the conference reflected well the wide variety of issues and positions that the problem of universals has come to encompass. Given that problem of universals has had a very long and enlightening history of attempts at its solution, it is only natural that theories of some of the most prominent philosophers from the past are reassessed in the new contemporary context. At the conference this was expertly done by Gonzalo Rodriguez-Pereyra with his paper on ‘Leibniz on individual accidents’ as well as Gabrielle Galluzzo’s paper which argued in favour of an Aristotelian understanding of kinds and properties. Also inspired by Aristotle’s *Categories* was E. J. Lowe’s four-category ontology with its division of universals into two types: substantial universals (substantial kinds such as *horse*) and property universals (attributes such as *whiteness*). Lowe presented three arguments in favour of this division and in defence of substantial universals and while I found his arguments convincing, I worried about the possible circularity in the way these categories were characterized. Namely, he relies on three formal internal relations – relation of instantiation, relation of characterization, and relation of exemplification – to distinguish between the four categories in his ontology, but these very relations are internal and thus supervenient on the natures of the very entities they are introduced to characterize and distinguish amongst one another.

John Heil seemed to find himself in considerable agreement with E. J. Lowe’s ontology, though remaining firmly on the trope theorist’s side of the fence. He himself adheres to the substance/attribute version of trope theory and, in his paper entitled ‘Universals in a World of Particulars’, Heil explored the possibility of admitting universals but at no real ontological cost. If I understand him correctly, his thought is as follows: we have a particular and grounded in a particular is its generalized ‘way of being’ – the universal. But the universal is nothing over and above the particular it is present in, in fact it is construed so thinly that it is not even really there – it supervenes and is manifested by the natures of particulars that are similar in the same ‘generalized’ way. If this is in fact how Heil understands his ‘universals,’ they turn out to be too insubstantial for the role they were elected by realists to play – namely, to ground resemblance amongst particulars. Nonetheless, I found this proposal interesting, especially Heil’s examination of it in the works of Santayana and D. C. Williams.

Another remarkable paper came from Sophie Gibb, who argued that trope-based theories *can* accommodate the generality of laws *contra* Armstrong’s and Forrest’s arguments to the contrary. If she is right, then trope theories appear all the more attractive for it. However, things started to look bleak for trope theorists from a different angle. Namely, Robert Garcia presented a very interesting paper that shed light on a distinction that is often overlooked in the current literature on

tropes. The distinction was first introduced by Micheal Loux and it marks a difference between *tropes* – understood as particularized *properties* such as the brownness and woodenness of this chair; and *tropers* – understood as thin *individuals* like this individual brown thing and this individual wooden thing. If this is indeed a valid distinction, trope theorists have a lot of disambiguating to do, as well as face up to numerous challenges Garcia lays out to each of these underlying views.

I must admit that I was quite disappointed that Anna-Sofia Maurin was unable to attend the conference in Pisa, as she was slated to present a paper on states of affairs and exemplification regress – a topic that has received quite a bit of interest in the past few years. However, Fraser MacBride helped bridge this gap with his thought-provoking paper on relations, truth-makers, and Bradley's regress. In his talk MacBride warned against the dangers of an indiscriminate use of truth-making as a guide to our most fundamental ontological categories, and in particular, against the use of a truth-making criterion in the case of relations. The latter seems to lead to an apparent disappearance of external asymmetrical relations, with internal relations taking their place. MacBride further illustrated how such strategy did not help at all with solving Bradley's regress, as some trope theorists like Peter Simons would have us believe.

Given the lack of space, I must limit myself to a mere mention of Alex Oliver's excellent paper, 'Plurals, Predicates, Properties,' in which he discusses and promotes the ideas of plural term, plural predication and plural property and argues against predicative analysis of plurality that aims to reduce first-level plural predication to second-level singular predication. Similarly, I found Dean Zimmerman's paper on temporary intrinsics, relations to times, and the A-theory of time to be very clear and well-argued.

Finally, I need to mention the two talks that opened the conference on the problem of universals – Michael Loux's talk in favor of an Aristotelian variant of a constituent ontology and Peter van Inwagen's talk on relational vs. constituent ontologies. Both of these prominent metaphysicians from the University of Notre Dame seemed to find obvious a distinction that I found quite new – that is, the distinction between relational and constituent ontologies. The broadest classification of ontologies, says van Inwagen, is according to the number of categories they postulate – thus we have ontologies that admit only one type of category – the *monocategorical* ontologies – and the ones that admit two or more ontological categories – the *polycategorical* ontologies. So far so good. Now within polycategorical ontologies we have the relational and constituent ontologies, based on whether the entities they admit are structured or not. Constituent ontologies thus ascribe an 'ontological structure' to each ordinary object. Examples of such ontologies are a bundle theory of tropes (where ordinary objects are constituted entirely out of bundles of tropes); a bundle theory of universals (where ordinary objects are constituted entirely out of bundles of universals); and any theory that takes ordinary objects to have non-mereological constituents such as immanent universals or tropes together with a substratum or a bare particular. Relational ontologies, on the other hand, are those according to which ordinary objects' possession of properties is analysed in a way that does not include properties as *constituents* of

the objects that have them. Instead, objects stand in a relation to those properties. Relational ontologists would, according to this definition, be transcendent realists and class nominalists who, instead of structured ordinary particulars, have structure-less ‘blobs’ who stand in external relation of ‘having’ or ‘being a member of’ their properties.

Now, whereas I think I understand the way the distinction between these two types of ontologies is drawn, I couldn’t help but wonder whether it marked a *genuine* distinction – as someone pointed out at the conference, a class nominalist account of properties (supposedly a relational ontology) takes them to be sets of all the particulars that ‘have them’, this way making particulars members/parts of properties. Isn’t this relation a form of constitution? Similarly, with transcendent universals – aren’t particulars somehow parts of such universals? Or take the typical example of the so-called ‘constituent ontology’ – the bundle trope theory: isn’t the bundle constituted thanks to the *relation* of compresence, or some such? Perhaps I am here only having trouble with the terms chosen to mark a distinction that is real but not very well-named. I suppose, that with this as with many other ontological distinctions, only time will tell.

I have had a hard and thankless task of presenting a quick and inevitably superficial overview of a conference that had a lot to offer on one of the most central philosophical problems. I can only hope that those who are sufficiently intrigued by the topics covered by the conference in Pisa will look up the collection of papers that should come out of this conference in a year’s time.

Katarina Perovic
University of Iowa
katarina.perovic@kcl.ac.uk

Nicolai Hartmann International Conference

La Sapienza University, Rome, Italy, July 19-21, 2010

The Nicolai Hartmann Society (NHS) was created in March 2009. From the time of its creation up to July 2010, the society grew to almost seventy members. The time was ripe for a first meeting of the society's members. The conference was organized by NHS board members R. Poli, C. Scognamiglio, and F. Tremblay. Scognamiglio took charge of the local organization. The conference brought together twelve Hartmann scholars interested in such topics as Hartmann's ontology, ethics and theory of values, his psychology and theory of emotions, his relationship with Plato, and his influence on twentieth century philosophical anthropology and biology. Nearly all presentations were innovative; they examined portions or aspects of Hartmann's *corpus* that were never studied before, in either the English- or German-speaking literature. This conference was the first in an open-ended series of biennial meetings of the NHS, the purpose of which is the promotion of Hartmann-studies, with the subsequent meeting scheduled to be held in the USA in 2012. In what follows I summarize each talk in chronological order and editorialize on occasion.

The first speaker was J. Fischer, Associate Professor of Sociological Theory at the University of Dresden. Fischer explained how Hartmann's influence contributed to shaping twentieth century German philosophical anthropology, a philosophical movement emerging in the twenties in Cologne around M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen, and E. Rothacker. Fischer, a long-time specialist in German philosophical anthropology, claimed that Hartmann had an important influence on this movement in two main respects. First, through his presence in Cologne from 1925, which allowed direct interaction with Scheler, Plessner, Gehlen, and Rothacker. Second, through his work, which contributed to shape Scheler and Plessner's conceptions. Concerning the first respect, Fischer recalls that during the twenties Hartmann got acquainted with Scheler, who estimated him as one of the most important philosophers of the younger generation, and with Plessner, who, fascinated with Hartmann, took him on the editorial board of his journal *Philosophischer Anzeiger*. In the forties Hartmann introduced the public to Gehlen's work on philosophical anthropology with his review of *Der Mensch, seine Stellung in der Welt* and arbitrated a rivalry between Plessner and Gehlen. From such interactions Fischer concluded that Hartmann played a key role in the development of the movement. As to his philosophical influence, according to Fischer, of most importance were his metaphysics of knowledge and his theory of levels of reality. Fischer

argued that *Metaphysik der Erkenntnis* allowed Scheler and Plessner to dispense with the neo-Kantian conception of the relation between subject and object and to put the subject back into the world of objects from which it emerged. And Hartmann's theory of levels allowed them to establish a link between the philosophy of biology, philosophical anthropology, and the philosophy of culture. According to Fischer, the reason Hartmann did not develop a philosophical anthropology of his own is because he considered this had been successfully achieved by Scheler, Plessner, and Gehlen. Fischer provided sufficient support for his claim that Hartmann had a significant influence on German philosophical anthropology and showed what aspects of his philosophy helped shape the movement.

After Fischer, R. Poli, Research Professor at the Department of Sociology and Social Research at the University of Trento, gave a talk entitled "Levels of Reality: An Alternative Architecture". What Hartmann calls "levels" (*Schichten*) are groups of categories related by relations either of superposition (*Überbauung*) or superformation (*Überformung*). Level x is *superposed* on level y iff level x builds over level y without being constituted by categories belonging to level y . In contrast, level x is *superformed* on level y iff level x builds over level y and is partially constituted by categories belonging to level y . According to Hartmann, the spiritual level (*geistige Schicht*) is superposed on the psychological level, the psychological superposed on the biological, and the biological superformed on the inorganic or, as Poli prefers to say, "physical". Poli then proceeded to a critical evaluation of the Hartmannian structure. According to him, this structure is problematic in at least two respects. First, it does not appear that the existence of the psychological level is independent of the spiritual level, for Poli places the personal spirit within the psychological level, and the existence of the personal spirit and objective spirit seem to be co-dependent. In fact, he said, even Hartmann admits this co-dependence when he says that «Personal and objective spirit bear one another»¹. If the objective spirit and the personal spirit bear each other, and if the psychological contains the personal spirit, then at least a portion of the psychological is co-dependent with the objective spirit. So Poli proposes to conceive them on a par and as both superposed on each other. Second, because the relation of superformation is "weaker" than that of superposition, Poli drops the former and conflates the biological and inorganic levels into a "material level". Poli thus obtains a triangular structure, in which the only remaining relation is that of superposition, which obtains between the material and the psychological levels, between the material and spiritual (or social, as he prefers to call it) levels, and between the psychological and social levels. We may ask whether the proposal is consistent with the definition of "superposition". Superposition, according to Hartmann, is a non-symmetric relation: «this relation obviously cannot be reversed»². This means that x cannot be superposed on y and y on x , at the same time. By implication, it seems that if the relation between the

1 N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, de Gruyter, Berlin 1949, p. 200.

2 N. Hartmann, *New Ways of Ontology*, trans. by R.C. Kuhn, Greenwood Press, Westport 1952, p. 49.

psychological and the social groups of categories is symmetrical, then it cannot be a relation of superposition, at least not as Hartmann defines the latter.

Poli was followed by J. Dziadkowiec, PhD student in philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin, who gave a talk entitled “The Layered Structure of the World in N. Hartmann’s Ontology and a Processual View”. The presentation revolved around a comparison between Hartmann and Whitehead’s organismic cosmology. Dziadkowiec began by presenting a set of Hartmannian theses, distinctions, and definitions that pertains to the theory of categories and the theory of levels. He then turned to a presentation of some basic ideas of Whitehead’s process philosophy concerning the categories of creativity, one, many, actual entity, nexus, and society. This being done, he singled out three points of comparison among the previously presented notions: (i) Whitehead’s category of actual entity and its relation to Hartmannian categories; (ii) Whitehead’s category of society and its relation to Hartmann’s levels; and (iii) “linear-” and “tangled hierarchies” in relation to both Whitehead and Hartmann’s philosophies. The goal of this comparative study was to show that the further development of the theory of levels would benefit from tools and perspectives provided by Whiteheadian process philosophy. Regardless of whether this goal was achieved, the relevance of comparing or combining Hartmann’s ontology with Whitehead’s cosmology is dubious. True, there is a precedent to the comparison of Hartmann and Whitehead, namely J.N. Mohanty, *Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead: A Study in Recent Platonism*³. But whether Mohanty’s comparative study was a legitimate intellectual undertaking may also be questioned. Suspicions about the endeavor of comparing the two philosophers were already expressed by H. Wein – a personal acquaintance of Hartmann –, who said that «Hartmann’s *Realontologie* is [...] obviously incompatible with Whitehead’s ‘Philosophy of Organism’. The latter contains a considerable amount of teleological thinking. Furthermore, it shows again a fusion of philosophical and religious thinking»⁴. It is obvious indeed that Hartmann’s atheistic, irreductive-materialistic, realistic pluralism and Whitehead’s theistic, panpsychistic, pseudo-idealistic processual monism form mutually exclusive groups of theses.

One of the great *lacunae* in Hartmann’s works is a theory of “psychic activity” or “psyche.” In his talk, C. Scognamiglio, Adjunct Professor at La Sapienza University, Rome, attempted to reconstruct and to provide a glimpse into what might have been Hartmann’s theory of psychic activity. Assuming a systematic rather than developmental approach to the study of Hartmann’s philosophy, Scognamiglio examined passages from the whole *corpus* of Hartmann’s works in search of elements of a theory of psychic activity. He first looked at some of Hartmann’s claims about “psyche” in *Zur Grundlegung der Ontologie*, where we find, for instance, the the-

3 J.N. Mohanty, *Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead: A Study in Recent Platonism*, Progressive Publishers, Calcutta 1957.

4 H. Wein, “Foreword”, in J.N. Mohanty, *Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead: A Study in Recent Platonism*, Progressive Publishers, Calcutta 1957, p. xi.

sis that «psychic life [...] is not identical with consciousness»⁵. Scognamiglio then turned to passages of *Ethik* and *Das Problem des geistigen Seins*, where we learn that the reason Hartmann says that psychic life is not identical with consciousness is that, like Freud, he recognizes that the level of psychic activity contains both a conscious and an unconscious level. Hartmann's concept of "unconscious" is different from that of Freud, however. It denotes all psychic processes such as instinctual reactions, impulses, and volitional phenomena. Scognamiglio points out that in *Philosophie der Natur* Hartmann explains that this difference between the conscious and unconscious levels consists in the presence or absence of free determination. This is what distinguishes man from animal. Indeed, as Hartmann says in *Ethik*: «The unconsciousness of the animal is a dull, obscure life, a blind happening. Above this dark background in man rises the 'light' of consciousness, the seeing, the knowing life»⁶. But this is not to say that animals have no psychic life at all. As Hartmann writes in *Neue Wege der Ontologie*: «Psychic life is hardly found in man alone, but only in him do we find it at such a high level of development»⁷. Some animals do exhibit relatively advanced degrees of development, but their «resourcefulness remains limited, and their driving forces never exceed the environmental-instinctual solicitations. [...] Spiritual consciousness begins with the relief of the tension that frees one from impulses; with keeping a distance from one's object»⁸. Given that Hartmann left only fragments of his philosophy of psychic activity, the prospect of undertaking its reconstruction is promising for the future of Hartmann-studies.

Still related to the topic of psychological activity, R. Zaborowski, Professor of Greek Philosophy at the University of Warmia, gave an interesting talk on "Nicolai Hartmann's Approach to Affectivity and Its Relevance for the Current Debate over Emotions". Although Hartmann wrote no book on the problem of affectivity, he expressed views on that subject in various passages. Zaborowski, who is well acquainted with the debate on affectivity in the English-, French-, and Polish-speaking literature, paid attention to two main aspects of Hartmann's philosophy that, he claimed, would enrich the debate. The first aspect is Hartmann's theory of levels. In the debate, one of the main disagreements concerns the nature of affectivity. Some scholars reduce affective phenomena to biological dispositions, processes, and functions, some reduce them to mental and spiritual (i.e., socio-cultural) entities. Both are guilty of reductionism. Bringing Hartmann's theory of levels in the debate over affectivity, according to Zaborowski, would be a way of avoiding reductionism and would contribute to putting an end to the strict dichotomy of exclusive approaches that saturate the actual debate. The second issue considered was that of the duality of passive and active emotions. On this issue, again, the

5 N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, de Gruyter, Berlin 1935, p. 10.

6 N. Hartmann, *Ethics*, vol. 2, trans. by S. Coit, Transaction Publishers, New Brunswick 2003, p. 134.

7 N. Hartmann, "Neue Wege der Ontologie", in N. Hartmann (ed.), *Systematische Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1942, p. 233.

8 N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, de Gruyter, Berlin 1949, p. 109.

contemporary attitude is often exclusive and reductive. Some say that emotions are exclusively passive, some that they are exclusively active. A more nuanced perspective allowing for a dual passive/active nature of emotions is rarer. Despite its rarity, it is nevertheless more promising, according to Zaborowski, for it would account for what he claims to be the fact that some emotions are passive and others active. This conception comes from Hartmann, who identified three groups of emotional acts, two of which are passive and one of which is active. Once again, Hartmann's approach provides a more detailed phenomenology than the actual approaches. According to Zaborowski, an approach to affectivity grounded on these two aspects of Hartmann's philosophy would be preferable to the actual approaches, because the former makes possible complete explanations, whereas the latter offer only reductive and, therefore, incomplete explanations.

A. Pietras, Adjunct Professor at the Pomeranian University in Slupsk, gave an interpretation of "Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian". The aim of the speaker was to show how Hartmann's "correct" reading of Kant overcomes the neo-Kantian reading, leading to what she calls "post-neo-Kantianism", an expression coined by the Polish philosopher A.J. Noras to name a group of contemporary thinkers that includes N. Hartmann, M. Heidegger, K. Jaspers, H. Heimsoeth, and R. Hönlwald, all of whom had an interpretation of Kant's philosophy diverging from that of the neo-Kantians. As is well known, neo-Kantianism rejected as inessential the notion of a thing-in-itself. According to the neo-Kantian theory of knowledge, the object is created by the subject and the Kantian duality of appearances and things-in-themselves is no longer valid. Hartmann disagreed with this interpretation of Kant. He maintained that the notion of a thing-in-itself is essential to Kant's critical philosophy and that knowing is grasping something existing prior to and independently of our knowledge of it. For Hartmann, Pietras said, appearances are nothing else but manifestations of things-in-themselves. According to him, the origin of the neo-Kantian interpretation lies in the ambiguity of the notion of a thing-in-itself, which means at once "being" (*Ansichsein*) and "irrationality" (*Irrationalität*). The false idea that there need not be a relation between appearances and things-in-themselves is a result of the ambiguity of the notion of "thing-in-itself". And if appearances are indeed the manifestations of things-in-themselves, then there is no theory of knowledge without ontology. Any philosophical theory that overlooks this fact, such as the transcendental idealism of the Marburgian school, necessarily fails to grasp the problem of knowledge, for it excludes from its scope a range of essential questions, such as the limits of knowledge and the relation between the categories of cognition and the categories of being. This was a well structured, edifying talk.

The second day began with a block of three interrelated talks on Hartmann's ethics and theory of values by A. Kinneging, E. Kelly, and C. Matheus. Kinneging's opening talk was concerned with "Hartmann's Platonic Ethics". Kinneging, Professor of Legal Philosophy at the University of Leiden and, it should be mentioned, re-editor of Coit's translation of Hartmann's *Ethics*, claimed that Hartmann is «perhaps the purest Platonist philosopher of the twentieth century». Kinneging documented salient similarities between the two great moral realists.

First, according to Kinneging, Hartmann's theory of ideal being is identical to Plato's theory of intelligible forms. Generalizing from the eternity of mathematical principles, Plato concludes that intelligible forms exist outside of space and time. But, according to Kinneging, *this is no evidence for thinking that Plato located the intelligible forms in a realm separate from the realm of becoming*. He emphasizes that Plato *never suggests that they belong to a separate realm*. Intelligible forms simply have a different *way* of being. On this interpretation, Plato's theory of intelligible forms indeed closely resembles Hartmann's theory of ideal being. Hartmann makes a basic distinction between two *ways* of being: real being and ideal being. Real beings exist in time, come-to-be and pass-away. Ideal beings, in contrast, exist eternally. But they do not for that matter exist in a separate realm. They exist "through" the realm of becoming. This distinction, Kinneging claimed, is identical to Plato's distinction between the realm of becoming and the realm of intelligible forms. According to him, Plato's influence on this issue is obvious. Second, the ethics of both Plato and Hartmann is inseparably grounded in their ontologies, for values "exist" insofar as they have a *way* of being similar to mathematical entities. Plato and Hartmann's motivations for this interlocking of ontology and ethics are different, however, as Kinneging acknowledges. Plato's main interest is the question of the good life, whereas Hartmann is for the most part interested in ontology. Plato is interested in such intelligible moral forms as wisdom, temperance, courage, and justice. These four virtues occupy only a small place in Hartmann's much richer "catalogue of values". In this respect, Kinneging said, Hartmann can be considered to be furthering the moral philosophy of Plato. Kinneging's main claim, however, – that Hartmann is perhaps the purest Platonist of the twentieth century – may appear a little contentious if we consider what H. Wein said about Hartmann, that he «could equally well be called a 'Platonist' as an 'Anti-Platonist'».⁹

Hartmann's "catalogue of values," as Kinneging called it, was explored further by E. Kelly, Professor of Philosophy at the Department of Social Science at the New York Institute of Technology, in a compelling talk entitled "Hartmann on the Unity of Moral Value". Kelly reminded us that Hartmann complained that the two most important sections of his *Ethics*, namely the section on the lawful character of the table of values and that on the second antinomy of freedom, have been neither disputed nor developed by his contemporaries. So Kelly decided to do what Hartmann once wished his contemporaries would do: examine Hartmann's "catalogue of values" and demonstrate a few other synthetic virtues using Hartmann's method. To achieve this goal, Kelly examined Hartmann's methods for discovering values and synthesizing discovered values. According to Hartmann, moral consciousness is directed to the phenomena of values as such. They can thus be known by phenomenological analysis. Scheler's *Formalism in Ethics* was an influence in regard to this aspect of Hartmann's method. Scheler claimed before Hartmann that values

⁹ H. Wein, *Foreword* to J.N. Mohanty, *Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead: A Study in Recent Platonism*, Progressive Publishers, Calcutta 1957, p. xi.

exist in an ideal realm, containing vertically arranged discrete strata of different kinds of values, where each stratum contains values of a worth higher or lower to the adjacent strata. To Scheler's vertical structure Hartmann added an horizontal dimension containing the values present on the same vertical axis. Hartmann also divided the virtues in three groups, each ranking the virtues according to their relative value with respect to each other and to Scheler's ladder of the kinds of values. Besides the phenomenological approach to discovering and synthesizing values, Hartmann proposed two further methods: (i) the use of analogies between ontological and axiological categories, and (ii) the use of the Aristotelian notion of virtue as a mean between two vices. Concerning the latter, Hartmann supplements the Aristotelian mean using a technique developed by M.L. von Kohoutek. Extending this technique, Hartmann sought to exhibit what he calls oppositional complementary relations among values. Here he claims to have discovered not only that virtue is a mean between vices of excess and deficiency, but also that there can be a synthesis of the content of the virtue and the positive values opposed to the disvalues carried by the two related vices. The unity Hartmann sought requires a synthesis of oppositions arising from the diverse moral burdens, responsibilities and injunctions that values place on us. According to Kelly, however, Hartmann was not only proposing an axiology that synthesizes values via the Aristotelian mean, but also proposing a moral life in which one is constantly watchful of conflicting positive values and always tries to balance them.

C. Matheus, Professor of Ethics and Political Philosophy at the Pontifical Catholic University of São Paulo, delivered a paper on "The Ethical Building of the World" in which he explored a convergence in the ethical works of Hartmann and Scheler. Matheus reminded us of the different ways in which ethics has been conceived throughout the history of philosophy. Plato and Aristotle understood it as the development of personal dispositions by means of the search for the Good. With Spinoza it became a search for a sort of wisdom laid down by Nature. For Kant it was the rational determination of right and wrong. According to Matheus, Scheler and Hartmann, who reject all these conceptions, opened a new path. This path is characterized by the discovery of the realm of objective values. According to Hartmann, as Kinneging explained earlier, values exist in an ideal realm different from reality but immanent to it. Ideal entities, such as the principles of mathematics, are eternal. Thus, values qua ideal beings are eternal, too. But they also have a temporal manifestation in reality. This manifestation on the side of reality requires them to be perceived. This perception is a sort of emotional intuition that only mankind possesses. So the presence of mankind is required for the realization of values. And this realization of values is what Matheus called "the ethical building of the world". But this act of "building" is not a sort of constructivism, for values exist objectively. It is rather an act of "discovering". And, as Hartmann said, the realm of values has not yet been totally discovered and it is mankind's task to keep discovering them. The perception of values always changes but the values themselves, as ideal essences, never change. Ethics understood in this new sense is not a separate discipline, for it requires what Hartmann calls a "metaphysics of values", i.e., it requires that we map out the objective values in order to determine

the moral actions to undertake. The convergence of ethical principles and objective principles, Matheus claimed, implies a convergence of ethics and ontology.

The conference changed direction as it left behind ethical issues to turn to the influence Hartmann had on twentieth century biology. S. Vasta, Professor of Philosophy at the University of Catania, talked about “The Place of Nicolai Hartmann’s Ontology in Konrad Lorenz’s Epistemology”. Vasta claimed that an important portion of Lorenz’s work was influenced by German philosophers, especially Kant, Goethe, Hartmann and Gehlen. The aim of his talk was to focus on Hartmann’s influence. According to Vasta, Lorenz borrowed three main theses from Hartmann: (i) the rejection of Kantian a priorism; (ii) the reversal of the neo-Kantian world-view; (iii) the partial correspondence of the categories of cognition and the categories of reality. Concerning the first thesis, the issue is whether our representation of the external world is due to our own a priori activity alone or whether, as a result of natural selection, our categorial scheme adequately corresponds to the external world. In *Kant’s Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, Lorenz proposed a biological reading of Kant’s notion of *a priori*¹⁰. But, according to Vasta, he later realized under the influence of Hartmann that knowledge is a part of being. This realization led him to reject the Kantian notion of *a priori* and to adopt a naturalistic conception of knowledge. Regarding the second thesis, Vasta claimed that Hartmann influenced Lorenz’s world-view in *Behind the Mirror* (1973), where he quotes *Der Aufbau der realen Welt* (1949) at considerable length. It is clear, said Vasta, that in *The Natural Science of the Human Species* (1944-1948), Lorenz adhered to a model of reality that contained only a physical, a chemical, and a biological level. But, due to the influence of Hartmann, Lorenz later came to acknowledge the existence of a “spiritual” (i.e., socio-cultural) level in *Behind the Mirror*. As to the third thesis, Lorenz entertains an evolutionary epistemology grounded on hypothetical realism, the basic assumption of which is that human cognition, which has evolved in interaction with the external world, has adapted itself to the task of representing the world more or less accurately. According to Vasta, Lorenz’ evolutionary epistemology was influenced by Hartmann’s theory of knowledge, according to which the categories of human cognition partially correspond to the categories of reality. Vasta provided satisfactory textual evidence in support to his main claim and his work should be of equal interest to historians of science and Hartmann scholars.

F. Tremblay, PhD Student at the University at Buffalo and Adjunct Professor at Niagara University, presented a paper on Hartmann’s influence on the development of W. Hennig’s phylogenetic systematics. Even though the biological aspect of Hartmann’s philosophy of nature has been neglected in both the German and English speaking literature, it played a non-negligible developmental role in biology. Tremblay presented some of Hartmann’s theses about biological organisms and species and showed how Hennig borrowed and used these theses to provide

10 K. Lorenz, “Kant’s Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie”, *Blätter für Deutsche Philosophie*, vol. 15, 1941, pp. 94-125.

a metaphysical foundation to phylogenetic systematics. According to Hartmann, an organism is a system (*Gefüge*) of processes, forms, and functions. *Qua* system it can be an element in a higher-order system. It is also an individual in virtue of having temporal boundaries, namely the completion of its form and death. In contrast, species are also systems, but they are systems of *processes only*, and because processes exist only in time, species exist only in the temporal dimension. They stand in element-system relations to the life processes of organisms. So species are no longer universals, as in the Aristotelian-Linnaean tradition; they are now individual wholes composed of life processes of individual organisms. And they are individuals, too, in virtue of having speciation events as boundaries. Having presented Hartmann's conception of organisms and species, Tremblay turned to Hennig. Since Darwin the species-concept cannot denote a universal anymore, for it has been demonstrated that species change, and universals cannot change. As a result, biologists have sought a method to classify species in a way that reflects evolution, and it is only in the twentieth century, with Hennig, that such a system was fully developed. Phylogenetic systematics is the methodology designed by Hennig to classify organisms, species, and higher-order biological categories according to genealogical relations on a tree-like diagram. So Hennig needed a metaphysics in which species are at once individuals and processes between speciation events. According to Tremblay, in his search for a metaphysical foundation for his new methodology, Hennig found support in the aforementioned Hartmannian definition of species. Through a collection of textual evidences Tremblay showed that Hennig relied on at least four basic Hartmannian theses, namely (i) that what is real is what is temporal; (ii) that species are supra-individuals; (iii) that species are processes; and (iv) that species are individuals in virtue of having more or less definite temporal boundaries.

The closing talk entitled "Nicolai Hartmann's Plato. A Tribute to the Power of Dialectics (*Parmenides*, 135c 2)" was given by C. Luchetti, Scuola Normale Superiore di Pisa and Adjunct Professor at the University of Tübingen. Luchetti discussed Hartmann's interpretation of Plato as he presents it in *Platos Logik des Seins*. She paid attention to three aspects of Hartmann's interpretation: (i) his characteristically metaphysical reading of the theory of Ideas; (ii) his interpretation of Plato's dialectics; and (iii) his interpretation of Plato's view of the relation between time and eternity. (i) In her exploration of Hartmann's metaphysical interpretation of the theory of Ideas, Luchetti reached two conclusions. Hartmann reads Plato as identifying Ideas with principles of unity organized in a genus-species hierarchy subordinated by the Good. According to this interpretation, the highest genera of being of the *Sophist* (Being-Nonbeing, Same-Other, Motion-Rest) are subordinated to the Good. Hartmann also gives an Idealist reading of Plato, who, according to him, identifies Thought and Being in the *Phaedrus*. (ii) Luchetti claimed that Hartmann has a peculiar interpretation of Plato's dialectics. He interprets the separation of the intelligible realm and of the realm of becoming as an absolute otherness of the intelligible realm. The most important consequence of his interpretation is that negativity has now to be understood as essential to the intelligible realm. This absolute otherness, or the genus of "the Other" from the

Sophist, allows the soul to rise to the intelligible realm, to acquire knowledge of the Beautiful, and to reveal the dialectical meaning of difference qua negation. (iii) As to Hartmann's interpretation of Plato's view of the relationship between time and eternity, in the notion of "instant" (*exaifnès*) Hartmann sees the activity of *noûs* as aiming at combining conceptual differences and contradictions in a higher level unity. The theory of instant explains why every ideal unity has to include Motion and Rest. It also explains the possibility of the passage between the highest genera of Motion and Rest. The acknowledgment of this possibility in Plato's text confirms in turn the interpretation that for Plato the intelligible realm is essentially living and thinking – an interpretation that is, in the most recent literature, rarely accepted and understood according to Luchetti. During the discussion period the question was asked as to why Hartmann is not given his fair share of credibility as an ancient Greek philosophy scholar. Luchetti answered that, in fact, in her circle Hartmann's interpretation of the Greeks is not only taken into account but also held in high esteem.

Frederic Tremblay
University at Buffalo
ft4@buffalo.edu

Recensioni

Libri

Mark Balaguer, *Free Will as an Open Scientific Problem*, MA: MIT Press, Cambridge 2010. Pp. 202.

Mark Balaguer's recent book offers a defense of libertarianism (of its plausibility, not of its truth) from a deflationary view of the metaphysics of free will. On his account, libertarianism is the empirical hypothesis that decisions of a certain kind are undetermined in a way that enhances their freedom. He defends that the question of whether libertarianism is true is, at present, a wide open scientific question and the main problem in the metaphysics of free will. In chapters 1 and 2, he argues that, among the issues that settle whether free will is compatible with determinism, only one is a metaphysical issue: the empirical problem of which are the kinds of freedom that we have, whose most important subquestion is the (empirical) question of whether we have libertarian free will. In chapter 3, Balaguer develops his version of libertarianism, and argues that the question of whether this hypothesis is true comes down to the question of whether a sufficient amount of our *torn* decisions is undetermined in a specific way. Finally, in chapter 4, he argues that this is an entirely open scientific problem, and so that we have no good reason to believe either that we have libertarian freedom or that we don't have it.

According to Balaguer, questions like "What is free will?" and "Which is the freedom-requirement of moral responsibility?" are not metaphysical questions: they don't concern the nature of human beings and human decision-making processes, but the ordinary-language meaning of "free will", "moral responsibility", and related expressions. Answering these questions is obviously necessary (and also sufficient, since a complete notion of free will has compatibilism or incompatibilism built into it) for knowing whether determinism is compatible with free will and moral responsibility. But these questions are not part of the metaphysical component of the problem of free will and determinism. The metaphysical problem of free will concerns the nature of the freedom we exercise in our actual decision-making processes. It reduces to the empirical question "Which are the kinds of freedom that we have?" or, equivalently, "Which notions of free will apply to us?". And this question boils down largely to the most pressing of its subquestions: "Do we have a kind of free will that is enhanced by indeterminism?"

This metaphysical issue is independent from the semantic component of the problem of free will: whatever free will turns out to be (whatever "free will" turns out to mean), it may be that we don't have it ("free will" is not a natural kind term like "water"), and that we have capacities related to free will that are not denoted by "free will". For example, it may turn out that we have the capacities pictured by

some libertarian notion of freedom but that “free will” as we ordinarily use it refers to a capacity that is compatible with determinism. So claiming that humans have libertarian *freedom* (suspending judgment about whether it is correct to use “freedom” for referring to that capacity) does not commit one to defending that free will is libertarian free will. In a nutshell, conceptual analysis of the notion of free will is essentially irrelevant to the metaphysics of free will: our use of “free will” does not reflect anything important or nontrivial about the nature of our decisions (about how we author and control our decisions, the degree to which our reasons causally influence our decisions, the role determinism and indeterminism have in these processes, and so on).

Balaguer argues that the metaphysical component of the problem of free will—that is, the question of which are the kinds of freedom that we have—reduces, largely, to the question of whether we have libertarian free will, because this is the most important subquestion of the former, given that it is the most controversial one. (Balaguer takes it to be quite obvious that we have the capacities pictured by most compatibilist notions of freedom. For him, the next most important metaphysical question related to free will is the empirical question of whether our actions are sufficiently reasons responsive to meet the conditions set by any compatibilist account of freedom focused on reasons responsiveness. He thinks that, despite all the psychological studies which motivate pessimism about the issue, it is clear that at least some of our actions and decisions have the compatibilist freedom that is achieved through reasons responsiveness).

In chapter 3, Balaguer develops a variety of event-causal libertarianism that assumes mind-brain materialism and locates the required indeterminism at the moment of *torn* decisions. He argues that, if the world were indeterministic in the way hypothesized by this version of libertarianism, we would have more freedom than we would have if the world were not indeterministic in this way. Thus, he defends libertarianism from the criticism that indeterminism cannot in any way enhance free will.

We make a *torn* decision when we have reasons for more than one option but no conscious belief as to which option is best, and we choose one of our options without having consciously resolved this question. What determines whether a decision is a torn decision is its phenomenology: during deliberation, we feel torn as to which option is best, and then we have the experience of “just choosing” one of our live options without having formed the judgment that the option we choose (or any other option) is best. Given that what makes a decision be a torn decision is the way we experience the decision-making process, it is obvious and uncontroversial that we make many torn decisions in our everyday lives, both important and little: deciding whether to accept a job offer in one’s town or move to another city, choosing between tiramisu and fruit for dessert, and so on.

Balaguer argues that a torn decision is as free as it can be only if it is *TDW-undetermined*, and so that full-blown freedom for a torn decision is libertarian freedom (a freedom enhanced by indeterminism). A torn decision is TDW-undetermined if and only if, until the choice is made, all the options favored to the same degree by the agent’s reasons have roughly the same probability of being

chosen, and nothing outside the agent's conscious reasons and deliberation has a significant causal influence on the choice. (Note that the only thing that has to be undetermined at the moment of choice is which option will be chosen; the agent's reasons may be such that they causally determine that she will make a torn decision at a certain time, and even that she will choose from among a limited set of options). The key idea is that the scenario in which an agent exercises the highest degree of authorship and control over her decision is one in which the conscious reasons and intentions of the agent cause the decision, with no external factor *significantly* influencing the process. In a torn decision, there is a set of options that the agent takes to be equally good given her reasons, so only if it is *roughly* equally likely, at the moment of choice, that she will choose any option in that set, will her conscious reasons be the main cause of her choice. Only TDW-indeterminism ensures absence of hidden causal factors intervening in the decision-making process that are external to the agent's conscious reasons and thought. If the torn decision is partially or wholly determined, it must be so by virtue of subconscious reasons, nonmental physical events in the agent's brain, alien interveners, or some other thing. The damage will be more or less undesirable depending on which external factor is influencing the decision and on the degree to which it does; but any deviation from TDW-indeterminism will at least undermine, and at worst preclude, the authorship and control the agent exercises over her torn decision.

Balaguer argues that the truth of libertarianism depends on the question of whether our torn decisions (or at least most of them) are TDW-undetermined: first, because the full-blown, libertarian freedom of our torn decisions is worth wanting and important enough in itself, since we make a huge amount of torn decisions, and the idea that they are, contrary to what it seems to us, determined, is depressing; and second, because other kinds of decisions whose freedom would be enhanced by indeterminism require the same kind of indeterminacy for being as free as they can be, and the only plausible assumption is that indeterminism enters the same way in all these kinds of decisions, so if torn decisions are TDW-undetermined, these decisions are undetermined in a freedom-enhancing way. These decisions include Buridan's ass decisions – where the agent has two or more options that are equally good by her own lights, but her reasons for all of them are the same reasons- and decisions involving *leanings* – where the agent leans towards one or more of her options, but decides without having made a judgment as to which option is best. In torn decisions, any deviation from TDW-indeterminism means external influence to the agent's conscious reasons and thought; and, in general, any mismatch between the strength one assigns to one's reasons for an option and the probability of one's choosing that option means external influence.

So libertarianism, the thesis that the freedom of at least some of our free decisions is enhanced by indeterminism, boils down to the empirical hypothesis that the neural events that are our torn decisions are TDW-undetermined. Science is far from telling us whether this hypothesis is true, but the most controversial libertarian idea – that indeterminism brings or at least increases free will in a significant degree – is right.

In chapter 4, Balaguer argues that there are no good reasons to believe in the truth or falsity of TDW-indeterminism. He evaluates and rejects two a priori arguments, one for universal determinism, the other for the indeterminism required by libertarian freedom, and various empirical arguments for different kinds of determinism that are incompatible with TDW-indeterminism. I will briefly mention Balaguer's position in each case:

The first of the two a priori arguments he considers says that uncaused events, or things which "just happen", are inconceivable and so impossible. Balaguer's reply is that we can conceive of things just happening.

The second argument Balaguer rejects is supposed to show a priori that we have libertarian free will and that the world is suitably indeterministic. It says that we are morally responsible for at least some of our actions, and that this requires libertarian freedom which in turn requires indeterminism, so we have libertarian freedom and the world is indeterministic. Balaguer responds that, even granting that the premises are a priori, the argument doesn't provide good reason to believe the conclusion (despite the fact that the conclusion follows from the premises), because we are not justified in endorsing the conjunction of the premises, since arriving from one premise to the other requires holding that we are L-free and so that TDW-indeterminism is true (which we are far from knowing).

Moreover, Balaguer argues, no a priori argument can establish the truth of determinism or indeterminism, because these are contingent theses about the physical world.

Then, during most of chapter 4, Balaguer considers and rejects various empirical arguments in favor of various kinds of determinism which are incompatible with TDW-indeterminism:

Universal determinism (the thesis that all events are determined) is a wide open empirical hypothesis because we don't have compelling evidence for a deterministic or for an indeterministic interpretation of quantum mechanics.

Inductive arguments for macro-level determinism (the thesis that all macro-level events are determined) and for what Balaguer calls *virtual macro-level determinism* (the thesis that all macro-level events are made overwhelmingly likely by prior events together with physical laws) don't work because the premise they rely on (i.e., that our experience tells us that all macro-level events are determined or virtually determined) is unjustified: judging from the way they appear to us, many macro-level events could be undetermined, even if people often assume they are determined. And the argument that the success of science requires macro-level determinism, or at least virtual macro-level determinism, doesn't work mainly because universal causal laws connecting *kinds* of events are compatible with indeterministic causal connections between *particular* events of those kinds.

As for neural determinism and virtual neural determinism, presently they cannot be justified through any theory used, assumption made or evidence found in neurosciences.

Finally, Balaguer considers three sets of empirical data that might be used in arguments for torn-decision determinism or virtual torn-decision determinism, or directly against TDW-indeterminism: First, Tegmark's argument shows that quan-

tum indeterminacies *of a particular kind* cannot be relevant to neural processes, but this conclusion, Balaguer notes, is compatible with TDW-indeterminism; for all Tegmark argues, there may be other kinds of quantum indeterminacies relevant to neural events (in particular, relevant to mental events like torn-decisions). Secondly, Libet's results don't justify the hypothesis that the nonconscious brain processes that precede conscious intentions to act causally influence (much less determine or virtually determine) those intentions, so they don't give reason to think that torn decisions are not TDW-undetermined. Even granting that torn decisions are preceded by the kind of nonconscious electrical shifts in the brain that Libet calls *readiness potential*, these brain processes might causally influence only the fact that a torn decision will occur, or the fact that a torn decision will happen in one among a limited set of ways, and not which particular option will be chosen. For all Libet's data tell us, there are many functions the readiness potential may, equally likely, have; so we have no good reason for taking those data to show that, in a torn decision, there is always some factor external to conscious thought causally influencing that the agent chooses precisely the option she chooses. Third and last, Balaguer considers data from empirical psychology which seem to show that our actions are causally influenced by factors we are not aware of, that we are often mistaken about the reasons why we act, and the like; he argues that the data in question cannot be used to show that torn decisions are not TDW-undetermined, because they either don't say anything about torn decisions, or they don't say anything universalizable about them.

After rejecting a priori arguments for determinism or indeterminism and the just mentioned empirical arguments for different kinds of determinism, and assuming there are no good empirical arguments in favor of any kind of indeterminism, Balaguer concludes, in the end of chapter 4, that the question of whether TDW-indeterminism is true is a wide open empirical question to which we presently have no justified answer, and thus (given the arguments of chapter 3), that we have no good reason to believe that we have or lack L-freedom. Since (as was argued in chapter 2) the metaphysical problem of free will reduces largely to the question of whether we are L-free or not, this means that the metaphysical problem of free will is a wide open scientific problem, as the title of the book announces.

I think this book is a very interesting contribution to the libertarian literature. Its style is clear and ordered and its arguments well grounded. It raises interesting questions and gives a lot to think about, so it is a good text to generate discussion (for example, in a graduate seminar about free will), especially given the author's controversial positions in the meta-metaphysics of free will. Once this said, I would like to make one critical comment:

I am not convinced that the truth or falsity of TDW-indeterminism makes an important difference for freedom, understanding freedom as the capacity to guide one's behavior in light of one's reasons, or as an authorship and control over one's decisions that is based on the fact that one's conscious reasons are the main cause of one's decisions, or something like that – which seems to be roughly what Balaguer takes freedom to be. (From now on, I will use “freedom” and “free will” with this sense). I think Balaguer's version of the hypothesis that we have an inde-

terministic or libertarian free will reduces to the hypothesis that we exercise the highest degree of freedom even in situations where this requires indeterminism: we have the ability of determining what we do in light of our reasons, not only when our reasons pick out one option as our best choice (so we act as freely as we can only if we antecedently determine that we will choose our best option), but also when they don't (so our conscious reasons are the main cause of our decision only if our decision is suitably undetermined). And my worry is that most of the authorship and control Balaguer's L-free agent exercises is compatibilist authorship and control, and that agents in the best possible worlds where TDW-indeterminism was false would not lack much of the L-free agent's freedom. This inclines me to believe that, on Balaguer's version of libertarianism, the freedom-enhancing role of indeterminism is not central for the freedom of a full-blown free agent.

The role of indeterminism in Balaguer's picture is that of blocking those influences to decision-making processes which are freedom-undermining because they are external to the agent's conscious reasons and thought. (The argument for the thesis that TDW-indeterminism is freedom-enhancing is that, in some cases, the only possible scenario where these external influences are absent is one involving TDW-indeterminism.) But these influences threaten freedom for the compatibilist too, and for the same reasons. Balaguer points out that one's feeling of authoring and controlling a torn decision could be illusory only if it was causally influenced by a factor external to one's conscious reasons and thought (pp. 90-1). He takes it that, if a decision is caused mainly by the agent's conscious reasons and thought, it is sufficiently authored and controlled to count as free in the context of the problem of free will and determinism (and as authored and controlled as a libertarian should wish), as long as the decision is not influenced by alien intervention, nonmental brain events, and the like. That is, it seems Balaguer shares the compatibilist's idea that determinism in itself is not a threat to freedom; it is a threat only when it implies external influence. And this influence is freedom-undermining for compatibilists and incompatibilists alike. (One could even argue that Balaguer's libertarian hypothesis does not capture the incompatibilists' worries about determinism: the incompatibilist intuition that determinism seriously threatens freedom does not seem to concern only the freedom of decisions that agents make without having set their wills one way or another. It seems that it is central for incompatibilists to worry about how free the acquisition and maintenance of reasons, traits of character and the like could be in a deterministic world).

In Balaguer's picture, indeterminism has no role in the processes by which we get control and authorship over our character, values, beliefs, long- and short-term goals, habits, and the like. So (assuming that, in order to have the capacity of acting freely by virtue of acting in light of our reasons, we must author and control our reasons) most of the freedom we have if Balaguer's libertarian hypothesis is true is compatibilist freedom. An L-free agent is free mainly because she has freedom over things she would have freedom over even if TDW-indeterminism was false.

Relatedly, I think that agents in the best possible worlds where TDW-indeterminism is false do not lack much of L-free agents' freedom. If a compatibilist imagined the best possible deterministic scenario for exercising the capacity of

guiding our decisions in light of our reasons, she would be able to get into her picture most of the freedom of Balaguer's full-blown L-free agent. She could give a deterministic picture where the lack of a match between real and experienced causal power of conscious reasons in torn (and similar) decisions were always due to the hidden influence of some unconscious reason strongly favoring one of the agent's live options. These unconscious reasons (or reasons that remain unconscious at least during deliberation, or reasons that the agent considers but whose influence in the decision-making process is not the one she thinks they have) would be acquired and maintained in a free (or non freedom-undermining) way, their influence on decisions would not go against the long-term values or interests that the agent most identified with, and so on. I believe that the only difference between this deterministic agent and Balaguer's full-blown L-free agent is that the L-free agent acts as freely as possible in more occasions. When the two agents act with as much freedom as possible, both do it by virtue of the same facts (presumably, authorship and control, free from external freedom-undermining influences, over reasons, deliberation, and decision). And, I think, when the L-free agent acts as freely as possible partly thanks to TDW-indeterminism, the determined agent acts quite freely too. Moreover: the falsity of TDW-indeterminism does not require determinism, so there are worlds where Balaguer's libertarian hypothesis is false just because our torn (and similar) decisions are only partially influenced by the above kind of unconscious reasons – that is, where these unconscious reasons fall short of functioning as hidden variables. These worlds are even less different from a TDW-indeterministic world than the best possible deterministic world. Given all this, and granting that the possibility that our torn decisions are causally influenced by unconscious reasons (or by conscious reasons in an unconscious way) is much more likely than the possibility that they are influenced by nonmental events or alien interventions or the like, the question of whether TDW-indeterminism is true doesn't appear so pressing.

To sum up, I am inclined to believe that the indeterminism introduced by Balaguer's libertarian hypothesis does not significantly increase the capacity it is supposed to enhance, and that the question of whether that hypothesis is true cannot be the most important metaphysical question related to free will. Nonetheless, I do think the best possible scenario for freedom (understood as Balaguer does) includes TDW-indeterminism, so I believe the book succeeds in the very difficult task of showing that indeterminism can be freedom-enhancing.

Mirja Pérez de Calleja
University of Girona
mirjaperezdecalleja@gmail.com

Gianni Bianchi, *La ragione credibile. Soggetto e azione in Maurice Blondel*, Jaca Book, Milano 2009. Un volume di pp. 198.

L'unico pregio delle categorie utilizzate dalla storiografia filosofica è, in genere, quello di agevolare un potenziale lettore nel muovere i primi passi nel *mare magnum* della storia del pensiero e della sua letteratura. Esse rappresentano – diciamo così – un'indicazione di massima, non molto di più. Ciò che davvero conta nello studio del pensiero di un autore, allora, è l'impegno appassionato e paziente di quello stesso lettore che, passato dal potenziale all'attuale, tenta di verificare l'adeguatezza delle "dicerie" storiografiche che accompagnano la fortuna (o la sventura) di un'opera, di una corrente di pensiero ecc.

Nel testo che qui di seguito presentiamo brevemente, Gianni Bianchi si prende la briga di intraprendere un simile lavoro di ricerca, con lo scopo di riscoprire la complessità e la ricchezza della filosofia di Maurice Blondel (1861-1949), "professore di filosofia" originario di Digione che lavorò per tutta la vita presso l'Università di Aix-en-Provence. Potremmo dire che il testo testimonia di un *percorso* intrapreso dall'autore *all'interno e attraverso il pensiero di Blondel*, il cui intento non è di esaurirne i temi, né di stabilirne una volta per tutte il valore (significativamente, la conclusione del testo è una *Conclusione provvisoria*); esso, piuttosto, mira a evitare una certa lettura parziale del magistero blondeliano (spesso sbrigativamente etichettato, anche in Italia, come "spiritualismo"), senza trascurare, tra l'altro, i rapporti che esso intrattene costantemente con la cultura filosofica, scientifica e teologica del tempo.

Come Bianchi spiega nell'*Introduzione*, il suo testo non ha la pretesa di elaborare una lettura onnicomprensiva dell'opera di Blondel, bensì si propone di rispondere alla domanda "che cos'è l'uomo?" alla luce degli scritti del filosofo francese: «un tentativo di verificare cosa i suoi testi possano dirci in merito alla natura del soggetto» (p. 8). Se dunque è la questione antropologico-morale a orientare l'impianto del testo, è già chiara dalle prime battute anche l'*ipotesi interpretativa* avanzata da Bianchi, che viene verificata, pagina dopo pagina, nel dialogo costante con gli scritti blondeliani, in particolare con *L'Action* del 1893: «la soggettività è in azione, in un'azione cosciente, libera, volontaria, ma non originariamente posseduta dal soggetto stesso» (p. 13), tanto che «l'azione è il nome di un originario dis-locaemento cui il soggetto può solo arrendersi ma in cui sta il segreto della sua generazione» (p. 16).

Il testo si snoda lungo tre capitoli, i quali, più che a un'autentica suddivisione dei temi, rispondono a una *progressiva radicalizzazione dell'analisi della nozione blondeliana di "azione"*, nelle molteplici relazioni che questa intrattiene con i temi

della “ragione”, della “volontà”, della “libertà”, della “moralità”, di “Dio” e della Rivelazione. Questa impostazione non è una trovata originale dell’autore, ma rispecchia la sua fedeltà al significato profondo del filosofare di Blondel, dal momento che l’azione rappresenta il concetto chiave di tutta la sua riflessione, sia dal punto di vista metodologico (cfr. la “fenomenologia dell’azione” come metodo di tutta quanta l’indagine filosofica), sia dal punto di vista contenutistico.

Come è noto, l’antropologia blondeliana attribuisce all’azione un duplice significato: innanzitutto, l’azione ha un significato trascendentale, secondo cui essa è l’*actus essendi* di ogni uomo e, in quanto tale, il momento originario istitutore della soggettività e della sua complessità, fatta di intelligenza e affettività; in secondo luogo, l’azione coincide col *factum*, con le pratiche effettive messe deliberatamente in atto dal soggetto. È proprio tenendo presenti questi *due poli* dell’attività umana che è allora possibile, secondo Bianchi, comprendere a pieno la dottrina antropologica di Blondel: la vita della soggettività umana è dunque inevitabilmente scandita – potremmo dire col nostro autore – come *sproporzione e dualità* di “volontà volente” (o strutturale desiderio di totalità) e di “volontà voluta”; di apertura infinita della razionalità e di esperienze particolari; di libertà autentica e di intrascendibili condizionamenti storici.

È all’esperienza in atto di ciascun uomo che si rivolge lo sguardo di Blondel, al fine di rintracciare, per così dire “dall’interno” dell’esperienza stessa, quali siano le *dinamiche* della soggettività e quali le *condizioni* che le rendono possibili. Sul piano dell’agire volontario (*volontà*) infatti, osserva Bianchi sulla scorta del filosofo francese, la nota caratteristica della soggettività è il differenziale tra 1) la volontà nel suo concreto esercitarsi e 2) la misura incolmabile della sua capacità e di ciò che la muove (*desiderio*); tra una “volontà dichiarata”, che corrisponde alle aspirazioni particolari della vita umana, e una “volontà profonda”, che «trascende infinitamente le sue proprie intenzioni reali» e in cui l’uomo si scopre originariamente trasportato verso l’infinito (J.-L. Marion). L’essenza dell’uomo è rintracciabile, dunque, in questa natura differenziale o duale, ravvisabile in primo luogo nelle dinamiche dell’appetizione: a questo proposito, Bianchi ripropone opportunamente la nozione blondeliana di *norma*, secondo cui l’essenza di ciascuna realtà è una *legalità strutturale*, «la legge interna di sviluppo di ogni essere», la quale «domina tutto ciò che è contingente e molteplice, conferendo unità, forma, valore» (p. 125). Da questo punto di vista, l’essenza dell’uomo è una “norma relazionale”, ovvero una *teleologia fondamentale* dell’esperienza rivolta ad altro da sé: a ogni realtà del mondo e, *insieme*, all’“Unico Necessario”, cioè a Dio, che trascende il mondo stesso e rende ragione dell’aspirazione alla totalità propria del desiderio, costituendone l’unico movente adeguato. In questo modo, inoltre, l’attraversamento del contingente operato dal desiderio dell’Unico Necessario non è un rinnegamento del valore del contingente stesso, bensì il riconoscimento della sua realtà di *segno*, di rimando strutturale ad “altro”.

L’agire umano, poi, è agire libero (*libertà*): al di là di ogni condizionamento (biologico, sociale, politico, ecc.) che determina necessariamente la vita di ogni singolo uomo, l’azione, in virtù di una irriducibile “energia” soggettiva, si realizza come *sintesi originale* eccedente la semplice somma algebrica degli antecedenti.

L'uomo incontra con la propria soggettività e ri-direziona con la propria libertà ogni realtà data. A ben vedere, poi, nel suo significato più radicale, la libertà è *opzione fondamentale*: ogni individuo infatti decide, al fondo di tutte le sue scelte, di esercitare la propria soggettività facendosi carico – o meno – dell'«aspirazione verso l'infinito» (p. 120) del proprio essere e del mistero della realtà come “segno” che in essa si rivela.

Anche la razionalità umana e la dinamica della conoscenza (*ragione*) sono caratterizzate dalla medesima “differenza” rilevata in relazione al tema della volontà. Infatti, l'analisi che Bianchi porta avanti, tematizzando le nozioni blondeliane di “pensiero nozionale” e di “pensiero reale”, di “pensiero noetico” e di “pensiero pneumatico”, mette il rilievo il fatto che per Blondel 1) ragione e volontà si radicano *unitariamente* nel fondo dell'essere dell'uomo, mostrando al contempo, all'interno dell'azione, una *distinzione* e una *sinergia* di funzionamento; 2) il soggetto della conoscenza non è l'intelletto, assolutizzato nella sua separatezza, ma la *vivente e integrale unità dell'uomo*. Pertanto, il pensiero è secondo il filosofo francese una “continua tensione” più che una fredda macchina ordinatrice: «la struttura del pensiero ondeggia, dunque, tra la concretezza dell'oggetto conosciuto, la sua insufficienza a saturare il desiderio infinito del pensiero e la capacità di quest'ultimo di cogliere l'universalità dell'ente, attraverso un processo di attribuzione intenzionale di universalità» (p. 135).

La concezione antropologica complessiva che viene proposta è quella di una soggettività umana implicata, con tutta la sua ragione, la sua volontà e la sua responsabilità, nella *co-generazione del significato della propria esperienza*: contro ogni realismo ingenuo del dato “obiettivo” indipendente da uno sguardo umano, l'oggettività blondeliana è tale da richiedere l'implicazione totale del soggetto, la «co-generazione del senso nell'incontro tra il dato e il soggetto umano, che lo investe della propria ricerca dell'infinito, delle proprie convinzioni teoriche e morali, dei determinismi storici, biologici e psichici della propria personalità» (p. 160). Avendo riguadagnato in questo modo il problema dell'esperienza, Blondel rilancia la questione fondamentale di Dio, della fede cristiana nel Verbo fattosi carne e della sua ragionevolezza attraverso il suo “metodo d'immanenza” (ovvero l'«analisi di ciò che è strutturalmente inerente alla natura del soggetto al fine di farvi emergere quei fattori che, eventualmente, fossero aperti all'incontro con una rivelazione trascendente», p. 161). In altre parole, la riflessione filosofica, partendo da un'analisi dell'esperienza umana (in cui risulta indispensabile, come abbiamo visto, affermare l'esistenza di un Unico Necessario quale condizione di possibilità dell'azione umana *qua talis*), deve spingersi secondo Blondel fino al *riconoscimento della ragionevolezza di un eventuale intervento gratuito del “soprannaturale” nella storia*, come unica possibilità per l'uomo di soddisfare la sua radicale «tensione all'infinito» (p. 164).

Il testo è arricchito da una sostanziosa *Bibliografia*, in grado di fornire gli strumenti adeguati per proseguire lo studio dell'opera di Blondel lungo la via opportunamente indicata da Bianchi.

Paolo Biscottini – Giovanni Ferrario, *L'orto dei semplici. Dialogo sull'immagine e sull'arte*, Biblion edizioni, Milano 2010. Un volume di pp. 54 + 10 tavole a colori.

La questione dell'immagine occupa un posto di rilievo nella riflessione estetica. Al di là, infatti, della sua natura di mezzo espressivo nelle arti figurative, l'immagine ospita originariamente non solo il momento della "somiglianza" (*eikon*), ma anche quello della "forma" (*eidolon*) e della "illusione" (*phantasma*), arrivando a coprire uno spettro semantico che, come osserva Wunenburger, va dal sensibile all'intelligibile (J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, Einaudi, Torino 1999, pp. 8-12). Non sembra dunque possibile avviare una riflessione appropriata al carattere irriducibilmente polivoco dell'immagine se non ci si svincola dal paradigma della visione e non ci si pone in ascolto dei livelli di esperienza molteplici e complessi cui essa sembra alludere. È tuttavia vero che nel suo intersecarsi con il piano propriamente artistico, la questione dell'immagine riguadagna in qualche modo un'insondabile unità che illumina lo sfondo in cui emerge e si configura l'umana esperienza: svincolata dal riferimento obbligato alla sua natura piattamente mimetica, infatti, l'immagine artistica porta in evidenza la questione dell'*apparire* e della *manifestatività* in quanto tali e, attraverso l'inevitabile rinvio alla dimensione dell'essere e dell'essenza, dischiude al pensiero estetico una dialettica più profonda che lo colloca in una fondamentale oscillazione tra il trascendentale e l'ontologico. In un senso radicale, osserva a questo proposito Nancy, "l'immagine è l'imitazione di una cosa, solo nel senso in cui l'imitazione è l'*emulazione* della cosa: essa rivaleggia con la cosa, e la rivalità non riguarda tanto la riproduzione quanto la competizione per la presenza. L'immagine contende alla cosa la presenza. Se la cosa si accontenta di essere, l'immagine mostra che la cosa è, e come essa è" (J.-L. Nancy, *Tre saggi sull'immagine*, Cronopio, Napoli 2002, p. 19). È attorno a questo nucleo filosofico originario dell'esperienza e della riflessione estetica che ruota il dialogo tra Paolo Biscottini e Giovanni Ferrario, pubblicato dalle edizioni Biblion con il titolo *L'orto dei semplici. Dialogo sull'immagine e sull'arte*.

L'orto dei semplici, ci ricorda Biscottini nell'introduzione, è di ascendenza medievale e fa riferimento al "luogo in cui i monaci nei conventi coltivavano i 'semplici', cioè le erbe medicinali"; l'espressione *Hortus Simplicium*, durante il rinascimento, andrà invece ad indicare l'orto botanico che veniva attrezzato presso le facoltà di medicina delle università (p. 5). Era qui che gli studenti di medicina imparavano a distinguere le piante medicinali dalle "sofisticazioni" ed in tal senso il titolo allude alla "tensione verso il disvelamento di forme perfette e pure, che caratterizza tanto il lavoro dell'artista, quanto quello di chi cerca comunque la verità"

(ibid.). La duplicità qui sottolineata da Biscottini vuole in qualche modo mostrare le ragioni profonde che hanno dato origine al dialogo, che si profila a prima vista come un incontro/scontro tra personalità e interessi divergenti: Ferrario è artista affermato, oltre che docente di *Fenomenologia e Critica d'Arte* all'Università Cattolica di Milano; Biscottini, che a sua volta insegna *Museologia e Istituzioni di Storia dell'Arte* nello stesso ateneo, dirige il Museo Diocesano di Milano ed ha realizzato mostre e pubblicato cataloghi e saggi di arte moderna e contemporanea. Il libro, che presenta al lettore il loro scambio di opinioni, nella forma fresca ed immediata del dialogo diretto, è invece l'evidente frutto di un confronto che si è andato maturando nel tempo e che, pur nella distanza delle rispettive posizioni, giunge a disegnare un campo comune d'esperienza e di senso. Si può ben dire, infatti, che *L'orto dei semplici* rappresenti l'incrocio tra due sguardi che raggiungono l'opera d'arte e l'immagine da punti di vista e da moventi diversi ma che scoprono la capacità di un incontro proprio nello spogliarsi di ogni restrizione prospettica che li accompagna, grazie alla disponibilità a lasciarsi animare e pervadere dalla forma, fino ad intravedere l'al di là cui essa enigmaticamente allude.

L'inizio del dialogo mostra come ogni *malentendu* sia parte integrante della costruzione comune di senso: così, alla ricerca di un linguaggio e di definizioni condivise, nelle primissime battute del dialogo, Biscottini e Ferrario aggrediscono una serie di problemi (come il significato generale dell'immagine, la questione se l'arte "scopra" o "crei" un mondo, la natura dello "spirituale nell'arte") che appaiono inaugurali rispetto alla domanda centrale che costituirà l'asse portante del resto della discussione: cosa sia "forma" e di cosa essa sia "indice" o, alternativamente, cosa sia "immagine" e a quale sia la sua "referenza".

Il punto di partenza condiviso di questo affondo teorico sulle nozioni di forma e di immagine è il rifiuto di un rapporto staticamente speculare tra l'arte e il mondo: "il ritratto non è copia del reale, ma intuizione della sua possibilità, della diversità, del suo mistero, della sua anima" (Biscottini, p. 13). Scartata dunque l'ipotesi piattamente naturalistica di un rispecchiamento o di una imitazione della natura esteriore, l'arte si presenta ai due dialoganti come forma di un *mistero* che vivifica ed apre l'occhio dello spettatore, conducendolo in un *oltre* sulla cui chiarificazione gran parte del dialogo si incentra. L'arte, osserva Biscottini, "apre ad un ignoto in cui, credo, si trova quella bellezza a cui è legittimo aspirare" (p. 37). L'immagine e la forma, dunque, si pongono in un rapporto di svincolamento dalla natura intesa come mondo dei sensi. Si pone a questo livello il tema della sacralità dell'arte su cui Biscottini insiste, soprattutto per criticarne la profonda ambiguità ("quando l'arte è grande è di per sé sacra [...] perché necessariamente si pone come soglia per valicare il confine della realtà e consentire l'accesso ad un mondo più elevato, più bello", p. 31).

Tuttavia, se per Biscottini questo oltre e questo ignoto si manifestano esplicitamente come aspirazione a "contemplare il volto di Dio" (p. 22), dunque come un deciso salto *al di là* dell'orizzonte naturale, per Ferrario è come se l'arte fosse destinata a farci avanzare *nel* grembo infinito di una natura al tempo stesso avvolgente ed elusiva: in questo senso, dunque, "non si tratta di imitare la natura, ma di cercare di comprenderla accarezzandola" (p. 16). Ferrario parla così dell'artista

come di colui che pratica quella “profonda leggerezza con cui si raccoglie la fragilità della vita” e il portatore di “un pensiero che somiglia alla vita” (p. 19). La discussione si accende così sulle tracce di questa ulteriorità, ricerca che in Biscottini sembra prendere uno slancio verticale e radicarsi al contempo in una dimensione profondamente teo-antropologica, mentre in Ferrario assume piuttosto la forma di un inabissamento nel movimento incessante in cui il particolare e l’universale, l’individuo e il cosmo si scoprono generati. Biscottini, che paventa una visione troppo semplicistica e genericamente spiritualistica di questa dialettica tra l’arte e l’al di là di cui essa è traccia incalza Ferrario, ribadendo come l’arte ecceda costitutivamente la dimensione estetica proprio perché mossa da un “desiderio” che mette radicalmente in gioco il soggetto che ne è attraversato (p. 24). La visione di Ferrario, però, su questo punto, sembra sostenersi ad un certo organicismo che, attraverso la *tecnica* di costituzione immanente, mostra le singole opere d’arte come facenti parte di un “ciclo vitale” (p. 37) che è indipendente dalle aspirazioni individuali alla bellezza.

Ed è interessante notare come in questo modo l’artista tenda a mostrarsi quasi strumento di una forza che lo trascende, laddove è il critico a sottolineare con forza l’individualità umana che è la posta e la scommessa che sostiene il valore significativa e rivelativo di ogni singola opera d’arte (p. 37); la centralità che Biscottini attribuisce all’“invenzione” e al “totalmente nuovo” dell’arte (p. 18), concetti rispetto ai quali Ferrario mostra una minore deferenza, andrebbero probabilmente intesi a sostegno di questa linea argomentativa. “L’arte”, insiste Biscottini, “è un vento furioso che scopre l’anima, la mette scandalosamente a nudo. Ne rivela l’unicità, l’aspirazione ad una perfezione che neppure riusciamo ad immaginare” (p. 13). È su questo terreno che Biscottini giustifica l’esigenza di un’aspirazione che non sia mero anelito ad un’alterità immaginata/immaginaria ma che trova nel corpo inalienabile della singola opera d’arte e del suo autore, così come nello sguardo insostituibile che necessariamente è chiamato ad interpretarla, il movente di un desiderio che è muove da/verso un’alterità rispetto a cui l’immagine artistica si fa ontologica apertura. Collegando in tal senso l’opera d’arte con il problema della genesi è possibile allora dire che “il mistero della creazione si rinnova nell’opera” (p. 41). E se Biscottini tenacemente insegue questo Altro che sembra suscitare il desiderio non come oggetto o *telos* ma come movente e origine, come ciò che incessantemente spiazza la rappresentazione che il soggetto si fa di sé e del mondo, Ferrario ribadisce con altrettanta fermezza l’irriducibile carattere di enigma dell’arte, il fatto cioè che l’immagine non garantisce alcuna risposta e che non possa essere “addomesticata” (p. 27). È qui cioè in gioco il senso da dare a quell’apertura verso l’altrove che entrambi riconoscono essere il *proprium* dell’immagine artistica, ma sulla cui connotazione definitiva tornano a divergere.

L’ultima parte del dialogo attraversa il problema della distanza, se non della vera e propria frattura, che l’arte contemporanea ha posto tra sé e il pubblico, inseguendo l’invenzione di linguaggi e tecniche che sempre più disconnettono e riorganizzano la percezione e la dimensione del senso. Di fronte alla desertificazione cui l’arte contemporanea sembra costringere il linguaggio dell’immagine, abbandonando la dimensione della “riconoscibilità” (p. 31), entrambi gli autori

mostrano accenti critici, sottolineando la pericolosità di un certo autismo autoreferenziale della sperimentazione estetica, senza però mai giungere ad una condanna indiscriminata dell'arte contemporanea (pp. 34-35). Tale riflessione fa sorgere la domanda: "a cosa serve la bellezza se non è percepita come tale?" (p. 38), spingendo Ferrario e Biscottini ad una riflessione più generale sul tema della "comprensibilità" dell'arte. Incalzato da Biscottini su questo punto, Ferrario intende smarcarsi da ogni tentativo di sovraccaricare teoricamente l'opera d'arte, non ultimo attraverso un'eccessiva aspettativa di "comprensione", tornando sulla necessità per l'artista di non attardarsi troppo a parlare *delle* proprie opere, bensì *attraverso* di esse (ibid.). In questo senso, ci pare che Ferrario sottolinei giustamente un punto fondamentale dell'esperienza estetica laddove evidenzia la contraddizione tra comprensione dell'opera e volontà di ridurla al concetto ("quanto più si *vuole* comprendere un'opera d'arte, tanto più la si perderà", p. 43), tesi che rappresenta uno degli strati più profondi e inalienabili dell'arte.

Tuttavia, sulla dialettica tra comunicabilità e incomunicabilità non viene così detta l'ultima parola e, a questo proposito, Biscottini si impegna invece in una vivace polemica su alcune provocazioni dell'arte contemporanea in cui vede un cedimento dell'arte rispetto al presente, la chiusura nel mero gioco provocatorio dei codici della società dello spettacolo che coincide con l'occlusione dell'oltre di cui l'immagine dovrebbe farsi catalizzatore; rispetto a questo giudizio piuttosto severo, su cui Biscottini lo sollecita a prendere posizione, Ferrario si limita a ribadire la necessità per l'artista di immergersi nel suo tempo, con tutti i rischi di ricadute ideologiche che ciò comporta, proprio per mantenere aperta quella via alla condizione di senso che è iscritta nella logica stessa dell'opera d'arte (pp. 43-49).

Come si può desumere già da questi brevi cenni, le questioni a cui è giunto il discorso non sono di poco conto: qual è il rapporto tra arte e verità? fino a che punto l'arte deve rimanere fedele alla verità o si può invece parlare di una verità dell'arte? Pur nella differenza di prospettive e di giudizi, tanto per Biscottini, quanto per Ferrario, l'intreccio tra arte e verità è costitutivo. Da un lato, Biscottini sottolinea come certe ambiguità dell'arte contemporanea possano essere lette alla stregua di un tradimento, potenzialmente pericoloso e ideologico, di una verità rispetto alla quale l'arte si trova originariamente costituita e cui l'immagine ha il compito di restare sempre fedele. Dall'altro, Ferrario ribadisce come non sia possibile parlare di alcuna verità dell'arte se questa stessa ambiguità non è fatta salva (pp. 50-51).

L'apparente irriducibilità delle posizioni sembra stemperarsi nelle ultime battute del dialogo, pur non giungendo ad alcuna conclusione o accordo. Preziose ci sembrano infatti le osservazioni conclusive, in cui si assiste ad un curioso rovesciamento di prospettive che, se non muta la divergenza delle posizioni espresse, certo mette in evidenza come entrambi gli interlocutori siano pienamente consapevoli della posta in gioco e sappiano farsi attraversare dal movente e dalla passione dell'altro. Biscottini riconosce così nell'inalienabile carattere di finzione dell'immagine la sorgente inesauribile grazie alla quale essa "intensifica il significato", mentre Ferrario ammette che ogni immagine, anche la più fantasmatica e leggera, si accompagni sempre ad un "peso" che non è immediatamente percettibile e che rischia proprio per questo di schiacciarci (p. 54). Non è quindi fuori luogo, forse,

parlare della necessità di una vigilanza, se non di una vera e propria responsabilità nei confronti dell'arte, cui tutti – l'artista, il critico, il pubblico – siamo sempre chiamati.

Ci sembra che *L'orto dei semplici* fornisca proprio in tal senso un contributo interessante al dibattito sull'immagine, seppure l'andamento del dialogo non aspiri ad alcuna sistematicità o sintesi propositiva. Ma forse proprio tale struttura, lungi dall'essere estrinseco all'oggetto dell'indagine, aiuta a metterne a fuoco alcuni elementi costitutivi. Sul significato dei concetti di forma e di immagine – sul loro rapporto a quell'oltre dell'esperienza di cui testimoniano l'urgenza – molto viene qui detto proprio dalla tessitura di uno scambio che non è mero intrecciarsi di “punti di vista”, bensì disponibilità a lasciarsi interrogare dall'immagine, dalla sua ambiguità che appare il modo stesso in cui la verità prende forma a livello dell'esperienza estetica. Non è quindi per una forma di ricorsività che non trova via d'uscita che il dialogo si chiude tornando sul carattere di enigma dell'arte, sottolineando ancora una volta come appartenga alla struttura dell'immagine estetica occultare quando sembra mostrare e rivelare laddove cela allo sguardo. Perché, come svelano i momenti in cui il dibattito tra Biscottini e Ferrario si accende e mette in gioco, illuminandoli, gli interessi dei dialoganti, la verità dell'immagine non potrebbe essere pensata, né decifrata, se non fosse originariamente imparentata con ciò che suscita e sostiene il desiderio.

Marco Maurizi
University of Bergamo
marco.maurizi74@gmail.com

Andrea Borghini (a cura di), *Il genio compreso: la filosofia di Saul Kripke*, Carocci, Roma 2010. Un volume di pp. 200.

Il merito principale del volume *Il genio compreso*, a cura di Andrea Borghini, è quello di colmare in modo soddisfacente una lacuna editoriale che senza dubbio aveva una forte incidenza sullo studio e sull'insegnamento della filosofia di orientamento analitico. Pur essendo Saul Kripke uno dei filosofi più originali e influenti della seconda metà del Novecento, fino ad ora non c'era mai stato, almeno in italiano, un testo che avesse l'obiettivo di presentare con la dovuta accuratezza le sue opere più importanti. Ora c'è. Il volume contiene un'introduzione di Andrea Borghini e tre capitoli piuttosto densi, rispettivamente di Achille Varzi, Marco Santambrogio e Christopher Hughes. Il primo illustra i contributi di Kripke alla logica, concentrandosi sulla semantica della logica modale e sulla teoria della verità. Il secondo tratta i punti cardine della filosofia del linguaggio di Kripke, in particolare la sua teoria del riferimento, le questioni che ha sollevato riguardo agli atteggiamenti proposizionali e la sua riflessione sul tema wittgensteiniano delle regole. Il terzo verte sulle implicazioni metafisiche delle tesi delineate nei primi due, che riguardano soprattutto le nozioni di identità e di essenza.

Il volume è chiaro, leggibile e ben strutturato. Da un lato, è sufficientemente accessibile per essere apprezzato da qualsiasi lettore che abbia un minimo di familiarità con la logica e la filosofia del linguaggio. Dall'altro, è sufficientemente approfondito per essere adottato, in tutto o in parte, come testo in un corso universitario elementare o avanzato. La tripartizione del volume è ben motivata. Il percorso più naturale per affrontare Kripke è appunto quello di partire dalla logica, per passare poi alla filosofia del linguaggio e infine alla metafisica. Per questo si potrebbe leggere con profitto anche solo il primo capitolo o i primi due. Quanto al terzo, forse è meglio leggere prima almeno il secondo. Sul piano stilistico e terminologico non c'è molto da eccepire. A parte alcuni anglicismi che si sarebbero potuti evitare – come 'seminale' o 'per amore d'argomento' – forse l'unica scelta terminologica poco felice è quella di usare 'significato' per la nozione che in diversi testi italiani di filosofia del linguaggio viene chiamata 'senso'.

Ora saranno elencate alcune osservazioni specifiche, che non intaccano il giudizio complessivo sul libro, ma che potrebbero essere di qualche utilità per coloro che sono interessati a leggerlo. Per ragioni di brevità, si useranno le lettere *p* e *l* per indicare pagine e righe del volume, e non saranno riportate le parti del testo in discussione.

1. p. 33 ll. 31-33. Il termine ‘conversa’ è usato in modo fuorviante. Se l’asserzione di partenza è, come sembra, che se A è logicamente valida allora necessariamente $\neg A$ è vera in ogni struttura-modello, la sua conversa è che se necessariamente $\neg A$ è vera in ogni struttura-modello allora A è logicamente valida. Ma non è quest’ultima l’asserzione che viene messa in dubbio. L’asserzione di cui si mostra (correttamente) la falsità è la seguente: per ogni struttura-modello, se necessariamente $\neg A$ è vera nella struttura-modello allora A è logicamente valida.

2. pp. 43-44. Non è chiaro perché il linguaggio predicativo sia definito trattando come termini singolari solo le costanti individuali e non le variabili, contrariamente a quanto si fa di solito nei testi di logica. Sembra non ci siano ragioni espositive che lo richiedono. Inoltre, questa scelta rende poco appropriate alcune affermazioni nel testo, come p. 44, ll. 20-29. Se le formule atomiche sono composte solo a partire da costanti individuali e predicati, qualsiasi formula atomica (*a fortiori*, qualsiasi formula) risulta suscettibile di attribuzioni di verità o falsità. Quindi, in linea di principio nulla vieta che si interpreti il linguaggio nello stesso modo in cui si interpreta un linguaggio proposizionale. Il motivo per cui questo non si può fare nel caso di un linguaggio definito nel modo consueto, cioè un linguaggio che include formule “aperte” tra le formule atomiche, è appunto che tali formule non sono suscettibili di attribuzioni di verità o falsità. L’esistenza di formule aperte è proprio ciò che obbliga ad adottare una semantica diversa da quella proposizionale, che non adotti la nozione di verità come primitiva.

3. p. 49 l. 3. Qui c’è una parentesi di troppo.

4. p. 58 ll. 15-17. Da questa frase risulta che assegnare un valore di verità a (67) è arbitrario perché (67) è vero se è vero ed è falso se è falso. Ma non può essere così, visto che *ogni* enunciato è vero se è vero e falso se è falso. La differenza tra (67) e un comune enunciato come ‘La neve è bianca’ è un’altra, come risulta più chiaro in seguito.

5. p. 81 l. 23. La frase dovrebbe essere ‘Qualunque proposizione vera che non risulti vera ecc.’

6. p. 85 l. 8. Forse sarebbe meglio specificare che la proprietà di x deve essere intesa considerando tutta la formula eccetto una occorrenza della variabile x , altrimenti viene da pensare che entrambe le occorrenze debbano essere sostituite con y , quindi che la formula risultante non sia (3). Inoltre, ‘per logica’ può voler dire tutto, o niente.

7. pp. 96-99. La sezione 2.1.8, data la sua importanza cruciale, avrebbe meritato una formulazione più attenta alla struttura argomentativa. In particolare, una volta spiegato che la versione forte della teoria descrittivista implica la versione debole, sarebbe stato utile spiegare che le considerazioni più importanti di Kripke (modali o epistemiche) valgono per la versione debole, quindi anche per quella forte. Ad esempio, l’argomento modale considerato a p. 97 ll. 21-27 avrebbe potuto essere formulato in modo diverso dicendo che, in virtù delle intuizioni richiamate da Kripke, l’enunciato ‘Aristotele è il più famoso allievo di Platone’ non è necessariamente vero, lasciando da parte la questione della sua aprioricità. Se infatti valesse la versione debole, l’enunciato dovrebbe essere necessariamente vero, poiché nella situazione controfattuale in cui il più famoso allievo di Platone fosse stato un altro,

‘Aristotele’ avrebbe dovuto riferirsi a quell’altro. Inoltre, la considerazione riguardo alla descrizione indefinita su Cicerone alla fine di p. 97 non sembra rilevante. Infatti, potrebbe darsi semplicemente che il riferimento di ‘Cicerone’ sia fissato da una descrizione che molti parlanti non conoscono. Il caso di Peano e Dedekind, invece, è quello che conta.

8. pp. 128-133. Alla luce di quanto segue, molte delle distinzioni e delle precisazioni in questa parte non sono indispensabili, ma appesantiscono il testo rendendolo più faticoso.

9. p. 133 ll. 15-18. Non è chiaro perché si debba contrapporre ‘essenziale’ a ‘necessario’ come se si trattasse di nozioni distinte, visto che la prima è stata definita in termini modali. Una distinzione del genere avrebbe più senso se si volesse adottare una spiegazione non modale dell’essenza, ma non è questo il caso.

10. p. 135 l. 3. Non è del tutto chiaro se la considerazione in questo paragrafo sia pertinente. Forse non è una buona idea affermare in generale che è necessario che i sia in una data relazione con i' se, in ogni mondo possibile in cui i e i' esistono, i è in quella relazione con i' . Ma il punto qui è se sia una buona idea affermare che è necessario che i sia in una data relazione con se stesso se, in ogni mondo possibile in cui esiste, i è in quella relazione con se stesso.

11. pp. 150-155. Le sezioni 3.1.7 e 3.1.8 non sono di grande aiuto. Per quanto riguarda la prima, viene da chiedersi quale sia la sua utilità ai fini dell’esposizione. Se quella non è la soluzione di Kripke, perché parlarne? Quanto alla seconda, forse avrebbe potuto essere più breve, rimandando direttamente al capitolo 2 e adottando la stessa terminologia. Ad esempio, l’uso di espressioni come ‘titoli’ e di ‘frasi dimostrative’ per ripetere cose già dette nel capitolo 2, può creare confusione.

Andrea Iacona
Università dell’Aquila
andrea.iacona@cc.univq.it

M. De Caro – A. Lavazza – A. Sartori (a cura di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice Edizioni, Torino 2010. Un volume di pp. 206.

Il volume curato da De Caro, Lavazza e Sartori si colloca nell'abbondante discussione sviluppatasi in relazione ai progressi delle neuroscienze e alle loro ampie ricadute sull'autocomprensione dei soggetti umani e, in particolare, della loro libertà. Sono specialmente noti gli impressionanti esperimenti di Benjamin Libet, che risalgono ai primi anni '80, e che hanno dato vita a una sequela di ingegnose varianti. Per ricapitarne l'essenziale in poche parole, Libet aveva mostrato che esiste uno iato di circa 500 ms tra l'attivazione dell'area cerebrale pertinente e la consapevolezza della decisione di flettere un dito: l'implicazione apparente è che la decisione è predeterminata da tale attivazione, ben prima della consapevolezza e, almeno in questo senso, della libertà.

Alcuni aspetti dell'esperimento sono in grado però di complicare il quadro: è ovvio, anzitutto, che il paradigma dei semplici movimenti volontari può essere messo in discussione nella sua pertinenza rispetto a scelte di tipo pianificato e complesso o addirittura morale. In termini più specifici si può dubitare dell'accuratezza cronologica della consapevolezza riferita, dati noti esempi di retrodatazione, ricordati nel volume in esame da Filippo Tempia. E si noti soprattutto che lo stesso Libet si faceva portavoce di una interpretazione in sottile controtendenza rispetto alla lettura più ovvia dei propri dati: in effetti, proprio lo scarto temporale indicherebbe la possibilità del soggetto cosciente di intervenire liberamente nella misura in cui egli può contrastare la predecisione neuronale. È anche per questi motivi che altri apparati sperimentali sono stati escogitati, anch'essi con risultati notevoli; e tuttavia, anch'essi lasciano aperte molte domande. Per rifarsi all'esito davvero sorprendente delle ricerche di John-Dylan Haynes (autore di uno dei contributi raccolti nel volume), come va interpretato il dato di decisioni predette, a livello neuronale, da 7 a 10 secondi prima della consapevolezza? Si osservi anzitutto che l'accuratezza ricavata da tali esperimenti si colloca intorno al 60%: un dato significativo, epperò non lontanissimo, in opzioni binarie (flettere o meno il dito), da una media puramente statistica. Sembra, inoltre, che il ruolo di tali premesse neurali non possa essere invocato nel caso di decisioni assunte in relazioni a eventi imprevisi, come un gatto che attraversa la strada mentre guida.

In generale l'interpretazione di tali fenomeni risente di alcuni postulati tutt'altro che neutrali, come avviene forse quasi sempre, ma in maniera particolarmente incisiva negli ambiti relativi all'autocoscienza: laddove si tratta dell'autocomprensione dell'uomo e della mente che analizza se stessa, premesse epistemiche e fondamen-

tali decisioni preliminari su *che cosa* occorre cercare ed analizzare si riflettono direttamente sul *senso* che viene attribuito ai risultati. Tali postulati sono da riferire, ad esempio, a una generica impostazione humanistica ovvero empirista, con la connessa distinzione tra volontà empirica e fenomenica che lascia tutto l'onere della prova sulle spalle della *folk psychology* (cfr. ad esempio il contributo di Wegner alle pp. 28-29). In termini più diretti, il fenomenico tende a divenire epifenomenico *tout court*, o addirittura illusorio e puramente “superficiale” (ivi, p. 40), anche se forse è un’illusione benefica o necessaria per i dispositivi della nostra autocomprensione: una sorta, così viene detto, di *emozione di paternità* nei riguardi del comportamento (ivi, p. 41, 46 ss.). Ritenere che la coscienza guidi davvero le nostre azioni sarebbe poco diverso, secondo questa lettura, dal credere che la bussola guidi la nave.

Tra altri dubbi che è possibile avanzare al riguardo, mi limito a segnalare che sembra diventare qui improprio parlare di *azioni*; nonché un’inaspettata analogia con l'impostazione data dalla psicoanalisi al rapporto tra coscìo ed inconscìo: anche se il parallelo con ogni probabilità farebbe rabbrivire neuroscienziati (e psicoanalisti), è curiosamente simile il riferimento a uno strato profondo, comunque definito, che domina il nostro “agire” senza alcun riferimento alle esperienze che hanno luogo a livello della consapevolezza. E probabilmente non è inutile osservare un’ulteriore similitudine, nei riguardi delle vecchie speculazioni di Cesare Lombroso o dei frenologi. Certo l’apparato tecnico e il quadro delle conoscenze sono imparagonabili, ma in fin dei conti, la negazione della volontarietà dell’azione, l’esonero dalla responsabilità e la riduzione a lati fisiologici dell’esperienza comportamentale e morale sono fondamentalmente identici (cfr. p. 176 del contributo di Sartori – Gnoato per una significativa tabella di parallelismi tra alterazioni organiche cerebrali da una parte e tratti comportamentali devianti, dall’altra). Beninteso questa non è affatto, come tale, un’osservazione che pregiudichi in negativo il valore di verità delle tesi dei neurofisiologi più radicali; tuttavia sarebbe opportuna una certa consapevolezza epistemologica, capace di ammettere anche alcune analogie che forse risultano alquanto inopportune.

A un livello più fondamentale è ovvio, infine, che lo statuto di queste *emozioni di paternità* resta estremamente fragile. Utili menzogne, la loro stessa utilità dovrebbe essere compromessa dalla consapevolezza che si tratti di menzogne – come sempre accade appunto con le menzogne. Il meccanismo della doppia verità fu uno dei momenti di frattura della tradizione filosofica tra medioevo ed età moderna; ed è dubbio che possa fare miglior figura nel XXI secolo.

Viceversa la questione, nel suo lato essenziale, attiene non solo e non tanto alle conseguenze puntuali delle singole e talvolta ambigue indagini scientifiche, ma, come opportunamente Roberta De Monticelli sottolinea (p. 113), allo statuto complessivo della nostra autocomprensione ed esperienza quotidiana: sostanzialmente veridiche, sia pure con elementi di illusione (sempre riconosciuti dalla tradizione filosofica), oppure sistematicamente illusorie? Hanno esse insomma qualche credibilità nell’attribuirsi libertà, autodeterminazione, responsabilità, etc.?

Mi sembrano rilevanti, in questo senso, alcune osservazioni di De Caro (che ha fornito sul problema numerosi contributi: soprattutto *Il libero arbitrio*, Roma-Bari 2004) che mostrano per quali motivi è possibile mettere in dubbio l’ampia lettera-

tura recente che sfrutta il paradigma della psicologia evoluzionista per riproporre la riduzione della moralità ad emozioni, più o meno legate alla storia della specie. Come comprendere infatti in tale quadro l'impegno morale che nasce in consapevole *controtendenza* rispetto ai propri giudizi emotivi immediati (ai propri "disgusti" morali istintivi: cfr. l'esempio a p. 143)? Il legame con un'eziologia evoluzionistica onniesplicativa rende, si noti, *più* difficile rispondere a tale questione rispetto all'emotivismo classico. Comunque si voglia replicare, la domanda è pertinente e mostra che l'esperienza della libertà è più complessa ed irriducibile di quanto si possa pensare nel quadro predisposto da esperimenti di laboratorio.

Il libro si pone, come abbiamo visto, in dialogo con un lato medico-scientifico e anche con la riflessione di stampo giuridico e genericamente assiologico. In questo senso è un testo utile nella sua capacità di introdurre pianamente nella ricca discussione pluridisciplinare che ha luogo su questi temi. Da un punto di vista filosofico chi segua il vivacissimo dibattito che ha luogo su tali temi, specialmente in ambito analitico, noterà forse che alcune implicazioni teoriche non sono analizzate pienamente: la critica alle implicazioni deterministiche ha luogo, ad esempio, nel contributo di De Monticelli già menzionato, ma pure rilevante è quanto viene oggi avanzato contro quelle interpretazioni in termini interni all'analisi filosofica stessa (ad esempio nell'opera di Jonathan Lowe), all'insegna di un parziale "naturalismo riformato" piuttosto che in termini latamente fenomenologici come accade nel contributo della De Monticelli. Considerazioni analoghe potrebbero farsi nei confronti di una tematizzazione incompleta delle molteplici opzioni teoriche aperte all'interno del ventaglio generale tra compatibilismo e incompatibilismo, determinismo e indeterminismo (per una mostra sia pure schematica delle ambiguità del tema, si possono vedere ad es. il contributo di Roskies, pp. 52-53, e De Monticelli, p. 123).

Ma non sono queste le intenzioni del volume, mi pare: esso ambisce piuttosto ad introdurre all'ampio quadro delle discussioni possibili sul rapporto tra neuroscienze e filosofia sul tema della libertà, lasciando a ulteriori momenti eventuali approfondimenti filosofici o scientifici. In questo senso esso risulta opportuno proprio nella varietà dei punti di vista che contiene.

Antonio Allegra
antonio_allegra@yahoo.it

Fulvio Di Blasi, *Ritorno al Diritto. Miti e leggende della scienza giuridica moderna*, Phronesis Editore, Palermo 2009. Un volume di pp. 115.

Nella manualistica contemporanea riguardante le scienze giuridiche la parte dedicata all'analisi delle origini del diritto e alle riflessioni sul suo fondamento appare spesso paradossalmente esigua, inserita quasi sempre come semplice apparato introduttivo, a fronte invece della grande attenzione che viene riservata all'aspetto tecnico e di commento delle varie norme. In altre parole, si ha l'impressione che il diritto stia dimenticando se stesso, il senso che lo anima, impoverendosi progressivamente in una deriva tecnicistica e formalistica. Ed è proprio a partire da tale denuncia che prende l'avvio il progetto di un "*Ritorno al Diritto*", assunto a titolo emblematico di un libro che ha il duplice intento di spiegare le motivazioni che hanno causato questa sorta di alienazione del diritto da sé, nonché di indicare la via per un possibile recupero della sua identità. Con una prosa pungente e uno stile accattivante l'autore Fulvio Di Blasi non si limita, infatti, a denunciare i difetti che minano alla base la disciplina del diritto moderno, ma si preoccupa anche di andare ad indagare le correnti filosofiche e culturali che li hanno determinati, per passarle ad un accurato vaglio critico. Data la relativa brevità del testo, volutamente pensato per essere sintetico e di agile lettura anche per scopi didattici, la critica svolta dall'autore potrebbe essere ulteriormente approfondita e continuata in altri scritti più ampi: ciò nondimeno essa è, nelle sue linee essenziali e nei suoi snodi principali, ben costruita e articolata con competenza.

Il primo capitolo si apre con l'analisi del tema del *formalismo giuridico*, che comporta quella "mediocrità neutrale" vista da Di Blasi come uno dei maggiori pericoli in cui attualmente può incorrere uno studioso di diritto. Questa particolare concezione del diritto, in cui esso è considerato completamente autonomo e slegato da qualunque valore e dalla morale, è stata sostenuta da autori come Kelsen (normativismo e dottrina pura del diritto), Austin (volontarismo e imperativismo moderno), Holmes e Pound (realismo giuridico), e si basa sulla distinzione tra fatti e valori operata da Hume. In opposizione a questa linea di pensiero Di Blasi ricorda le obiezioni che a Hume furono mosse da alcuni filosofi come Husserl e Carcaterra: il vero passaggio illogico, per loro, consiste nel confondere *il fatto*, ossia le sensazioni brute, ciò che è empiricamente percepito, con *l'essere* della realtà; e questa sarebbe pertanto la fallacia fattualistica di Hume. In alternativa al formalismo giuridico viene perciò riproposto il *giusnaturalismo*, corroborato storicamente da alcuni riferimenti all'antico diritto civile romano e argomentato tramite la nozione di "giusto naturale" (p. 14) di matrice aristotelica e tomistica.

Nel secondo capitolo viene poi contestata un'altra grave pecca che affligge il diritto moderno, ovvero il tecnicismo, il "giurista tecnico". Strettamente relato con il formalismo, il tecnicismo nasce quando ci si stacca dalla realtà e si pretende l'autosufficienza della norma codificata e chiusa in se stessa, assecondando quella visione del *positivismo giuridico* per il quale l'unico diritto esistente è quello posto dal legislatore umano.

Questa tematica viene sviluppata nel capitolo terzo, il più denso del libro, dove ci si domanda "Che cos'è una norma e che cos'è un principio?", spalancando così anche ai giuristi lo spinoso problema filosofico degli universali. Di Blasi ripercorre brevemente le tappe delle classiche teorie della conoscenza di stampo platonico (p. 45), aristotelico (p. 47), e la formula medievale della verità come *adaequatio rei et intellectus* (p. 53), applicandole infine all'ambito giuridico in quanto scienza pratica. La tesi che viene presentata è che la verità pratica, richiesta al legislatore nell'atto di emanare una legge, o al giudice nell'atto di emettere una sentenza, presuppone nella mente dell'agente la conoscenza teorica della verità, ossia la corretta cognizione di come la realtà è e, pertanto, di come può essere cambiata: l'esempio che viene riportato per illustrare il concetto è quello dell'architetto, che se vuole edificare una casa solida deve conoscere e rispettare tutta una serie di ben precise leggi fisiche, come le forze, i pesi e la composizione dei materiali da costruzione. Allo stesso modo, anche dal punto di vista morale l'azione migliore, così come la decisione giuridica migliore, è quella meglio fondata sulla realtà, più conforme alla natura degli uomini e delle cose (p. 56).

Basandosi su queste considerazioni, i quattro capitoli successivi procedono con maggior scioltezza trattando questioni più concrete. Il quarto capitolo prende come spunto il mancato inserimento di un riferimento alle radici cristiane dell'Europa nel testo della Costituzione europea per riflettere sul tema della comunità, e di ciò che la rende tale. Con particolare riferimento ad Aristotele, viene discusso il rapporto tra l'amicizia e la giustizia (p. 68), mostrando che la relazione amicale è ciò che tiene unita una società ed è il massimo bene della città, tanto da essere superiore alla giustizia stessa: infatti, tra veri amici non c'è bisogno di ricorrere alla giustizia, perché non insorgono torti da riparare. Viceversa, una comunità di uomini giusti, ma non amici, difficilmente potrebbe sussistere, poiché mancherebbe l'elemento di coesione per tenerli insieme.

Il dibattito sulle radici di una comunità prosegue nel capitolo seguente, nel quale entra in gioco anche il tema della felicità e del bene, quale fine ultimo dell'uomo e obiettivo comune da raggiungere. Dopo un accenno all'*utilitarismo* di Bentham e di Mill, Di Blasi predilige il concetto di "etica narrativa" (p. 81) ideato da MacIntyre, dove emerge con maggiore complessità l'intreccio tra la società e il singolo individuo, dimostrando la loro stretta interrelazione: proprio come il personaggio di una storia e l'ambientazione in cui si svolge, la personalità del singolo e l'identità della comunità si influenzano reciprocamente. Pertanto, la ricerca del bene e della felicità richiedono necessariamente dei contesti sociali virtuosi visti in una dimensione narrativa, cioè intessuti e composti dalle azioni buone e dalle virtù di ciascun cittadino.

Questo discorso richiede un ripensamento del modello *individualista* su cui poggia la mentalità moderna, cui è dedicato il sesto capitolo. Una rielaborazione del modello politico classico *organicista*, infatti, riuscirebbe a sanare molte delle contraddizioni derivate dall'individualismo imperante: Di Blasi fa notare, a titolo esemplificativo, che tutto il diritto penale si basa sul principio che la persona colpevole può essere punita, e quindi perde giustamente quell'inviolabilità individuale di cui godeva, in favore del bene della comunità alla quale ha nuociuto (p. 88). Dunque, appare chiaro che una visione individualista estrema non è concretamente applicabile all'interno di una società, la quale può governarsi solo se non perde di vista il bene comune e il contesto complessivo delle relazioni virtuose dei vari membri tra di loro.

L'ultimo capitolo conclude la dissertazione del saggio affrontando ciò che l'autore definisce come "la grande ideologia dell'autonomia" (p. 94), ovvero quell'elemento che caratterizza la modernità e che tuttavia, contemporaneamente, ne sta causando anche la crisi contribuendo al suo declino. L'epoca moderna sorge con la pretesa di essere autonoma e di staccarsi da tutto ciò che l'ha preceduta: la rivoluzione francese rigetta, ad esempio, il periodo polemicamente chiamato "medioevo"; si assiste inoltre ad una forte reazione contro la religione, con un accanimento feroce soprattutto nei confronti della Chiesa, nonché a speculazioni filosofiche che vorrebbero escludere Dio dal panorama intellettuale e dal pensiero dell'uomo. Tutto ciò lo si nota anche in campo giuridico, dove il diritto naturale viene riletto in chiave anti-teologica, con un progetto riassumibile nella famosa frase di Grozio che parla di un diritto valido "anche se Dio non esistesse". L'esclusione di una teleologia, di un finalismo superiore capace di dare un senso alla natura, commenta Di Blasi, rende però la natura stessa intrinsecamente insensata, e dunque incapace di reggersi da sola. Perfino lo studio della natura da parte di discipline scientifiche si basa sul presupposto che essa *può* essere studiata, cioè che ha un senso intelligibile, contravvenendo alle pretese di quel razionalismo esasperato che respinge qualunque teleologia e sancisce l'assoluta autosufficienza del piano immanente. Secondo l'autore, quindi, il diritto naturale premoderno è in grado di offrire degli spunti interessanti e delle soluzioni efficaci per poter uscire da quelle aporie che continuano ad affliggere la mentalità moderna.

Il ritorno al diritto è dunque un ritorno ai valori, un ritorno alla realtà (p. 31), perché questo è l'unico modo per riconquistare l'autenticità del diritto stesso. Altrimenti esso può diventare una prigione, una gabbia: se viene svuotato del suo significato profondo, di esso resta soltanto un formalismo sterile entro il quale il giurista rischia di rimanere intrappolato. L'esigenza di tornare al diritto esprime perciò il bisogno liberatorio di riottenere una visione genuina, più profonda e più ampia, riscoprendone le radici e allacciandolo nuovamente a quei valori morali che lo hanno originato e dai quali dipende. L'ignoranza di questi valori, o il loro aperto rifiuto, comporta inevitabilmente uno svilimento dell'arte della giurisprudenza fino a ridurla a spoglio tecnicismo, con inoltre la conseguenza ben più grave di asservirla alle varie ideologie che di volta in volta possono indiscriminatamente utilizzarla come strumento per gli scopi più arbitrari: si pensi al cosiddetto *uso alternativo del diritto* e ai *pretori d'assalto* degli anni Settanta (p. 2).

In una concezione formalistica e relativistica del diritto non c'è spazio per la libertà: ci potrà essere "emotivismo" etico (MacIntyre), o una sola apparente "neutralità" (p. 64), e arbitrarismo, ma non vera libertà. Essa può germogliare e crescere soltanto in un contesto veritativo dove il diritto non abbia pretesa auto-impositiva, come nel giuspositivismo (p. 26), ma abbia come referente ultimo la realtà. Dunque il ritorno al diritto, inteso come il recupero della sua vera natura, coincide anche con un recupero della sua libertà.

Luca Vettorello
luc.art@libero.it

Andrea Iacona, *L'argomentazione, Nuova edizione*, Einaudi, Torino 2010. Un volume di pp. 162.

Lo scopo del libro, pienamente raggiunto, è quello di fornire al lettore gli strumenti teorici fondamentali per analizzare e valutare le argomentazioni: quei discorsi mediante i quali cerchiamo di fornire ragioni, più o meno buone, a sostegno delle nostre idee. Nel far questo Iacona riesce, fra l'altro, a far familiarizzare anche il lettore non specialista con alcune delle nozioni centrali studiate dalla logica formale contemporanea (validità, forza, correttezza, implicazione, contraddizione, coerenza).

Il libro si divide in quattro capitoli ciascuno dei quali fornisce la risposta ad una domanda: 1) Che cos'è esattamente un argomento e come lo si può individuare? 2) In cosa consiste la differenza fra buoni e cattivi argomenti? 3) Come si può *confutare* un argomento, cioè criticarne la bontà? 4) Quali sono e in cosa consistono gli errori più comuni che si possono annidare in un'argomentazione inficiandone, spesso surrettiziamente, la bontà (le cosiddette *fallacie*)?

Ciascuno dei paragrafi in cui sono divisi i quattro capitoli è seguito da alcuni esercizi con relative soluzioni (riportate alla fine del libro).

Questa nuova edizione include diverse modifiche e correzioni rispetto alla prima, alcune dipendenti da scelte teoriche dell'autore (ad esempio l'eliminazione del riferimento ad una possibilità specificamente logica ed una diversa caratterizzazione della fallacia di equivocazione), altre finalizzate ad una maggiore fruibilità del testo (come la correzione o eliminazione di alcuni esercizi, l'aggiunta di altri e la riscrittura di alcune parti in uno stile sicuramente più scorrevole).

Per la sua chiarezza e completezza il libro si presta ad essere non solo una lettura istruttiva per chiunque voglia orientarsi nella insidiosa ma quotidiana pratica dell'argomentazione, ma anche un ottimo testo introduttivo per gli studenti universitari che si avvicinano per la prima volta allo studio della logica.

Stefano Caputo
University of Turin
stefano.caputo@labont.it

A. MacIntyre, *God, philosophy, universities. A selective history of the Catholic philosophical tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham 2009. Pp. 193.

The three main characters of this «philosophical drama» are just introduced by Alasdair MacIntyre in the title of the book: «God, philosophy, universities». It is a «philosophical drama», because it tells of the long history of the Catholic philosophical tradition and it describes the work of its most important thinkers, their questions and their philosophical solutions proposed at the meeting-point between religion and philosophy.

God is the object of this long research. He is one, omnipotent and omniscient. He exists necessarily because of His perfection and infinity. Nevertheless, from the perspective of the theism (from the perspective of people who believe in such an infinite God, endowed with all the attributes of a person), there are three unavoidable philosophical problems to cope with. The first problem is «the problem of whether and how belief in the existence of God is compatible with recognition of the extent of natural, social and moral evil in the universe of finite beings» (p. 6). If God is omnipotent, He is also responsible for evil and He is not perfect, nor good. But if He is perfect and good, He cannot be responsible for evil. And if He is not responsible for evil, He is not responsible for all the created things: He is not omnipotent. So we could say that God must be omnipotent *or* good, but He cannot be omnipotent *and* good. The Catholic philosophers must provide a solution to preserve the possibility of having both omnipotence and supreme goodness in the same, divine subject.

The second problem «is whether and how belief in the existence of God is compatible with belief in the powers of finite beings, the powers that belong to inanimate objects, the powers that belong to animal bodies, and the powers of rational will that belong to human beings» (*Ibidem*). It seems obvious that the most important aspect of this problem is the relation between God's will and human free will. If God is omnipotent, He can do what He wants. But if men are free, there are some actions (those resulting from human free will) which cannot be controlled by God. According to this exposition of the problem, theism cannot preserve both the independence of finite beings and the omnipotence of God.

The third problem is that «in trying to speak of God we are extending our use of words and the application of our concepts, so that we no longer understand what we mean when we talk about God to the same extent and in the same way that we do in our speech about finite beings» (p. 7). If we are created by God, we are finite beings and God is infinite. But if we are finite beings, we can only use finite words.

And we cannot use finite words to talk about God, because God is infinite. If we could understand God and know all His attributes, we could be infinite, such as God. But we are not infinite, so it is evident that we cannot understand God, nor we cannot know His own attributes.

These problems are not simply intellectual questions, which can be asked and investigated without any connection with our concrete existential experience. MacIntyre writes: «to believe that God exists is to believe that there is a being on my relationship to whom depends everything that I do or might value. And this being requires of me unqualified trust and unqualified obedience, so that I cannot be indifferent to claims about His existence and nature» (p. 8).

If God is the aim of this drama (He is the aim of all the philosophical investigations, because all philosophers want to find the sufficient reason of the existence of themselves and of the world), the philosophers are the heroes who try to fight against false solutions and look for the truth. Not all philosophers are believers, nor all philosophers are Christian nor Catholic: philosophy is different from religion, but it is not necessarily in opposition to religion. If we think that philosophy is upfront characterised by an opposition to religion; if we think that philosophers are very different from all other people, because they live in a particular world and they ask strange, particular questions about everything; if we have such a conception of philosophy and of philosophers, we simply have a bad idea of them. Philosophy is strictly connected with human existence: «all human beings, whatever their culture, find themselves confronted by questions about the nature and significance of their lives» (p. 9). All human beings are philosophers «*in potentia*», because all the philosophical questions are human and existential questions. The several religions appeared during the long course of human history have given to these questions particular answers, which have been characterised by different contents and different ways of expression. Philosophy appears «when someone asks whether something hitherto commonly and unquestioningly taken to be a religious truth is in fact true» (*Ibidem*). It seems quite important to understand this claim. The contents of philosophical investigation can be provided by philosophy but, from the point of view of history, can also be provided by other sources, such as religion or poetry. We can say that philosophers are not self-sufficient: they do not have to construct their solutions without regard to anything else. Philosophy does not begin with a «*tabula rasa*», but with some questions about something which is already given. The most characteristic philosophical questions about some given claim are: «But is it true?», «Do we have sufficient reason to assert it?», «What do we mean when we assert it?». As a matter of principle, the answers to these questions are not in opposition to religion. We can also say that religious answers are true and we can justify them by our philosophical investigation. If we are interested in truth, we do not have to think that we must construct truth by our reason, after having destroyed all the constructions of other people and other methods, but we have to recognise what is true and what is not true and we have to give good and sufficient explanations of our solutions to ourselves and to other philosophers.

In my opinion, this way of approaching the problem of the relation between reason and faith is particularly interesting and useful. Many talks have been made

about this problem and many people have said that, if we philosophize, we cannot believe in something which is not given by our own philosophical investigation. Philosophy and religion can be both pursued by the same person, but they have different methods, different objects and attitudes. These talks often start from particular conceptions of «faith» and «reason» and end with a radical disagreement, because it seems that Christians (or theists) and atheists give different meanings to these words and cannot reach common solutions. The «reason» and the «faith» of the theist look different from the «reason» and the «faith» of the atheist: the atheist can think that he is the only legitimate representative of the strong powers of reason, in opposition to the theist, who cannot provide a rational justification to his beliefs; the theist, from his own point of view, can think that the atheist does not use all of his reason and restrict in advance (without giving adequate reasons) his field of investigation. This «relativistic solution» (if we are allowed to think that this expression is not nonsense, nor self-refuting) does not seem adequate. If we think that a belief must be true or false, and if we also think that a philosophical solution must be true or false, we are not allowed to separate the path of faith and the path of reason so sharply, because they share the same aim (the pursuit of truth), although they use different methods. Nevertheless, there is one possible objection against this argument: we can think that our religious beliefs must be true or false, but we can also think that we have no power to verify them.

MacIntyre suggests an answer to this objection, which sounds quite similar to Étienne Gilson's answer to the same problem (the problem of the relation between reason and faith, philosophy and religion): we can investigate the history of philosophy and check whether someone has been Christian (or theist) *and* philosopher. The question is: have there been any philosophers who have tried to answer to philosophical questions in a philosophical way, without rejecting their own Christian (or theistic) beliefs but, on the contrary, by exploring the meaning and the truth-value of such beliefs?

The possibility of a positive answer is justified by the history of the Catholic philosophical tradition from Augustine to the encyclical *Fides et ratio*, that MacIntyre describes in the central part of the book. We cannot summarize all the several moments of this history, because we do not want to disclose all the development of the drama to the readers. MacIntyre uses a clear and ordered way of exposition, which is quite important to let all the people (and not only the «professional» philosophers) understand the meaning of the questions investigated and of the solutions given by Catholic philosophers. But we have to point out that, according to the author, the history of the Catholic philosophical tradition is not only the history of the medieval philosophical tradition: there have been important medieval philosophers who have not been Catholic, as well as there have been important non-medieval Catholic philosophers (such as Newman). One of the aims of these chapters is to demonstrate that, although there have been many contrasts between the mainstream of the Catholic philosophical tradition and the mainstream of the modern philosophy, there have been (and there must be) also many possibilities of dialogue and critical comparison between Catholic and non-Catholic modern philosophers.

In the end, we must describe also the principal setting of the drama: the universities. The medieval *Studia* and the subsequently founded universities were for a long time the places where pursuit and teaching of the truth were possible. But, as the author writes, «we are able to understand what the university should be, only if we understand what the universe is» (p. 95). And if the universe is ordered by some rules and if all the members of the universe are strictly connected one with each other, we cannot deny that the result of our pursuit of truth must coincide with a complete and organic description of the entire order of the existing things. All the academic disciplines must be connected, because every discipline studies particular aspects of the same objects. Nevertheless, in contemporary universities there is quite a different situation: «and so the very notion of the nature and of order of things, of a single universe, different aspects of which are objects of enquiry for the various disciplines, but in such a way that each aspect needs to be related to every other, this notion no longer informs the enterprise of the contemporary American university. It has become an irrelevant concept» (p. 16).

From this point of view, the mission of Catholic philosophers is the same mission of every human being interested in giving a complete and true account of the reality. We have to give an account of what «is to be a human being» and «such an account will have to integrate what we can learn about the nature and constitution of human beings from physicists, chemists, and biologists, historians, economists, and sociologists, with the kind of understanding of human beings that only theology can afford» (p. 177). This self-understanding of human beings requires a «large cooperative venture» between philosophy, theology and secular disciplines: «philosophical enquiry cannot be pursued in isolation from enquiry in those other disciplines» (p. 179). There is no doubt about the goodness of such an enterprise. But it seems quite difficult to realize it because of the strong specialization of each discipline and of each scholar. I think that our interest in the proper nature of human beings is not a sufficient reason for dialogue, if we are not primarily interested in truth: we can look for a true description of what human beings are, only if we engage in a sincere pursuit of truth. And a sincere pursuit of truth is possible only if we *believe in* truth. A sincere and good chemist, for example, cannot be indifferent to philosophy, if only he wants to discover the true structure of reality. And a sincere philosopher cannot be indifferent to science, if only he wants to discover something true about human beings, reality and God (or about the metaphysical principle of reality). Without this honest and sincere attention to the truth and to all the people and disciplines who look for the truth, it does not seem possible to make a good philosophical enterprise. Without our belief in truth, our philosophy becomes a half-hearted, unintelligible chat between half-hearted graduate-professionals.

Michele Paolini Paoletti
michele.paolinip@gmail.com

Lodovica Maria Zanet, *Decifrare l'esperienza. Atti e vissuti in fenomenologia*, Mimesis, Milano 2009. Un volume di pp. 169.

Pochi volumi, come questo, hanno il coraggio di affrontare questioni radicali e decisive. Se c'è una cosa che fa di noi degli esseri umani è, infatti, l'*esperienza*: fare un'esperienza, predisporre un'esperienza, accumulare esperienza, condividere l'esperienza, analizzare un'esperienza, trasmettere esperienza... Noi *siamo*, in un certo senso, la nostra esperienza, e diveniamo a seconda dei segni che lasciano in noi le esperienze che viviamo. Se è vero, come scrive Husserl (e Roberta De Monticelli lo ricorda nella Prefazione), che "tutta la vita è prendere posizione" e che il processo di individuazione si fonda sul nesso esperienza-giudizio (sì/no, buono/cattivo...), è anche vero, come insegna John Dewey, che vi è una qualità dell'esperienza che rende alcune esperienze, e non altre, strutturanti e quindi "educative".

In ogni caso, non si dà vita *umana* (una vita, cioè, della coscienza) se non a partire dall'esperienza: forse l'esistenza consiste proprio in questo "attraversare" (*exper-ire*) il mondo e il tempo e nel "lasciarsi attraversare" dalle cose conservandone traccia. E questo è possibile soltanto in virtù dell'*esserci* con il corpo – con i sensi e le emozioni – perché non v'è esperienza che non sia affettivamente connotata. Ma al tempo stesso richiede l'esercizio di una riflessività che riscatti dall'opacità del senso comune ed estraiga dall'implicito, distillandolo pazientemente, quel *sapere* dell'esperienza che, ancorché legato al contatto diretto con le cose, non è mai immediato. È la domanda di *senso*, che nasce dall'esperienza e la interroga, ad alimentare l'avventura (e probabilmente anche l'erranza infinita) del pensiero. Forse proprio per questo l'esperienza contiene un'ambiguità decisiva: si fa esperienza di molto, ma non tutto diventa esperienza. Per dirla con Paolo Jedlowski: "l'esperienza è qualcosa che si fa *sempre*, ma si può anche non averla *mai*". L'esperienza viva (*Erlebnis*) che si fa continuamente del mondo non dà sempre origine a un sapere esperienziale (*Erfahrung*), ma quando ciò accade avviene un processo che dà forma all'esistenza e produce consapevolezza.

In una civiltà in cui stralci sempre più ampi dell'esperienza sono stati erosi e "professionalizzati", dando vita a un'interminabile schiera di "esperti" (esperti "di troppo", come osserva Illich), l'esperienza diretta rischia di essere sempre meno significativa: c'è sempre qualcuno che sa come stanno le cose prima e meglio di noi. L'esperienza, allora, è sempre più quella di altri (*ipse dixit*) o quella di tutti e di nessuno (*si dice, si pensa, si sa*) a cui già Heidegger riconduceva la curiosità, la chiacchiera e, in ultima analisi, l'equivoco. Ma questo principio di inautenticità, se radicalizzato, produce un progressivo allontanamento dai luoghi e dai modi

dell'esperienza viva e, fatalmente, un'atrofia della coscienza a cui, nell'era della specializzazione e della tecnica, siamo tutti pericolosamente esposti (ragion per cui il già citato Illich attribuiva al lavoro degli "esperti" un potere "dis-abilitante"). L'esperienza, invece, è sempre "mia": nell'esperienza il soggetto incontra simultaneamente anche se stesso. La perdita dell'esperienza, allora, non corrisponde soltanto a un impoverimento del mondo, ma anche a un allontanamento da sé.

Lodovica Maria Zanet si addentra nel cuore dell'esperienza, districandosi abilmente tra atti e vissuti, nel tentativo di recuperare la consapevolezza di quel contatto sorgivo e originario con le cose in cui incontriamo nel contempo noi stessi, e lo fa tenendo saldamente in mano la lucerna dei grandi fenomenologi della tradizione (non solo Edmund Husserl, ma anche Adolf Reinach, Moritz Geiger, Edith Stein, Hedwig Conrad Martius). L'esplorazione condotta in questo volume, del resto, è "fenomenologica" per antonomasia. La fenomenologia, infatti, è anzitutto descrizione dei *modi* dell'esperienza. E una pedagogia fenomenologica (aggiungo) non è forse altro che descrizione delle condizioni alle quali l'esperienza diventa *sapere*. Il richiamo husserliano a un ritorno "alle cose stesse" va proprio nella direzione di una riappropriazione dell'esperienza che precede la conoscenza – e rispetto alla quale ogni conoscenza rimane "segnitiva e dipendente" come la geografia nei confronti dell'esperienza viva di una foresta, un prato o un fiume (Merleau-Ponty).

Ma l'esperienza del mondo è anche eccedente rispetto alla conoscenza che ne possiamo avere, e per questo rappresenta un oggetto inesauribile di ricerca, di indagine, di riflessione. E al tempo stesso ogni "scienza" risulta sempre precaria e inadeguata, in quanto rappresenta in certo qual modo il tentativo, più o meno raffinato, di conferire un ordine e una forma stabile a ciò che per sua natura fluisce e non permane: la vita. Forse per questo ci sarà sempre nell'esperienza un fondo inconscio, ineffabile, perfino misterioso. E forse per questo la descrizione dell'esperienza (e quindi la fenomenologia) costituisce un'operazione virtualmente interminabile.

Daniele Bruzzone
Catholic University of Milan
daniele.bruzzone@unicatt.it

