

Vi vorrei pregare di avere pazienza verso quanto non è ancora risolto nel vostro cuore, e tentare di aver *care le domande stesse* come stanze serrate e libri scritti in una lingua molto straniera. (...) *Vivete* ora le domande. Forse v'insinuate così a poco a poco, senz'avvertirlo, a vivere un giorno lontano la risposta.

Rainer Maria Rilke, *Lettere a un giovane poeta*

Cerchiamo di essere umani.

Ludwig Wittgenstein, *Pensieri diversi*

Hilary Putnam

Realismo dal volto umano

Società editrice il Mulino

ISBN 88-15-04798-0

Edizione originale: *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990. Copyright © 1990 by the President and Fellows of Harvard College. Copyright © 1995 by Società editrice il Mulino. Edizione italiana a cura di Eva Picardi. Traduzione di Elisabetta Sacchi.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Indice

Prefazione	p. 7
Introduzione, di <i>James Conant</i>	15
PARTE PRIMA: METAFISICA	
I. Realismo dal volto umano	105
II. Un'apologia del realismo interno	141
III. Dopo l'empirismo	159
IV. È l'acqua necessariamente H ₂ O?	173
V. La struttura causale del mondo fisico è qualcosa di fisico?	207
VI. Verità e convenzione	229
VII. Perché ci sono i filosofi?	241
VIII. Il desiderio d'oggettività	261
PARTE SECONDA: ETICA ED ESTETICA	
IX. Oltre la dicotomia fatto/valore	279
X. Il posto dei fatti in un mondo di valori	289
XI. L'oggettività e la distinzione scienza/etica	317

ti le versioni più popolari di tutte queste posizioni tradizionali sono state usate per sostenere la dicotomia fra fatti e valori. I saggi raccolti nella parte seconda riguardano l'etica e l'estetica. Essi sono in gran parte, benché non interamente, di carattere metafilosofico; il loro scopo è mostrare che la dicotomia fra fatti e valori non è più sostenibile. La discussione più dettagliata si trova nel saggio XI, *L'oggettività e la distinzione scienza/etica*, ma tutti i saggi della parte seconda, ad eccezione del saggio XIV, mirano a mostrare che il realismo interno fornisce una maniera non soltanto teoricamente più plausibile ma anche più umana di considerare i dissensi che sorgono in campo etico ed estetico. Se la critica degli errori metafisici non conducesse ad una maniera più umana e più sensata di considerare le questioni che più contano nella vita, prendere posizione in merito a tali questioni irrimediabilmente astratte avrebbe difficilmente, a mio avviso, un qualche rilievo.

Tutte queste idee – l'insostenibilità della dicotomia fatto/valore e della dicotomia fatto/convenzione, la stretta connessione tra verità e giustificazione, l'idea che l'alternativa al realismo metafisico non sia lo scetticismo, che la filosofia sia un tentativo di conseguire il bene – sono state per lungo tempo associate alla tradizione del pragmatismo americano. La consapevolezza di ciò mi ha indotto (a volte con l'aiuto di Ruth Anna Putnam) a compiere lo sforzo di cercare di comprendere meglio la tradizione che da Peirce giunge fino a Quine e Goodman. Questo sforzo è rappresentato dai saggi della parte terza, molti dei quali fanno parte di lavori ancora in corso. James Conant ed io abbiamo ritenuto che fosse importante includere questi lavori nel presente volume, in parte perché rappresentano la direzione dei miei interessi attuali e anche perché vorremmo che la tradizione più importante della filosofia americana venisse meglio compresa in tutte le sue molteplici espressioni.

H.P.

Introduzione

di James Conant

Introduzione

Il titolo di questo libro, *Realismo dal volto umano*, rimanda allo slogan di Alexander Dubcek «Socialismo dal volto umano» che costituì la parola d'ordine della Primavera di Praga del 1968. In origine la parola «socialismo» indicava il grande sogno di realizzare alcune delle aspirazioni più profonde dell'umanità. Eppure nel corso del suo sviluppo Dubcek si rese conto che ciò che veniva chiamato socialismo nel suo paese si era trasformato nel nemico di tutto ciò che un tempo andava sotto questo nome. Il titolo che Hilary Putnam ha scelto per questo volume suggerisce che la storia del realismo filosofico rappresenta uno sviluppo parallelo. Il «realismo filosofico», che in origine aveva rappresentato il sogno di realizzare le naturali aspirazioni umane alla conoscenza e all'oggettività, indica oggi un indirizzo intellettuale che, in ultima analisi, serve soltanto a indebolire la nostra fiducia nella possibilità di realizzare queste due aspirazioni. Nel saggio I, che reca lo stesso titolo del libro, Putnam traccia una distinzione tra due tipi di realismo: il «Realismo con la "R" maiuscola» (l'immagine metafisica del mondo che attualmente prevale nella filosofia analitica), e il «realismo con la "r" minuscola» (l'immagine del mondo basata sul senso comune). Putnam sostiene che benché il primo pretenda di fungere da rappresentante del secondo, di fatto, esso finisce per rinnegare tutto ciò in cui il secondo crede. Il Realista esordisce col proposito di liberarci dalla minaccia dello scetticismo filosofico e di difendere la nostra credenza basata sul senso comune nella realtà del mondo esterno e nella possibilità della oggettività e della verità, e finisce per restituirci un mondo in cui il senso comune non è più di casa; esordisce dunque promettendoci di salvare il mondo e finisce per disumanizzarlo. I saggi raccolti in questo volume sostengono

che i valori cognitivi dell'oggettività e della verità riescono a conservare un senso solo nell'ambito di un ideale globale dello sviluppo dell'umanità. E, pertanto, nel cercare di espungere certi ideali cognitivi dalla nostra concezione complessiva dello sviluppo dell'umanità il realismo filosofico finisce per indebolirsi (accelerando un rigurgito di scetticismo filosofico). Per essere in grado di realizzare il programma filosofico di fornire un quadro preciso e coerente della natura della conoscenza e dell'oggettività, la nostra immagine della conoscenza e dell'oggettività deve avere un volto umano.

Nell'invocare un «socialismo dal volto umano» la speranza di Dubcek era di «riumanizzare» il movimento in Cecoslovacchia mettendolo di fronte al fatto di aver tradito le proprie motivazioni originarie. Nel dare un nome analogo al proprio programma filosofico anche Putnam sta evidentemente invocando un'analogia revisione. L'idea sembra essere questa: è giunto il momento di riumanizzare la filosofia, di invitare le correnti filosofiche dominanti che operano in questo ambito a prestare attenzione al divario tra l'attuale condizione della disciplina e le aspirazioni umane che la filosofia dovrebbe (e un tempo pretese) rappresentare. L'invito al cambiamento di Putnam, al pari di quello di Dubcek, sembrerà ad alcune persone remoto dalla realtà, un ulteriore esempio di idealismo ingenuo anziché un programma serio. Pertanto, l'allusione implicita nel titolo potrebbe anche risultare infelice, visto che la tentata rivoluzione di Dubcek è famosa proprio per essersi risolta in un disastro. Mentre scrivo, tuttavia, importantissimi cambiamenti si stanno verificando: masse imponenti si stanno adunando nelle strade e nelle piazze di Praga, agitando manifesti che, tra le altre cose, reclamano «un'epoca in cui le persone possano cominciare a vivere da esseri umani»; il muro di Berlino è crollato – una struttura che costituiva un tempo il simbolo più tangibile nel mondo contemporaneo dell'aspirazione umana divisa contro se stessa. La scintilla che la visione di Dubcek ha acceso non s'è pertanto limitata a rinfocolarsi in Cecoslovacchia, ma ha preso fuoco e al momento si sta propagando come un incendio per tutta l'Europa orientale. Alla luce di questi sviluppi il titolo scelto da Putnam sembrerebbe appropriato¹.

¹ Il presente volume contiene saggi recenti dell'autore collocabili nel-

Ho conosciuto Putnam come docente di filosofia. Seguivo le sue lezioni ad Harvard e rimasi più volte colpito da una strana caratteristica della sua pratica pedagogica: egli era solito motivare la posizione che intendeva assumere su una certa questione filosofica contemporanea discutendo l'opera di filosofi che ammirava. Di primo acchito l'impressione che se ne riportava era di una persona incapace di arrivare a concezioni sue proprie, impressione che, tuttavia, svaniva non appena ci si rendeva conto che le sue interpretazioni dei filosofi tendevano ad essere non meno personali del suo approccio ai problemi filosofici. In ogni corso tempesta le lezioni che teneva di numerosi e spesso curiosi riferimenti a quello che era il suo eroe filosofico (o a quelli che erano i suoi eroi filosofici) del momento. Sintomatica del modo in cui la sua lettura dei testi filosofici andasse di pari passo con sviluppi paralleli nelle sue proprie concezioni filosofiche è l'osservazione seguente che egli fece durante uno dei suoi corsi: «M'accorgo che a mano a mano che mi chiarisco le idee su questi problemi, se le chiarisce anche Aristotele». Nondimeno, ogni cambiamento importante nel pensiero di Putnam è generalmente accompagnato dal concomitante abbandono di qualche (precedente) eroe filosofico e dalla scoperta di un nuovo eroe – magari un pensatore che aveva in precedenza (e talvolta anche famosamente) criticato. Quindi, l'appartenenza alla costellazione degli eroi di Putnam, non diversamente dalle sue opinioni filosofiche fondamentali, è in uno stato di costante fluidità; in ogni momento della sua carriera è sufficiente considerare chi sono coloro che, al momento, popolano la sua costellazione di eroi per rendersi conto della direzione filosofica generale in cui egli si sta muovendo (spesso a gran velocità).

La fase attuale dell'*iter* intellettuale di Putnam non costituisce un'eccezione a questa regola empirica. Sparsi tra i vari saggi qui raccolti si trovano, in particolare, i nomi di quattro filosofi rilevanti sotto questo rispetto. Si tratta di Immanuel Kant, Ludwig Wittgenstein, Stanley Cavell e William James.

l'ambito della metafisica, della teoria dei valori e della filosofia americana; un secondo volume raccoglierà i lavori recenti di Putnam nell'ambito della storia della filosofia, della filosofia della scienza e della filosofia della mente e del linguaggio.

Ognuno di essi è invocato in un particolare momento critico del libro; ognuno di essi incarna un aspetto particolare di quella vocazione filosofica cui Putnam vuole rimanere fedele. Scopo di questa mia introduzione è dire qualcosa su quel che Putnam ammira di ciascuno di questi filosofi. Di questo tentativo se n'è fatto in parte già carico lo stesso Putnam che ha dedicato due dei saggi qui raccolti ad analizzare fino a che punto i filosofi contemporanei possono ancora imparare dall'opera di William James; in queste pagine mi sono pertanto limitato a considerare la relazione di Putnam con le altre tre figure. Nel far ciò mi propongo di dire qualcosa di carattere generale riguardo ai modi in cui i lavori qui raccolti rappresentino un allontanamento dalla sua opera precedente. In particolare, ho cercato di far luce sull'attuale carattere della concezione filosofica complessiva di Putnam e su ciò che, a suo avviso, la filosofia può (al presente almeno) ragionevolmente sperare di conseguire.

Il kantismo di Putnam

I lettori che ben conoscono i recenti lavori di Putnam non rimarranno probabilmente stupiti dal fatto che egli dedichi a Kant le due conferenze che costituiscono il saggio omonimo del presente volume. Può darsi, tuttavia, che ad alcuni giunga inaspettata la tesi forte che egli sostiene in merito all'attualità dell'opera kantiana. Il volume si apre, infatti, con la seguente osservazione: «Questo saggio chiarirà che il mio debito verso Kant è molto grande (...). Da parte mia ritengo che la quasi totalità dei problemi filosofici raggiunga una forma in cui risultano d'autentico interesse solo con l'opera di Kant». Questa osservazione è tanto sorprendente quanto netta, soprattutto in considerazione del fatto che i primi due volumi degli scritti filosofici di Putnam non contengono alcuna discussione estesa dell'opera kantiana. In quella prima fase Kant non sembra esercitare un'influenza significativa sulle idee filosofiche di Putnam; benché il nome di Kant appaia di quando in quando nelle sue prime opere esso rappresenta quasi sempre quella figura dalla quale, in quegli anni, la filosofia analitica non si stancava di prendere le distanze: un filosofo tedesco defunto, deplorabilmente influente, che sosten-

ne delle concezioni fuorvianti riguardo alla natura sintetica *a priori* dell'aritmetica e della geometria. È soltanto negli ultimi tre libri di Putnam che Kant comincia a rappresentare una figura da cui la filosofia analitica contemporanea può avere ancora molto da imparare. Nel primo di questi libri l'attacco di Kant alla teoria corrispondentistica della verità viene visto come un capitolo cruciale della storia della metafisica²; il secondo libro si orienta a partire dal ruolo che il concetto di autonomia detiene nella filosofia morale di Kant³; il terzo elogia la complessa trattazione kantiana del problema mente/corpo⁴. Non che in questi libri Putnam si converta al kantismo; piuttosto, l'intera sua concezione dell'impresa di Kant e del suo posto nella storia della filosofia si trova trasformata. Man mano che la concezione filosofica di Putnam si evolve, il suo programma filosofico finisce per assomigliare sempre di più a quello che egli trova in Kant. Il risultato è sia un interesse crescente per Kant sia una più profonda comprensione della misura in cui questi fosse riuscito a capire e a definire i problemi che continuano ad assillare la filosofia contemporanea. A suo avviso il grande contributo filosofico di Kant non risiede tanto, e comunque non in primo luogo,

² «Fino a Kant è forse impossibile trovare *alcun* filosofo che non avesse una teoria di quel tipo [una teoria corrispondentistica della verità] (...) è impossibile trovare un filosofo prima di Kant che non sia stato un realista metafisico, perlomeno per quanto riguarda quelli che considerava asserti *basici* o irriducibili». Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 56-57, trad. it. *Ragione, verità e storia*, Milano, Il Saggiatore, 1985, pp. 64-65.

³ «Kant ci ha offerto un modo completamente nuovo di dare contenuto alla nozione di uguaglianza mettendo in relazione questa nozione con quella di libertà (...). Ed è quindi un bene, non un male, che le verità della religione – che, per Kant, sono le più importanti – siano per loro natura *problematiche* (...). Quello che Kant sta dicendo è che noi dobbiamo pensare da soli (...). Questa è la caratteristica rispetto alla quale siamo tutti uguali. Tutti noi abbiamo la stessa potenzialità di pensare autonomamente alla questione di Come si Debba Vivere (...). La libertà di pensiero è essenziale perché la caratteristica fondamentale rispetto alla quale noi siamo uguali è precisamente il nostro bisogno, e la nostra capacità di libero pensiero morale». Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Ill., Open Court, 1987, trad. it. *La sfida del realismo*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 64-71.

⁴ Hilary Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, pp. 108-133, trad. it. *Rappresentazione e realtà*, Milano, Garzanti, 1993, pp. 141-173.

ognuno di essi è invocato in un particolare momento critico del libro; ognuno di essi incarna un aspetto particolare di quella vocazione filosofica cui Putnam vuole rimanere fedele. Scopo di questa mia introduzione è dire qualcosa su quel che Putnam ammira di ciascuno di questi filosofi. Di questo tentativo se n'è fatto in parte già carico lo stesso Putnam che ha dedicato due dei saggi qui raccolti ad analizzare fino a che punto i filosofi contemporanei possono ancora imparare dall'opera di William James; in queste pagine mi sono pertanto limitato a considerare la relazione di Putnam con le altre tre figure. Nel far ciò mi propongo di dire qualcosa di carattere generale riguardo ai modi in cui i lavori qui raccolti rappresentano un allontanamento dalla sua opera precedente. In particolare, ho cercato di far luce sull'attuale carattere della concezione filosofica complessiva di Putnam e su ciò che, a suo avviso, la filosofia può (al presente almeno) ragionevolmente sperare di conseguire.

Il kantismo di Putnam

I lettori che ben conoscono i recenti lavori di Putnam non rimarranno probabilmente stupiti dal fatto che egli dedichi a Kant le due conferenze che costituiscono il saggio omonimo del presente volume. Può darsi, tuttavia, che ad alcuni giunga inaspettata la tesi forte che egli sostiene in merito all'attualità dell'opera kantiana. Il volume si apre, infatti, con la seguente osservazione: «Questo saggio chiarirà che il mio debito verso Kant è molto grande (...). Da parte mia ritengo che la quasi totalità dei problemi filosofici raggiunga una forma in cui risultano d'autentico interesse solo con l'opera di Kant». Questa osservazione è tanto sorprendente quanto netta, soprattutto in considerazione del fatto che i primi due volumi degli scritti filosofici di Putnam non contengono alcuna discussione estesa dell'opera kantiana. In quella prima fase Kant non sembra esercitare un'influenza significativa sulle idee filosofiche di Putnam; benché il nome di Kant appaia di quando in quando nelle sue prime opere esso rappresenta quasi sempre quella figura dalla quale, in quegli anni, la filosofia analitica non si stancava di prendere le distanze: un filosofo tedesco defunto, deplorabilmente influente, che sosten-

ne delle concezioni fuorvianti riguardo alla natura sintetica *a priori* dell'aritmetica e della geometria. È soltanto negli ultimi tre libri di Putnam che Kant comincia a rappresentare una figura da cui la filosofia analitica contemporanea può avere ancora molto da imparare. Nel primo di questi libri l'attacco di Kant alla teoria corrispondentistica della verità viene visto come un capitolo cruciale della storia della metafisica²; il secondo libro si orienta a partire dal ruolo che il concetto di autonomia detiene nella filosofia morale di Kant³; il terzo elogia la complessa trattazione kantiana del problema mente/corpo⁴. Non che in questi libri Putnam si converta al kantismo; piuttosto, l'intera sua concezione dell'impresa di Kant e del suo posto nella storia della filosofia si trova trasformata. Man mano che la concezione filosofica di Putnam si evolve, il suo programma filosofico finisce per assomigliare sempre di più a quello che egli trova in Kant. Il risultato è sia un interesse crescente per Kant sia una più profonda comprensione della misura in cui questi fosse riuscito a capire e a definire i problemi che continuano ad assillare la filosofia contemporanea. A suo avviso il grande contributo filosofico di Kant non risiede tanto, e comunque non in primo luogo,

² «Fino a Kant è forse impossibile trovare alcun filosofo che non avesse una teoria di quel tipo [una teoria corrispondentistica della verità] (...) è impossibile trovare un filosofo prima di Kant che non sia stato un realista metafisico, perlomeno per quanto riguarda quelli che considerava asserti *basici* o irriducibili». Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 56-57, trad. it. *Ragione, verità e storia*, Milano, Il Saggiatore, 1985, pp. 64-65.

³ «Kant ci ha offerto un modo completamente nuovo di dare contenuto alla nozione di uguaglianza mettendo in relazione questa nozione con quella di libertà (...). Ed è quindi un bene, non un male, che le verità della religione – che, per Kant, sono le più importanti – siano per loro natura *problematiche* (...). Quello che Kant sta dicendo è che noi dobbiamo pensare da soli (...). Questa è la caratteristica rispetto alla quale siamo tutti uguali. Tutti noi abbiamo la stessa potenzialità di pensare autonomamente alla questione di Come si Debba Vivere (...). La libertà di pensiero è essenziale perché la caratteristica fondamentale rispetto alla quale noi siamo uguali è precisamente il nostro bisogno, e la nostra capacità di libero pensiero morale». Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Ill., Open Court, 1987, trad. it. *La sfida del realismo*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 64-71.

⁴ Hilary Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, pp. 108-133, trad. it. *Rappresentazione e realtà*, Milano, Garzanti, 1993, pp. 141-173.

risposte date quanto piuttosto nella sua maniera di impostare i problemi. L'intento che pervade dall'inizio alla fine delle pagine di questo volume non è di difendere o di riabilitare specifiche soluzioni a problemi perenni che anche Kant ha affrontato, quanto di riguadagnare una prospettiva globale sul carattere, la struttura, le relazioni reciproche che legano tra loro i problemi fondamentali che hanno assorbito l'attenzione della filosofia moderna.

In *Ragione, verità e storia*, il primo dei tre libri sopra citati, Putnam attribuisce a Kant il merito di aver indicato per primo la strada verso quella posizione metafisica a cui egli sembra ora accordare la propria preferenza⁵: «Mi pare che la migliore interpretazione del pensiero di Kant sia quella secondo la quale egli avrebbe per primo proposto la tesi che abbiamo chiamato "internista" o "realista interna" della verità, sebbene egli non dichiarò mai apertamente di avanzare una tale tesi»⁶. Il modo migliore di riassumere l'importanza che, a questo riguardo, l'esempio di Kant ha per Putnam è forse quello di dire che Kant offre il primo serio tentativo nella storia della filosofia di spiegare il concetto di conoscenza oggettiva genuina in una maniera che non presuppone la coerenza della nozione di «concezione assoluta» del mondo – l'idea che vi sia una concezione del mondo che colga come il mondo (già) è, in sé e per sé, indipendentemente dalle particolari concezioni (umane) che ne abbiamo⁷. Questa ricerca kantiana di una concezione coerente di ciò che è «oggettivo umanamente parlando»⁸ – concezione questa che evita i pe-

⁵ Nel corso di questa introduzione emergerà che vi sono buone ragioni per essere più cauti di quanto io qui non sia nel descrivere il realismo interno di Putnam come una «posizione metafisica».

⁶ H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, cit., p. 68. Il saggio II del presente volume offre importanti chiarificazioni di certi aspetti del «realismo interno» di Putnam.

⁷ Putnam mutua il termine «concezione assoluta» dallo scritto di David Wiggins, *Truth, Values, Needs*, London, Basil Blackwell, 1988, e da quello di Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, pp. 138-139, trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Bari, Laterza, 1987. Nel saggio XI di questo volume Putnam critica la nozione di Williams di concezione assoluta in quanto essa presupporrebbe una teoria incoerente della verità intesa come corrispondenza ad una realtà preesistente non concettualizzata.

⁸ Questa espressione deriva da David Wiggins. Putnam la fa sua nel

ricoli gemelli di un relativismo che nega la possibilità della conoscenza oggettiva, e di un assolutismo metafisico che trascende i limiti di ciò che è coerentemente pensabile – è forse il tema che maggiormente domina l'opera recente di Putnam. I saggi raccolti in questo volume sono al servizio di questo ideale in modi diversi. I saggi della parte prima cercano specificatamente di individuare le varie fonti dell'immagine metafisica tradizionale dell'oggettività e di mostrare che il suo abbandono non ci obbliga a rinunciare alla nozione di oggettività. I saggi della parte seconda sostengono che i mezzi di cui quotidianamente ci si avvale per risolvere le nostre dispute pratiche in materia di controversie etiche ed estetiche rappresentano spesso ciò che potremmo correttamente chiamare «soluzioni oggettive di situazioni problematiche» – e che «questa oggettività è quanto basta»⁹. L'argomentazione dei saggi della parte seconda dipende pertanto da quella della parte prima. La tesi principale è che le critiche rivolte dai filosofi alla possibilità di una conoscenza etica o estetica genuina si sono generalmente basate su una concezione (metafisica) erronea dell'oggettività. Compito dei saggi della parte prima è presentare una critica di questa concezione tradizionale dell'oggettività. Lo scopo del cosiddetto realismo interno di Putnam – o «realismo con la "r" minuscola» come qui preferisce chiamarlo – è presentare una concezione dell'oggettività che sia più conforme alle pratiche (sia quelle di tutti i giorni sia quelle scientifiche) con cui effettivamente dirimiamo contrastanti pretese di conoscenza e raggiungiamo forme di consenso razionale.

La dottrina del «realismo interno» (di cui Putnam ravvisa un'anticipazione nell'opera kantiana) è stata variamente compendiata da Putnam in molti luoghi della sua opera. Molti

saggio XV di questo volume e chiarisce poi le riserve che nutre nei suoi confronti nel saggio XVI: «Mentre Bernard Williams e David Wiggins sostengono che una cosa è la verità nella morale (verità "umanamente parlando") e una cosa diversa è la verità nella scienza ("verità assoluta"), il pragmatismo sostiene che la verità "umanamente parlando" è tutto ciò di cui disponiamo».

⁹ Sto qui parafrasando e in parte citando delle frasi dall'ultimo paragrafo del saggio XI di questo volume. Putnam, a sua volta, sta in parte parafrasando e in parte citando delle osservazioni tratte dalla *Logica* di John Dewey.

dei saggi qui raccolti rappresentano tentativi ulteriori di formulare questa dottrina da un gran numero di prospettive complementari. Una di tali formulazioni getta luce sulla relazione che intercorre tra le opinioni di Putnam e quelle di Kant:

Il mio personale punto di vista è che il successo della scienza non possa essere altro che un enigma fintanto che consideriamo i concetti e gli oggetti come radicalmente indipendenti; vale a dire, fintanto che pensiamo al «mondo» come a un'entità con una natura fissa determinata una volta per tutte indipendentemente dalla nostra fabbrica di concetti. (...) Ma se davvero cambiamo il nostro modo di pensare fino a considerare «il mondo» come costituito in parte dalla mente rappresentante, allora molte cose della nostra filosofia popolare (e persino di quella tecnica) dovranno essere riesaminate. Solo per menzionarne due: 1) Locke sosteneva che il grande problema metafisico del realismo, il problema della relazione dei concetti con i loro oggetti, si sarebbe risolto proprio mediante la ricerca scientifica naturale indefinitamente protratta. Kant disse che Locke aveva torto, e che mai la scienza empirica avrebbe risolto questa questione filosofica. La mia idea è che riguardo a questa questione Kant era nel giusto e Locke nel torto (...). 2) Dalla nascita della scienza migliaia di anni fa abbiamo scisso il mondo in «realtà» – ciò che la scienza fisica descrive – e apparenza (...). Io sostengo che questo è un errore, e una versione raffinata dell'errore di Locke. La dicotomia «primario/secondario», o quella «realtà/apparenza», è fondata su e presuppone ciò che Kant chiama «l'illusione trascendentale» – che la scienza empirica descriva (e in maniera esauriente) una «realtà» indipendente dai concetti e dalle prospettive¹⁰.

L'importanza che l'opera di Kant riveste per Putnam è connessa non soltanto al fatto che Kant avrebbe colto l'incoerenza dell'idea peraltro allettante di una «realtà indipendente dai concetti e dalle prospettive» ma, in particolare, al fatto che egli si sarebbe reso conto dei modi in cui certe forme di confusione che sorgono in ambito morale sono alimentate da questo genere di confusioni metafisiche.

Nell'opera *La sfida del realismo*, che è il secondo dei tre libri precedentemente menzionati, Putnam ricorre nuovamente a Kant – questa volta come fonte di «idee che possono essere l'inizio di una sorta di "realismo interno" nella filosofia mo-

¹⁰ Dal penultimo paragrafo del saggio X di questo volume.

rale»¹¹. Putnam riconosce a Kant il merito di aver proposto «un modo completamente nuovo di dare contenuto alla nozione di uguaglianza»¹² attraverso una spiegazione «radicale» e «profonda»¹³ del concetto di autonomia. Il punto su cui Putnam maggiormente insiste in questa discussione riguarda lo stretto legame tra etica e metafisica. Le idee di Kant in filosofia morale sono il risultato naturale del suo rifiuto di una concezione dell'oggettività carica di metafisica: «Il merito di Kant, ai miei occhi, consiste nell'aver detto che non è un disastro il fatto che non possiamo separare il nostro schema concettuale da ciò che è "là oggettivamente". (...) Similmente, io vorrei suggerire, Kant rifiuta l'idea che noi si abbia qualcosa di analogo a una "intuizione razionale" medievale per le questioni morali. E, allora, egli afferma che ciò non è un disastro ma che, al contrario, è un Bene. L'intera strategia kantiana, almeno secondo questa lettura ci appare come una celebrazione della perdita delle essenze»¹⁴.

Benché questo volume contenga ben poche discussioni particolareggiate in merito alle idee di Kant in materia di filosofia morale, nel saggio XIII, *Prendere le regole sul serio*, Putnam critica la recente filosofia morale anglo-americana per aver assunto «un atteggiamento dispregiativo nei confronti delle regole e della "concezione kantiana"» per quanto riguarda il posto occupato dalle prime nel ragionamento morale¹⁵. Putnam fa notare che Kant accorda alla ricerca della felicità un ruolo importante nel proprio schema morale¹⁶,

¹¹ H. Putnam, *La sfida del realismo*, cit., p. 62.

¹² *Ibidem*, si veda il brano citato nella nota 3.

¹³ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 72-73.

¹⁵ Putnam, nel saggio XIII, mette anche in discussione certe assunzioni dominanti riguardanti la funzione delle regole nello schema della filosofia morale di Kant: «In realtà, lo scopo centrale degli scritti etici di Kant non è affatto indicare regole dettagliate, ma fornire un resoconto normativo dell'attività di pervenire a tali regole».

¹⁶ Nel saggio XIII Putnam afferma, in particolare, che Kant non considera l'imperativo categorico e il principio secondo cui dovremmo cercare di realizzare la più grande felicità possibile semplicemente come principi morali incompatibili: «Nella concezione di Kant vi sono due principi che ci guidano nell'attingere le regole morali: l'imperativo formale (categorico), che ci ingiunge di agire in modo che la massima della nostra azione sia una massima sulla quale si immagina che anche gli altri dareb-

anziché svalutare l'importanza della felicità, a Kant preme impedire che la sua ricerca «degeneri in un'etica consequenzialista»¹⁷; e che, di conseguenza, c'è spazio per un accordo ben più ampio tra l'etica kantiana e quella aristotelica di quanto, in generale, non sia stato finora riconosciuto¹⁸. Ma a parte le osservazioni contenute in questo saggio, Putnam non dedica ulteriore attenzione ai dettagli della teoria morale di Kant. L'aspetto della filosofia di Kant che maggiormente riecheggia nelle pagine di questo volume è l'insistenza sull'interconnessione tra la confusione etica e quella metafisica. In particolare, Putnam ravvisa in Kant la preoccupazione per il modo in cui l'immagine dell'oggettività scientifica del realismo metafisico porti ad una svalutazione dell'oggettività del giudizio morale. La costante attenzione prestata alle implicazioni etiche delle assunzioni metafisiche prevalenti – e, in particolare, alle sottili mutue influenze esercitate dalle concezioni dell'oggettività che prevalgono nella filosofia della scienza e nella filosofia morale – rappresenta forse il senso più significativo in cui i saggi qui raccolti costituiscono un importante spostamento del centro degli interessi filosofici di Putnam. Non è la prima volta che nell'opera di Putnam queste questioni ricevono attenzione. Tuttavia, a mano a mano che il suo convincimento della loro importanza filosofica (e del loro impatto sulla nostra cultura nel suo complesso) è andato rafforzandosi, esse sono arrivate ad assumere una centralità senza precedenti. A questo proposito mi limiterò a far notare in che misura i saggi qui raccolti registrano ovunque

bero il proprio *consenso*, e il principio del sommo bene, identificato dapprima con la virtù e la felicità private e infine con la felicità di tutta l'umanità in un mondo retto da istituzioni giuste».

¹⁷ Putnam passa a chiarire questo punto spiegando che ciò che a Kant interessa è che il principio del sommo bene resti sempre subordinato all'imperativo categorico: «Per Kant, l'imperativo formale ha sempre la priorità su quello materiale (la ricerca del sommo bene). Il nostro dovere non è di perseguire una visione utopica con mezzi manipolativi, disonesti e crudeli, ma di perseguire con mezzi morali una visione idealistica».

¹⁸ Benché Putnam limiti di fatto questa tesi dicendo che «la visione di Aristotele è forte proprio là dove quella di Kant è debole». Specificatamente: «Laddove la concezione di Kant è manchevole, il problema va ricercato nella concezione dualistica della felicità (...) il dualismo di un io trascendentale e di un io empirico si riflette in una concezione composita [portmanteau] della felicità, intesa come "gratificazione" morale più la soddisfazione delle "inclinazioni"».

la pressione delle due questioni seguenti: quali sono le implicazioni morali (o politiche) di un determinato punto di vista filosofico (in metafisica, epistemologia, filosofia della mente, o filosofia della scienza)? In che maniera le analisi che conduciamo nelle varie aree della filosofia si ripercuotono sulla nostra comprensione delle pratiche quotidiane di riflessione e di critica etiche? A mio modo di vedere la preminenza che questi problemi hanno nelle pagine di questo volume costituisce un'ulteriore significativa affinità tra Putnam e Kant.

In *Rappresentazione e realtà*, il terzo dei tre libri sopra citati, la tesi di Kant circa l'impossibilità di fornire una spiegazione scientifica dello schematismo¹⁹ viene vista da Putnam come un precorritto di una delle sue tesi centrali: la tesi, cioè, dell'incapacità di una concezione radicalmente fisicalistica o materialistica del mondo di fornire un resoconto coerente dell'intenzionalità²⁰. Quest'aspetto dell'influenza di Kant emerge in svariati modi anche negli scritti più recenti di Putnam²¹. Egli sostiene, ad esempio, che il pensiero di Kant segna una rottura decisiva nei confronti della tradizione cartesiana: «Si noti che Kant non dice (come fece Cartesio) che vi sono due "sostanze" – la mente e il corpo. Kant dice, invece, che vi sono delle "dualità nella nostra esperienza" (una frase davvero efficace!) che si rifiutano di scomparire. Credo che Kant avesse individuato, qui come altrove, un aspetto di importanza duratura»²². Ciò che ha un'importanza duratura è l'idea di Kant secondo cui la relazione tra la mente e il corpo andrebbe pensata non come un'opposizione binaria, un dualismo tra due generi incommensurabili di entità, ma,

¹⁹ L'osservazione di Kant su cui Putnam qui specificamente si basa si trova nella *Critica della ragion pura*, A141/B180-181, dove Kant osserva che lo «schematismo del nostro intelletto nei riguardi dei fenomeni» è «un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, il cui vero impiego difficilmente saremo mai in grado di strappare alla natura per esibirlo patentemente dinanzi agli occhi», trad. it. di P. Chiodi, Torino, Utet, 1967.

²⁰ H. Putnam, *Rappresentazione e realtà*, cit., p. 141.

²¹ L'incapacità di qualsiasi forma di fisicalismo o di materialismo di rendere conto dell'intenzionalità svolge un importante ruolo nelle argomentazioni di diversi saggi di questo volume. Si veda, in particolare, il saggio V.

²² Questo saggio si trova in *Exploring the Concept of Mind*, a cura di Richard M. Caplan, Iowa City, University of Iowa Press, 1986, pp. 31-50.

piuttosto, come una *dualità*: due poli complementari di un unico campo di attività – il campo dell'esperienza umana. Putnam prosegue osservando che le lancette dell'orologio sono state spostate indietro e la filosofia della mente nel mondo anglo-americano è per decenni regredita a una formulazione pre-kantiana del problema mente/corpo: «Fu solo con il declino del pragmatismo e dell'idealismo e con l'ascesa del positivismo logico che la filosofia di lingua inglese riprese a considerare le questioni connesse al problema mente/corpo nella maniera empiristica tradizionale»²³. Sviluppi recenti nella filosofia della mente (in particolare la controversia sul funzionalismo) hanno tuttavia avuto, secondo Putnam, il salutare effetto di riportare in auge «in maniera imponente» un gran numero di «temi e interessi kantiani nella filosofia analitica di lingua inglese»²⁴.

I vari brani citati offrono un indizio dell'enorme importanza che Putnam attribuisce al contributo kantiano per quanto riguarda la metafisica, la filosofia morale e la filosofia della mente, e indicano anche in che misura, per Putnam, il progresso filosofico debba essere conseguito attraverso un ritorno a Kant e alla riconsiderazione di molti problemi tradizionali nei termini in cui Kant li aveva formulati. Che una delle figure dominanti della filosofia anglo-americana contemporanea arrivi a una *tale* conclusione costituisce uno sviluppo su cui vale la pena riflettere. Qui ho cercato di indicare che nonostante la grande diversità degli argomenti trattati nei vari saggi di questo volume, potremmo raggruppare i loro vari interessi sotto un'unica intestazione in quanto essi fanno parte di un unico progetto: quello di capire, rivalutare, e riappropriarsi dell'eredità filosofica di Kant e riprendere la filosofia là dove egli l'ha lasciata.

Dal momento che in ciascuno dei suoi ultimi tre libri Putnam ha individuato, di volta in volta, un aspetto diverso della concezione di Kant che, a suo avviso, svolgerebbe un ruolo costruttivo nell'informare la sua opera, si pone naturalmente la domanda: che dire del *presente* libro? Emerge forse da queste pagine una nuova problematica kantiana che svolga un ruolo decisivo nello strutturare gli attuali interessi di

²³ *Ibidem*, p. 39.

²⁴ *Ibidem*.

Putnam? Detto in termini lievemente diversi: nella misura in cui le considerazioni che Putnam svolge in questi saggi rappresentano un ulteriore allontanamento dalle sue opere precedenti si può forse dire che esse rappresentano anche, in qualche modo, un ulteriore avvicinamento a Kant? La frequenza con cui il nome di Kant ricorre in particolari frangenti critici del libro incoraggia certamente una simile domanda. Eppure, è difficile specificare l'appropriazione da parte di Putnam di un ingrediente ulteriore di dottrina che marcherebbe un suo ulteriore avvicinamento a Kant. Senza dubbio, la ragione risiede in parte nel fatto che il sapore tipicamente kantiano di molti di questi saggi non deriva da un nuovo orientamento nel pensiero di Putnam, ma, piuttosto, dal fiorire di una tendenza in gestazione da anni. Ho già indicato un sintomo di questo processo di maturazione: la profonda sensibilità di questi saggi per la maniera in cui la formulazione di certi problemi in certe aree della filosofia (metafisica, filosofia della mente, filosofia della scienza) determini, e sia determinata, dalla formulazione di questioni (spesso, di primo acchito, prive di rapporti con le precedenti) di filosofia politica e morale. La riflessione sulla natura della relazione che sussiste tra le varie branche della filosofia è l'argomento specifico di alcuni soltanto dei saggi di questo volume²⁵. Eppure, questo interesse anche se solo implicitamente, informa quasi tutti i saggi qui raccolti. Infatti non ci si allontanerebbe molto dal vero se si sintetizzasse il programma che sta alla base di questo volume nei termini seguenti: l'intenzione di Putnam è fissare limiti alla ragione scientifica al fine di fare spazio all'etica. Sacrificando la precisione del paragone con Kant sarebbe ancor più esatto dire: Putnam vuole trovare il modo di dare un senso alle nostre pratiche, sia quelle scientifiche che quelle di tutti i giorni, di dirimere le controversie e di arrivare alla verità in una maniera che ci consenta anche di dare il giusto tipo di senso alla nostra vita morale. Di conseguenza, come per molte opere di Kant, molti dei saggi di questa collezione che si occupano esplicitamente di epistemologia o di metafisica possono considerarsi, da un certo punto di vista, come esercitazioni in filosofia morale.

²⁵ Sotto questo aspetto, quello maggiormente degno di nota è probabilmente il saggio XI.

Come abbiamo detto, Putnam elogia il modo in cui Kant caratterizza il mentale e il fisico come costituenti (non un dualismo di sostanze ma, piuttosto) una «dualità di esperienze». L'idea che questi due poli costituiscano una *dualità* vuole indicare che nessuno dei due è completamente riducibile o completamente separabile dalla sua controparte. In questa prospettiva il compito della filosofia è di rendere concettualmente giustizia della complessità delle relazioni di interdipendenza e di relativa autonomia che sussistono tra i fenomeni. Per Kant il campo dell'esperienza si costituisce attraverso l'esercizio *congiunto* delle facoltà umane dell'intelletto e della sensibilità. O, con le sue parole: «Nessuna di queste due facoltà è da anteporsi all'altra. Senza sensibilità, nessun oggetto ci verrebbe dato e senza intelletto nessuno oggetto verrebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche»²⁶. La «dualità» che Kant ravvisa nella natura dell'esperienza umana risiede nel modo in cui la costituzione della medesima dipende *dall'interazione* delle due facoltà complementari della sensibilità e dell'intelletto, e nel modo in cui il carattere dell'esperienza umana ne riflette gli aspetti costitutivi della ricettività e della spontaneità.

Vorrei suggerire che l'ultimo passo compiuto da Putnam in direzione di Kant è ravvisabile nel modo in cui la sua opera registra in maniera crescente la tensione di un'ulteriore dualità – una dualità che Kant individua nella natura stessa dell'impresa della riflessione filosofica. Nella sezione della *Critica della ragion pura* che ha per titolo *L'architettura della ragion pura*, Kant la caratterizza come una dualità tra due concetti differenti di filosofia – il concetto scolastico di filosofia (*der Schulbegriff der Philosophie*) e il concetto universale o cosmico (*der Weltbegriff*):

Fino a questo punto, il concetto di filosofia non è che un concetto scolastico, cioè il concetto di un sistema della conoscenza, che è cercata solo come scienza, facendo astrazione da qualsiasi scopo che non sia quello dell'unità sistematica del sapere, quindi della perfezione logica della conoscenza. Ma c'è anche un concetto cosmico (*conceptus cosmicus*), che si è sempre trovato alla base di questo nome, particolarmente quando lo si è, per così dire, personificato e raffigu-

²⁶ *Critica della ragion pura*, cit., A51/B75.

rato nel modello ideale del filosofo. Sotto questo profilo, la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana²⁷.

La dualità qui indicata (in quanto appartenente alla natura della riflessione filosofica) risulta analoga a quella che sussiste tra i momenti di ricettività e di spontaneità che caratterizzano l'esperienza umana, dal momento che Kant sostiene, nel prosieguo, che qui sarebbe ugualmente corretto asserire in riferimento a questi due aspetti del campo dell'attività filosofica: «Nessuna di queste due facoltà è da anteporsi all'altra». Di conseguenza, il campo dell'esperienza filosofica dipende dall'interazione di questi due concetti complementari di filosofia.

Lo *Schulbegriff* (il concetto scolastico) incorpora l'aspirazione della filosofia alla sistematicità e al rigore di una scienza. Kant qui non dice esattamente che la filosofia aspira ad essere una scienza, dal momento che essa non è né esattamente una scienza né qualcosa che sta sullo stesso piano delle altre scienze; egli dice, piuttosto, che la filosofia aspira ad «un sistema della conoscenza, che è cercata solo come scienza». È cercata e valutata come una scienza (*wird als Wissenschaft gesucht*) per due motivi: anzitutto, perché essa si sforza di chiarire la fondazione delle altre scienze (delle scienze propriamente dette) e di delinearne i fondamenti; e, in secondo luogo, perché fornisce un terreno particolarmente fertile per le idee scientifiche²⁸. La filosofia, perseguita sotto l'aspetto dello *Schulbegriff*, potrà dischiudere di quando in quando nuovi ambiti d'indagine, fungendo così da levatrice per nuove branche della scienza. Spesso anche gli sviluppi dei metodi delle scienze particolari – benché queste stesse scienze possano non esserne consapevoli – si possono far risalire storicamente ad indagini filosofiche sulle fonti e sulla natura delle varie forme di conoscenza umana. La caratteri-

²⁷ *Ibidem*, A838-839/B866-867.

²⁸ Sono debitore nei confronti del saggio di Georg Pitch dal titolo *Philosophie oder vom Wesen und rechten Gebrauch der Vernunft*, per aver richiamato la mia attenzione su questi passi della prima *Critica*. Benché la mia interpretazione di questi passi sia stata influenzata dal saggio di Pitch, essa se ne allontana sotto diversi aspetti. Il saggio di Pitch si trova in *Hier und Jetzt*, vol. I, Stuttgart, Klett, 1980; cfr. in particolare le pp. 11-12.

stica centrale dello *Schulbegriff* della filosofia su cui Kant si sofferma riguarda, tuttavia, il suo esoterismo – il fatto che essa sia una sfera di competenza di alcuni professionisti. Anche sotto questo aspetto la filosofia può assomigliare ad una scienza: essa richiede a coloro che la esercitano una conoscenza approfondita di dettagliate questioni di dottrina, di metodo e di terminologia. La sua pratica richiede la padronanza di tutti quegli strumenti e di quei tecnicismi elaborati che accompagnano le discipline altamente sviluppate e specialistiche. L'aspirazione della filosofia alla chiarezza, al rigore e alla completezza preme affinché essa diventi un campo in cui piccoli gruppi di specialisti scrivono soltanto gli uni per gli altri. Nella misura in cui la filosofia aspira ad avere una posizione riconosciuta nelle università, le forze della professionalizzazione che prevalgono in quest'ambito tenderanno a promuovere la supremazia dello *Schulbegriff* sul *Weltbegriff*.

L'imponente tradizione della filosofia analitica – le cui radici risalgono agli scritti fondamentali di Frege, di Russell e del Circolo di Vienna – rappresenta forse la realizzazione più piena delle aspirazioni della filosofia nel suo *Schulbegriff*. Fu Russell a dare il via a questo sviluppo richiedendo che i metodi delle scienze (in particolare il metodo matematico della costruzione logica delle entità) venissero applicati alle questioni filosofiche. Hans Reichenbach e Rudolf Carnap, i primi mentori filosofici di Putnam, esordirono entrambi come discepoli di Kant e ammiratori di Russell, e negli anni della loro maturità continuarono a elogiare Kant per aver chiarito la relazione della filosofia con le scienze naturali (pur criticando la maggior parte delle sue opinioni). Essi patrocinavano una concezione della filosofia che, a loro avviso, poteva farsi risalire a Kant: la concezione della filosofia come analisi logica della scienza. Tuttavia, l'influenza dello *Schulbegriff* raggiunse ciò che a buon diritto può considerarsi la sua apoteosi metafilosofica nell'opera di W.V.O. Quine, collega di Putnam e suo ex mentore, che avanzò la conclusione (in definitiva eminentemente anti-kantiana) che la filosofia è semplicemente una delle scienze empiriche²⁹. Per Quine tutta la

²⁹ L'opera di Quine viene discussa nei saggi XX e XXI di questo volume. Questo aspetto dell'opera di Quine è aspramente criticato nel saggio XX.

filosofia che si rispetti ricade senza residui sotto lo *Schulbegriff* della filosofia³⁰.

Nel tracciare la distinzione tra *Schulbegriff* e *Weltbegriff* Kant si riferisce ad essi come a due diversi *concetti* di filosofia. Ciò fa pensare che, per Kant, non si trattasse tanto di delineare due generi diversi di filosofia quanto, piuttosto, di distinguere due poli differenti di un unico campo di attività – col che si sottintende non soltanto che ciascuno dei due concetti ha diritto al titolo di «filosofia», ma anche che la stessa impresa filosofica può realizzarsi pienamente solo se perseguita sotto entrambi gli aspetti. Pertanto, secondo questa concezione, il successo della filosofia sembrerebbe richiedere, come condizione necessaria, anche il successo dello *Schulbegriff* della filosofia. È questo, potremmo dire, l'aspetto della concezione kantiana che è stato particolarmente osservato nella pratica e nell'ideologia della filosofia analitica. Pochi fra i lettori che ben conoscono i precedenti lavori di Putnam si stupiranno di scoprire l'autore sostenere con vigore una versione aggiornata di questa concezione in uno dei suoi primi scritti:

Se servisse un'ulteriore prova dell'attuale stato di buona salute della filosofia, basterebbe citare le torme di intellettuali che lamentano l'eccessivo «tecnicismo» della filosofia odierna, la sua «rinuncia» a ogni interesse per i problemi «reali» e così via. Lamentele del gene-

³⁰ Si consideri, ad esempio, la seguente osservazione del saggio di Quine *Has Philosophy Lost Contact with People?*, in *Theories and Things*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981, p. 193: «Quel che ho discusso sotto il titolo di filosofia è ciò che chiamo filosofia scientifica (...). Sotto questa vaga etichetta io non escludo gli studi filosofici che hanno per oggetto i valori morali ed estetici. Alcuni di questi studi, quelli di tipo analitico ad esempio, possono essere scientifici nello spirito. Essi, tuttavia, tendono ad offrire poco per ciò che concerne l'ispirazione o la consolazione. Lo studente che si specializza in filosofia essenzialmente per trovare conforto spirituale ha le idee confuse e, comunque, è probabile che non sia molto bravo come studente, dal momento che non è la curiosità intellettuale a muoverlo (...). Lo scritto ispiratore e edificante è ammirevole, ma il suo posto è il romanzo, la composizione poetica, il sermone o il componimento letterario. I filosofi, nel senso professionale del termine, non hanno alcun particolare talento per esso. Essi non hanno neppure alcun particolare talento per aiutare la società a conseguire un assetto stabile, anche se tutti dovremmo dare il nostro contributo nei limiti delle nostre possibilità».

re, infatti, si sono sempre levate proprio nei momenti in cui la filosofia era importante e vitale! (...) Il guaio è che la buona filosofia è ed è sempre stata *ostica* e che è più facile imparare i nomi di quattro filosofi che leggere i loro libri. Coloro che oggi trovano la filosofia troppo «tecnica», sono gli stessi che non avrebbero trovato il tempo o l'interesse (...) per leggere una delle *Critiche*³¹.

Putnam perviene al riconoscimento di questa particolare affinità con la concezione kantiana della filosofia (alla concezione, cioè, secondo cui il fiorire della filosofia è legato anche al fiorire del suo *Schulbegriff*) attraverso la cultura filosofica nella quale è stato educato e alla quale ha dato con le sue opere importanti contributi. Il fatto che Putnam abbia così tante cose in comune con Kant non è ciò che più lo distingue dalla maggior parte dei suoi colleghi. Ciò che veramente distingue la sua opera recente è il grado in cui, implicitamente, essa incorpora l'insistenza sulla complementarità – anziché l'opposizione – dei due concetti di filosofia distinti da Kant. Credo che oggi Putnam non sarebbe più soddisfatto del modo in cui il brano appena citato sembra dar sostegno all'equazione implicita nelle seguenti due critiche riguardanti la sua propria cultura filosofica, ossia 1) «È diventata troppo tecnica», e 2), «Ha “rinunciato” a ogni interesse per i problemi “reali”». Più specificatamente, credo che egli non si sentirebbe più a proprio agio ad appaiare queste due osservazioni critiche così da suggerire che i loro rispettivi gradi di giustificazione siano necessariamente una funzione diretta l'una dell'altra. Benché Putnam sia tuttora uno strenuo sostenitore dello *Schulbegriff* della filosofia, egli manifesta una preoccupazione crescente circa il fatto che questo impegno allo *Schulbegriff* possa condurre (e di fatto ha condotto) a trascurare il *Weltbegriff* della filosofia. Nel saggio XII del presente volume troviamo ad esempio la seguente accusa:

Ciò che rende la filosofia morale un soggetto anacronistico risiede in parte nel fatto che i suoi cultori continuano a discutere in modo così tradizionale e aprioristico. (...) Si compiacciono di presentare argomentazioni ingegnose – ecco cosa li rende filosofi «analitici» – e

³¹ H. Putnam, *Mind, Language, and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 132-133, trad. it. *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 155-156.

sono curiosamente evasivi e superficiali per quanto riguarda la relazione che intercorre fra le premesse di questi argomenti e gli ideali e le pratiche di una vera comunità morale.

Nel brano della *Critica della ragion pura* precedentemente citato, Kant dice che il *Weltbegriff* (il concetto universale o cosmico) della filosofia si occupa della «relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana». Inoltre aggiunge: «Concetto cosmico qui significa il concetto concernente ciò che interessa necessariamente ognuno»³², e ne parla come di qualcosa che incorpora un'idea che «si incontra a ogni passo nella ragione umana»³³. La filosofia, considerata dal punto di vista di questo concetto, è radicalmente *essoterica*: sia le sue fonti che i suoi scopi sono radicati nella natura stessa di ciò in cui consiste essere umani. Le fonti della filosofia – e, in particolare, le fonti della perplessità filosofica – costituiscono l'argomento guida della seconda sezione della *Critica della ragion pura* che ha per titolo *La dialettica trascendentale*. In queste pagine emerge con chiarezza che, per Kant, la filosofia consiste innanzitutto non in una disciplina tecnica per soli specialisti, ma in un'attività di delucidazione che aspira a chiarire quelle confusioni di pensiero in cui gli esseri umani normali inevitabilmente incorrono. Kant cerca di mostrare che la riflessione filosofica deriva dalla naturale propensione umana al raziocinio mentre i suoi problemi derivano dalla propensione altrettanto naturale della ragione a oltrepassare i limiti del suo legittimo ambito d'impiego: «In una specie delle sue conoscenze la ragione umana ha il particolare destino di essere tormentata da problemi che non può scansare, perché le sono imposti dalla sua stessa natura, ma ai quali tuttavia non è in grado di dar soluzione, perché oltrepassano ogni suo potere»³⁴. Il *Weltbegriff* della filosofia è fondato nel fatto che ogni mente umana, in forza della sua semplice capacità raziocinativa, ospita un filosofo. Ciascuno di noi, quando ragiona, sotto il pungolo del filosofo che si porta dentro, si trova contemporaneamente coinvolto nell'attività di filosofare (che lo voglia o meno); e, pertanto, ciascu-

³² *Critica della ragion pura*, cit., A840a/B867a.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, Avii. Primo enunciato della *Critica della ragion pura*.

no di noi è sottoposto alla pressione di quelle questioni che la ragione «in virtù della sua stessa natura» non può non porsi e, al tempo stesso, essere incapace di rispondervi dal momento che esse «trascendono le capacità dell'umana ragione». Questo è l'ambito di ciò che Kant chiama *la parvenza trascendentale*: «la parvenza trascendentale, il cui influsso si esercita su principi il cui uso non concerne mai l'esperienza; in questo caso, infatti, avremmo una pietra di paragone della loro esattezza. Ad onta di tutti gli ammonimenti della critica, questa parvenza ci svia al di là dell'uso empirico delle categorie»³⁵.

L'influenza esercitata da questo aspetto del pensiero di Kant sulle concezioni metafisologiche di Putnam emerge con evidenza da ogni pagina di questo volume³⁶. Ugualmente pertinente, sotto questo riguardo, è la nozione di *dialettica trascendentale* che Kant trae dalle sue conclusioni sull'ineluttabilità della parvenza trascendentale:

La parvenza trascendentale (...) non si dissolve anche nel caso in cui sia stata smascherata e ne sia stata posta in evidenza la nullità per mezzo della critica trascendentale. (...) Si tratta di un'illusione assolutamente inevitabile, come è inevitabile che il mare ci appaia più alto in lontananza che alla spiaggia. (...) In effetti, qui siamo innanzi ad una inevitabile *illusione naturale*. (...) Esiste dunque una dialettica naturale e inevitabile della ragione pura; non dunque una dialettica in cui si irretisca, per incompetenza, un improvvisatore, o che sia il frutto delle artificiose elucubrazioni di un sofista per trarre in inganno le persone di buon senso; si tratta invece di una dialettica inscindibilmente connessa con l'umana ragione, sicché, anche dopo il chiarimento della sua infondatezza, non cesserà per questo di sedurre la nostra ragione, traendola continuamente in errori momentanei, che dovranno venir sempre nuovamente rimossi³⁷.

Kant considera il nostro ricorrente stato di confusione filosofica come una condizione di irretimento intellettuale inconsapevolmente auto-imposta che sorge dalla nostra natu-

³⁵ *Ibidem*, A295/B352.

³⁶ Come, ad esempio, nel penultimo paragrafo del saggio X, dove Putnam presenta la nozione del realismo metafisico di una «realtà indipendente dai concetti e dalle prospettive» come un esempio di «illusione trascendentale».

³⁷ *Critica della ragion pura*, cit., A297-298/B353-355.

rale propensione a seguire ciò che consideriamo «regole fondamentali e massime del suo uso [della nostra ragione]»³⁸. Questa forma di irretimento è tuttavia imposta alla mente umana dalla mente umana stessa come segno naturale e inevitabile della pressione del pensiero che ci attira. Ne consegue non soltanto che un certo grado di confusione filosofica fa parte della condizione naturale di qualsiasi creatura dotata di ragione, ma anche che, l'animale umano, fintanto che vorrà godere dei frutti della ragione, dovrà anche aspettarsi di pagare il prezzo per il ripetuto superamento dei limiti della medesima. Quindi, fintanto che vi saranno esseri umani vi sarà bisogno di filosofia. L'idea che l'umanità abbia un bisogno permanente di vocazione filosofica ricorre in diversi saggi di questo volume. Si tratta di un aspetto del pensiero di Kant in cui Putnam ravvisa profonde affinità con certe tendenze presenti nell'insegnamento dell'ultimo Wittgenstein.

Abbiamo visto in precedenza che il *Weltbegriff* della filosofia era radicalmente essoterico anche in un secondo senso strettamente connesso al precedente: in virtù, cioè, dell'attività di riflessione sui «fini essenziali della ragione umana» (come dice Kant). L'oggetto di tutta la riflessione filosofica, dal punto di vista del *Weltbegriff* della filosofia, è qualcosa che riguarda ogni essere razionale semplicemente in virtù della sua capacità raziocinante, che riguarda, come dice Kant, ciò che deve «interessare necessariamente ognuno». Il *Weltbegriff* rappresenta l'istanza filosofica di affrontare, chiarire e illuminare quelle questioni che sorgono naturalmente in noi e che ci rendono perplessi nell'esercizio delle nostre capacità deliberative e riflessive. Kant apre il brano in cui distingue i due concetti summenzionati parlando di una filosofia che è «meramente scolastica» – meramente scolastica perché, nella misura in cui il suo esercizio si limita a soddisfare le aspirazioni dello *Schulbegriff*, essa non riesce ad essere all'altezza di ciò che Kant chiama «l'ideale del filosofo». Secondo Kant, il filosofo che trascura (o rifiuta) le aspirazioni del *Weltbegriff* della filosofia, tradisce (o rinuncia a) ciò che costituisce la responsabilità principale della sua vocazione di filosofo: quella di rispondere ai bisogni intellettuali universali dei propri simili capaci di riflessione. Se l'esercizio della

³⁸ *Ibidem*, A297/B353.

filosofia è perseguito *da* soli specialisti e se, inoltre, si rivolge esclusivamente *ai* bisogni e *agli* interessi degli specialisti, allora non dovrebbe propriamente chiamarsi «filosofia»: «Ma c'è anche un concetto cosmico (*conceptus cosmicus*), che si è sempre trovato alla base di questo nome [di filosofia]»³⁹. Nel paragrafo che segue, Kant illustra più estesamente il problema: «Il matematico, lo scienziato, il logico – per importanti che siano i progressi realizzati dai primi due nella conoscenza della ragione e dagli ultimi due nella conoscenza filosofica – sono pur sempre soltanto artisti della ragione. In linea ideale, c'è ancora un maestro dietro di loro che li utilizza in vista dei fini essenziali della ragione umana. Solo quello meriterebbe il nome di filosofo»⁴⁰.

L'idea di Kant secondo cui l'ideale del filosofo dovrebbe corrispondere ad un certo ideale dell'*insegnante* – di una persona che cerca di promuovere i fini essenziali dell'umanità – è un'idea che incontreremo ancora quando considereremo la relazione tra l'opera recente di Putnam e quella di Cavell. Anche l'idea che vi sia una *responsabilità* della filosofia a cui si rinuncia quando la ricerca filosofica viene confinata agli interessi di coloro che la esercitano per professione, costituisce un motivo che trova sempre più risonanza nei recenti scritti di Putnam, come si evince dal seguente passo: «Il materialismo metafisico ha preso il posto del positivismo e del pragmatismo quale forma attualmente dominante di scientismo. Ora, dato che lo scientismo costituisce, a mio avviso, una delle tendenze intellettuali attuali più pericolose, una critica alla sua forma contemporanea più autorevole è un *dovere* per un filosofo che consideri la propria impresa come qualcosa di più di una semplice disciplina tecnica»⁴¹. L'idea del dovere del filosofo – un dovere vincolante per ogni filosofo «che consideri la propria impresa come qualcosa di più di una semplice disciplina tecnica» – è parte integrante del tessuto argomentativo dei saggi del presente volume, e determina dall'inizio alla fine il centro e la direzione dell'analisi. Si

³⁹ *Ibidem*, A838/B866. «Es gibt aber noch einen *Weltbegriff* [*conceptus cosmicus*], der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat».

⁴⁰ *Ibidem*, A839/B867.

⁴¹ H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 211; corsivo mio.

tratta di un'area in cui possiamo cercare una risposta alla domanda precedentemente posta – e cioè, quale nuova dimensione kantiana, non discernibile con altrettanta chiarezza nei precedenti lavori di Putnam, è ravvisabile in questi saggi? Considerare la filosofia semplicemente come una «disciplina puramente tecnica» è considerarla unicamente sotto l'aspetto del suo *Schulbegriff* – trascurando la sua vocazione ad affrontare i bisogni intellettuali del nostro tempo. La distinzione di Kant tra lo *Schulbegriff* e il *Weltbegriff* della filosofia è strettamente parallela a quella di Putnam tra argomentazione e visione [*vision*] che, a sua volta, è un adattamento di una distinzione di Burnyeat:

Sarei d'accordo con Myles Burnyeat il quale disse una volta che la filosofia ha bisogno di visioni e di argomentazioni. A suo avviso c'è qualcosa di deludente in un lavoro filosofico che contenga delle argomentazioni che, pur essendo buone, non siano suggerite da una visione genuina, e, analogamente, che c'è qualcosa di deludente in un lavoro filosofico che contenga una visione che, pur essendo illuminante, non sia sorretta da argomentazioni (...). Speculare sul modo in cui le due cose sono interconnesse richiede (...) la capacità di elaborare distinzioni e istituire nessi concettuali, e la capacità di argomentare. (...) Ma le concezioni speculative, quantunque interessanti o ben sorrette da argomentazioni o ricche in intuizioni, non sono tutto ciò di cui abbiamo bisogno. Noi abbiamo bisogno anche di ciò che Burnyeat chiama «visione», che io interpreto nel senso di visione su come vivere la nostra vita, su come ordinare la nostra società. I filosofi hanno un duplice compito: quello di integrare in un quadro unitario le nostre diverse concezioni del mondo e di noi stessi (...) e quello di aiutarci a trovare un orientamento nella vita che abbia un senso⁴².

L'enfasi che nella recente opera di Putnam viene data al dovere del filosofo di formulare una visione guida complessiva è particolarmente sorprendente quando si consideri quanto questa nozione di dovere filosofico sia contraria alla tradizionale ideologia della filosofia analitica. Naturalmente, l'adesione di Putnam nei confronti del *Weltbegriff* della filosofia non costituisce, in sé e per sé, un momento caratteristica-

⁴² *An Interview with Hilary Putnam*, in «Cogito», 3 (1989), pp. 85, 90.

mente kantiano. Questo è un tratto che la sua opera condivide sia con le correnti del pragmatismo che con certi indirizzi della filosofia continentale. (A dire il vero, la comparsa di questo impegno negli scritti di Putnam è senza dubbio connessa al suo interesse e alla sua simpatia crescente per filosofi come James e Kierkegaard⁴³.) Qui il momento caratteristicamente kantiano sta nella complementarità dell'impegno filosofico di Putnam: nella maniera, cioè, in cui la sua recente opera filosofica si fa carico tanto delle aspirazioni del *Weltbegriff* quanto delle aspirazioni dello *Schulbegriff* della filosofia e si sforza di pensare in maniera produttiva nella tensione che inevitabilmente si genera quando questi due concetti vengono a contatto. Ciò che caratterizza molti saggi di questo volume è il tono sereno e ottimistico con cui essi riescono nel tentativo di incoraggiare la vita intellettuale in tale atmosfera di tensione – uno stato d'animo, questo, che differisce in maniera significativa dal tono nichilistico che prevale in gran parte della filosofia contemporanea praticata sulle due sponde dell'Atlantico.

Stando alla mia proposta, l'aspetto più caratteristicamente kantiano di *Realismo dal volto umano* è l'insistenza sulla dualità di questi due concetti differenti di filosofia – l'insistenza sul fatto che l'aspetto esoterico e quello essoterico della filosofia contemporanea costituiscono momenti complementari di un'unica impresa di riflessione. Queste pagine sono perciò pervase anche dall'insistenza sull'*unità* della filosofia: vi è in esse un'opposizione nei confronti di qualsiasi forma di dualismo metafilosofico che consideri le due aspirazioni gemelle della filosofia, quella al rigore e quella alla rilevanza umana, come tratti distintivi di due generi di attività filosofica distinti e incommensurabili. Il carattere della dualità qui considerata potrebbe riassumersi nei termini del famoso aforisma kantiano riguardante la relazione tra i con-

⁴³ Putnam ha recentemente mostrato interesse per Kierkegaard in diverse occasioni come rivela, ad esempio, la seguente osservazione pertinente: «Ammiro Kierkegaard per la sua insistenza sulla priorità della domanda "Come devo vivere?"» (*ibidem*, p. 90). Si vedano anche le sue osservazioni su Kierkegaard in *Bringing Philosophy Back to Life*, in «U.S. News and World Report», 25 (1988), p. 56. Per un breve confronto tra Kierkegaard e James si vedano le osservazioni di Putnam nel saggio XVI di questo volume.

cetti dell'intelletto e le intuizioni della sensibilità, opportunamente modificato nel modo seguente: il *Weltbegriff* della filosofia senza lo *Schulbegriff* è vuoto, lo *Schulbegriff* della filosofia senza il *Weltbegriff* è cieco⁴⁴. Queste due alternative – la vacuità e la cecità – rappresentano le due forme di catastrofe cui sono esposti i due compiti opposti di rendere popolare e di istituzionalizzare la pratica filosofica. La prima alternativa è in agguato tutte le volte che, preso dal desiderio di dare l'impressione di profondità e di assumere l'atteggiamento del saggio, il filosofo compromette le proprie aspirazioni alla perspicuità, alla chiarezza, alla sistematicità e al rigore. (Troppo spesso i filosofi che vivono lontano dalle università traggono assicurazione con un entusiasmo sospetto, dal fatto che in filosofia è sempre stato un segno di onore essere avversati da coloro che pretendono di parlare nel nome della filosofia – e riscattare la vocazione filosofica dai suoi usurpatori.) La seconda alternativa si presenta tutte le volte che i filosofi di professione, nella preoccupazione di esplorare un frammento ristretto di una determinata area, perdono di vista la ragione principale che, in origine, li aveva spinti a dissodare quel particolare appezzamento di terreno. (La filosofia quindi nella sua veste professionale, spesso acquista la sicurezza di un insieme stabile di progetti al prezzo di una perdita di contatto dalla motivazione originaria che la maggior parte della gente ha verso di essa.) Ogni tentativo di filosofare rimane in

⁴⁴ La seconda metà di questa formula si trova esplicitamente espressa in un punto dell'opera di Putnam: «Ma se la scienza è una filosofia, finisce per essere solo metafisica e non anche etica; e la metafisica senza etica è cieca» (*Meaning and the Moral Sciences*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 92, trad. it. *Verità e etica*, Milano, Il Saggiatore, 1982, p. 109). A questo proposito, in un altro luogo della sua opera, Putnam si appella esplicitamente a Kant: «Ammiro Kant, non soltanto per il suo indubbio ingegno, ma anche per la sua larghezza di vedute – per il suo interesse per le questioni religiose e sociali come pure per quelle teoretiche, epistemologiche e metafisiche, e per la sua capacità di integrare in un quadro unitario tutti questi interessi» (*An Interview with Professor Hilary Putnam*, in «Cogito», 3 (1989). Wolfgang Stegmüller scopre di ammirare in Putnam proprio ciò che questi qui dice di ammirare in Kant. Nel mezzo di un capitolo dedicato all'esposizione dell'opera di Putnam, Stegmüller scrive: «In ultima analisi, egli [Putnam] è probabilmente il solo filosofo del nostro tempo ad avere ancora una *visione d'insieme perspicua e completa*» (*Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, vol. II, Kroener, Verlag, 1987, p. 345).

certo qual modo in bilico tra questi due pericoli gemelli: la vacuità della pseudo-profondità e la sterilità della pedanteria. Il primo pericolo ha ossessionato in modo particolare la filosofia continentale nelle sue fasi meno produttive, mentre il secondo si è rivelato la forma più caratteristica di sterilità della filosofia analitica.

Vale la pena riflettere sul fatto che Kant è il filosofo più recente a cui entrambe le tradizioni possono essere fatte risalire. Egli rappresenta, per così dire, il bivio al quale la storia della filosofia occidentale si biforca. È come se il gravoso compito di raccogliere la monumentale eredità kantiana avesse costretto la nostra cultura filosofica a scindersi in due metà ostili, cosicché le aspirazioni filosofiche gemelle che Kant aveva auspicato potessero, una volta per tutte, farsi reciprocamente da contrappeso, entrarono, invece, in uno stato di squilibrio continuo. Il risultato è una sorta di guerra fredda filosofica in cui *Weltbegriff* e *Schulbegriff* insistono entrambi sulla rispettiva sfera d'influenza, e in cui ciascuno considera le incursioni dell'altro come atti sovversivi. In effetti, ciascuno dei due ha la propria modalità caratteristica di terrorismo intellettuale. (Carnap accusò Heidegger e i suoi accoliti di proferire delle «pseudo-proposizioni» che erano «sprovviste di contenuto cognitivo». Heidegger, da parte sua, accusò Carnap e i suoi accoliti di tenersi in uno stato di «oblio», di dimenticanza nei confronti delle «questioni essenziali». Ognuno dei due rappresenta il pericolo latente nella filosofia che l'altro maggiormente aborrisce: la ciarlataneria e il filisteismo. Ognuno dei due ha l'impressione che la propria controparte paghi il prezzo di uno dei due pericoli a causa della paura eccessiva che ha dell'altro.) È perciò diventato un luogo comune dire che la filosofia si è divisa in due «tradizioni» differenti. Probabilmente, Kant sarebbe stato più propenso a pensare questo sviluppo nei termini di una divisione della filosofia stessa in due metà – come se ciascuna «tradizione» avesse scelto di eccellere nell'espressione dell'aspirazione filosofica che l'altra reprimeva.

Nei suoi scritti recenti Putnam ha avuto occasione in più luoghi di fare delle osservazioni sul modo in cui la direzione dei suoi pensieri lo abbia in certo qual modo costretto a «considerare questioni che si ritiene pertengano più all'ambito della «filosofia continentale» che a quello della «filosofia

analitica»⁴⁵. È anche diventato particolarmente interessato a mettere in luce certi schemi di convergenza che stanno cominciando ad emergere tra queste due culture – talvolta salutandoli con favore (come è il caso, ad esempio, delle affinità tra il costruttivismo kantiano di Rawls e le idee della scuola di Francoforte⁴⁶) e talaltra considerandoli con sfavore (come è il caso, ad esempio, delle forme parallele di tendenza verso il relativismo in Rorty e in Foucault⁴⁷; o delle analogie che si possono trovare nelle teorie dell'interpretazione di Quine e di Derrida⁴⁸). Una delle motivazioni che spingono Putnam a ritornare a Kant e a cercare il proprio orientamento filosofico nelle formulazioni kantiane dei problemi tradizionali, sembrerebbe essere quella di ricomporre questa spaccatura: di trovare una zona neutrale, in qualche modo «a portata d'orecchio» per entrambi i lati. Sicuramente, una condizione preliminare per chiarire in che cosa potrebbe consistere tale zona neutrale è trovare il modo di riportare i due concetti kantiani di filosofia in una condizione di equilibrio stabile. La situazione, infatti, è ancora tale che ciascuna delle due metà del mondo filosofico contemporaneo si comporta come se fosse stata ammessa solo una metà dell'eredità kantiana e si garantisse in tal modo che la filosofia rimarrà ovunque priva di una parte del suo diritto di nascita. Il crescente interesse di Putnam per gli ultimi lavori di Wittgenstein è attribuibile in parte al convincimento che, delle varie alternative che sono emerse nel corso del XX secolo, quella rintracciabile negli scritti di Wittgenstein sia quella che più s'avvicina ad esemplificare un tipo di filosofia che offre qualche speranza di ricomporre la spaccatura che, al presente, separa la tradizione analitica e quella continentale e che ha lasciato la filosofia del nostro secolo divisa al suo interno. Vi sono invero buone ragioni del perché Putnam veda in Wittgenstein – un austriaco cresciuto nel suo paese nativo alla scuola di Kierkegaard e di Schopenhauer, e che poi andò a studiare e a stabilirsi nella Cambridge di Russell e di Moore – un filosofo che si trovava

⁴⁵ H. Putnam, *Realism and Reason*, cit., p. vii.

⁴⁶ Si veda a questo proposito la Conferenza III di *La sfida del realismo*, cit.

⁴⁷ Si veda il saggio VII di questo volume.

⁴⁸ Si veda il saggio XV di questo volume.

in una posizione unica per poter appianare il contrasto che divideva la cultura filosofica anglo-americana e quella europeo-continentale riguardo al concetto di filosofia cui accordare priorità. Putnam vede in Wittgenstein colui che riesce a ricostituire l'impalcatura dell'architettura kantiana, rinnovando l'eredità filosofica kantiana coll'instaurare un equilibrio stabile tra i suoi due concetti di filosofia.

Il Wittgenstein di Putnam

In molti articoli, ivi compresi alcuni tra i più famosi, Putnam ha sferrato un attacco alla cosiddetta teoria del significato basata sui criteri⁴⁹ e alle varie teorie convenzionaliste della verità matematica⁵⁰ – concezioni, queste, che sia Putnam

⁴⁹ Si veda, ad esempio, *Sogno e «grammatica profonda»*, in *Mente, linguaggio e realtà*, cit. Il saggio è un attacco ad una tesi avanzata in un libro di Norman Malcolm, celebre allievo di Wittgenstein, secondo cui la testimonianza da svegli fornirebbe l'unico criterio del sogno, insieme all'altra tesi che se venisse scoperto qualche ulteriore criterio psicologico per determinare quando qualcuno sta sognando, esso comporterebbe la creazione di un concetto interamente nuovo, implicando, in tal modo, un cambiamento nel significato della parola «sogno». Putnam afferma che l'immagine che Malcolm ha del linguaggio (immagine che considera il linguaggio come governato da criteri che stipulano precise regole per verificare la corretta applicazione dei concetti) presuppone una separazione artificialmente netta della nostra capacità semantica (la nostra capacità di parlare in maniera comprensibile) dalla nostra capacità complessiva di ragionare (in particolare, dalla nostra capacità di trarre inferenze induttive). Benché Putnam chiarisca all'inizio del saggio che il suo interesse per le idee di Malcolm è legato in parte alla loro supposta connessione con alcuni «famosi argomenti di Wittgenstein», rimane per lui una questione aperta se l'interpretazione di Malcolm sia «un'interpretazione fedele di ciò che Wittgenstein aveva in mente». «I suoi argomenti (...) sono interessanti perché possono essere visti come versioni semplici di alcuni famosi argomenti di Wittgenstein così come Malcolm lo interpreta. Se questa di Malcolm è un'interpretazione fedele di ciò che aveva in mente Wittgenstein, allora quei famosi argomenti sono cattivi e non dimostrano niente. Tuttavia, questo rapporto con la filosofia di Wittgenstein può costituire, in questi anni, una ragione in più per trovare interessante una discussione del libro di Malcolm».

⁵⁰ *Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine*, in *Realism and Reason*, cit. In questo saggio Putnam critica le interpretazioni di Wittgenstein che sono state avanzate da Michael Dummett e da Barry Stroud sulla base del fatto che le concezioni che ne risultano implicano

che altri hanno spesso qualificato come «neo-wittgensteiniane». In questo quadro può stupire il fatto di trovare un Putnam sempre più disposto in questi ultimi anni ad indulgere a osservazioni come la seguente: «A mio avviso, Wittgenstein era senza ombra di dubbio il filosofo *più profondo* del secolo»⁵¹. L'evidente tensione tra la dichiarata ammirazione di Putnam per Wittgenstein, che osservazioni come la precedente tradiscono, e la sua ricorrente intolleranza per le forme di neo-wittgensteinismo attualmente in voga nella filosofia del linguaggio e nella filosofia della matematica può risultare curiosa. L'aspetto contraddittorio risulta tuttavia un po' mitigato quando si scopre che Putnam definisce Wittgenstein il filosofo «più profondamente frainteso» del nostro secolo⁵². Questa affermazione non deriva tanto dalla convinzione che gli epigoni di Wittgenstein abbiano semplicemente travisato le importanti *concezioni* filosofiche del loro maestro, quanto piuttosto dall'impressione che essi abbiano erroneamente rappresentato Wittgenstein come un filosofo che sostenne delle concezioni. Più volte in questo volume Putnam afferma che Wittgenstein non era un filosofo che voleva proporre qualcosa che si potrebbe propriamente chiamare una «con-

entrambe ciò che Putnam considera una conclusione problematica, vale a dire, che la verità e la necessità matematiche «sorgano in noi» semplicemente come un prodotto delle nostre forme umane di vita. Vale la pena mettere in rilievo che, a questo punto della sua carriera, Putnam è notevolmente più attento a distinguere, all'inizio del suo saggio, la concezione di Wittgenstein da quella dei suoi seguaci: «Proprio la questione "qual è il punto di vista di Wittgenstein", a proposito delle opinioni, delle teorie e delle argomentazioni dei filosofi in materia di necessità matematica, è stata argomento di notevole controversia. Chiaramente egli ritiene che l'intera discussione sia priva di senso e confusa, e se egli offre affatto qualche spiegazione del perché noi *pensiamo* che vi sia una cosa come la necessità matematica, e di quale differenza vi sia tra le asserzioni matematiche e quelle empiriche è un argomento su cui sembra esservi moltissimo disaccordo tra gli interpreti». «In questa sede non tenterò di fare dell'esegesi testuale. So quali sono le (svariate) concezioni dei *seguaci di Wittgenstein*; anche se non so per certo quale di esse fosse quella di Wittgenstein, posto che vi sia; e ciò che cercherò di mostrare è che neppure la più sofisticata di queste concezioni "wittgensteiniane" è sostenibile», *ibidem*, p. 115.

⁵¹ *An Interview with Hilary Putnam*, cit., p. 90.

⁵² *Ibidem*, p. 90. Putnam nel prosieguo corregge questa osservazione aggiungendo: «Con la sola eccezione, probabilmente, di [William] James», *ibidem*, pp. 90-91.

cezione filosofica» personale. In effetti, egli suggerisce talvolta che non dovremmo neppure ritenere che Wittgenstein fosse particolarmente desideroso di proporre delle «argomentazioni» in alcun senso filosofico tradizionale del termine⁵³. Ciò solleva la questione: se non sono le opinioni filosofiche o le argomentazioni che cos'è che Putnam dichiara di ammirare in Wittgenstein? La risposta sembra essere la seguente: la *maniera* in cui Wittgenstein fa filosofia, i mezzi con cui arriva a discernere ciò che alimenta e ciò che allevia le tensioni della controversia filosofica. A Wittgenstein, secondo l'interpretazione di Putnam – a differenza dei neo-wittgensteiniani precedentemente menzionati –, non interessa pervenire a ciò che un filosofo tradizionale considererebbe la «soluzione» di un problema filosofico. Da ciò, però, non segue che egli voglia screditare le questioni filosofiche: «Wittgenstein non è un «detrattore»: la *ricerca* filosofica lo affascina; sono le risposte che egli respinge»⁵⁴.

È a questo punto, probabilmente, che troviamo il segno più sorprendente della convergenza ravvisabile tra la concezione filosofica di Wittgenstein e quella che permea i recenti scritti di Putnam: l'idea, cioè, che sia la ricerca filosofica stessa la cosa di maggiore interesse in filosofia – il carattere peculiare delle questioni che impegnano la filosofia – e non una qualsiasi delle risposte specifiche con cui i vari pensatori hanno cercato di smorzare la ricorrente insistenza e il mistero delle questioni. Anzi, un aspetto della peculiarità delle questioni filosofiche risiede proprio nel fatto che esse tendono costantemente a sopravvivere alle risposte che via via vengono loro date. Putnam apre la seconda parte del saggio omonimo del presente volume rifacendosi a Wittgenstein per quanto riguarda il tema della «morte della metafisica» e procede poi a riassumere il suo credo metafisico:

Per me è un fatto acquisito che vi sia un senso in cui il compito della filosofia è di superare la metafisica e un senso in cui il suo compito è di continuare la discussione metafisica. In ogni filosofo c'è

⁵³ «Non riesco proprio a capire come si possa pensare che la «filosofia del linguaggio ordinario» sia una *posizione* (...). Wittgenstein non ha mai usato *argomentazioni* nel senso filosofico tradizionale del termine», *Mente, linguaggio e realtà*, cit., p. 157.

⁵⁴ H. Putnam, *Realism and Reason*, cit., p. 183.

una parte che esclama «Questa impresa è vana, futile e folle – dobbiamo dire «basta»!», e un'altra che esclama «Questa impresa è riflessione al livello più generale e più astratto; il porvi termine costituirebbe un crimine contro la ragione». Ovviamente i problemi filosofici sono insolubili; ma come ha osservato Stanley Cavell «vi sono modi più o meno buoni di pensare ad essi».

Probabilmente ciò che maggiormente stupisce un lettore che di Putnam conosca fondamentalmente solo i suoi primi lavori è l'affermazione che «i problemi filosofici sono insolubili» – con la sola eccezione delle parole ancor più sorprendenti che precedono quell'affermazione, vale a dire, «*ovviamente*»! Vuole forse Putnam farci credere che è un'*ovvietà* che i problemi filosofici sono irrisolvibili? E se le cose stanno così, perché mai dovremmo occuparcene? Putnam sta qui parafrasando un brano di Stanley Cavell in cui l'autore, a proposito delle questioni filosofiche, dice: «anche se è probabile che, *in certe forme*, non vi siano delle risposte soddisfacenti a tali questioni, si possono, per così dire, indicare delle direzioni verso risposte possibili, verso *modi di pensare*, alla cui scoperta vale la pena dedicare la propria vita»⁵⁵. Dire che non vi sono risposte soddisfacenti a tali questioni in quanto formulate in *certe forme*, equivale a dire che, in parte, una maniera di progredire nella loro disamina è trasformare le domande, cambiando i termini in cui esse ci si presentano. L'astuzia di questa posizione sta nel fatto che essa combina due intuizioni tradizionalmente in conflitto: quella che i problemi filosofici non ammettono risposte soddisfacenti (almeno non nella forma in cui sono stati solitamente posti) e quella che vi sia progresso in filosofia (dal conseguimento del quale derivi qualcosa di umanamente importante). Nel brano in questione, Cavell sta riassumendo ciò in cui consiste, a suo avviso, l'insegnamento di Wittgenstein per quanto riguarda il carattere delle questioni che impegnano la filosofia. Nelle osservazioni seguenti egli così chiarisce questo punto:

Nel modo [di Wittgenstein] di fare filosofia, questa è intesa come qualcosa che è sempre da acquisire. La filosofia in lui non è mai conclusa e terminata. A suo modo di vedere, le questioni sono peren-

⁵⁵ Stanley Cavell, *Themes out of School*, San Francisco, North Point Press, 1984, p. 9.

nemente le stesse, e cioè: «Come hanno inizio i problemi filosofici?», «Come possono essere momentaneamente “messi a riposo”?». Quando Wittgenstein dice d'essere giunto a mettere a riposo la filosofia, è sempre possibile rispondere: «Ma ascoltate questa persona che si tortura. Come è possibile considerare quel che egli fa come una messa a riposo della filosofia? Se ciò era quel che si riprometteva, allora di sicuro non ci è riuscito». Ma con questa obiezione si suppone che egli volesse mettere a riposo la filosofia una volta per tutte, vale a dire, farla riposare in pace per l'eternità. E alcune persone sono dispostissime ad interpretarlo in questo modo e a ritenere che egli abbia dimostrato che la filosofia sia giunta al termine in un certo momento culturale. Persino a Wittgenstein qualche volta passò per la testa l'idea che ciò potesse essere vero. Ma quel che egli ha costantemente voluto dire, stando alla mia interpretazione, è questo: così come non si sa a priori che cosa metterà a riposo la filosofia, parimenti, non si può mai sapere ad ogni punto cruciale che cosa determinerà un nuovo inizio. La sua opera filosofica non può essere esente – e neppure vuole esserlo – da questo modo d'intendere la filosofia, secondo cui essa è sempre in vantaggio sul filosofo⁵⁶.

Stando a questa interpretazione di Wittgenstein, la filosofia rappresenta sia quelle questioni che non ammettono ri-

⁵⁶ *An Interview with Stanley Cavell*, in *The Senses of Stanley Cavell*, a cura di Richard Fleming e Michael Payne, Lewisburg, Pa., Bucknell University Press, 1989, pp. 47-48. È degno di nota il fatto che questa caratteristica dell'interpretazione che Cavell dà di Wittgenstein – e cioè, che la filosofia non è, per Wittgenstein, qualcosa di cui si potrebbe coerentemente pensare che possa giungere al termine in un certo momento culturale – è una su cui anche Putnam ha avuto occasione di insistere nel cercare di distinguere l'interpretazione di Cavell da quella di certi altri «seguaci di Wittgenstein»: «Il pensiero di Cavell può (...) sembrare più vicino a quello di alcuni wittgensteiniani di quanto, in effetti, non sia. Anche se vi è un senso in cui si può dire che Cavell è un “seguace di Wittgenstein” – *The Claim of Reason* offre un'interpretazione efficace e favorevole di alcune delle principali idee delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, e riferimenti a Wittgenstein sono disseminati per tutto lo scritto di Cavell –, l'interpretazione che vede Wittgenstein come un sostenitore dell'idea della “fine della filosofia” è estranea al pensiero di Cavell (e anche a quello di Wittgenstein, se l'interpretazione di Cavell è corretta). Secondo l'interpretazione della “fine della filosofia”, voler trascendere la condizione umana è una sorta di nevrosi filosofica e, al riguardo, la filosofia ha un solo compito: quello di “curarci”. Una volta guariti, saremo in grado di vivere nell'ordinario, senza farci turbare dagli impulsi scettici o metafisici ancorché mascherati. Ma questa non è affatto la concezione di Cavell» (*An Introduction to Cavell*, in *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*, a cura di T. Cohen, P. Guyer e H. Putnam, Lubbock, Tex., Texas Tech. University Press, 1990).

sposte soddisfacenti, nelle forme in cui si presentano, sia l'attività di scoprire modi di indirizzare le risposte e modi di pensare, capaci di liberarci dalla inquietudine con cui tali questioni ci tormentano. La filosofia, così intesa, non è un'attività che possa giungere a un termine⁵⁷.

Possiamo ora vedere come nel brano di Putnam precedentemente citato egli stesse riassumendo una formulazione di Cavell che, a sua volta, voleva essere in parte un modo di compendiare certe formulazioni di Wittgenstein circa la natura dei problemi filosofici. Ciò che Putnam mutua in parte dall'interpretazione di Cavell è l'idea che ogni tentativo di offrire una soluzione definitiva ai problemi filosofici antichi costituisce una forma di *evasione* filosofica nella misura in cui non cerca di farsi carico del perché la presunta «soluzione» sia così insoddisfacente per la maggior parte delle persone che, di contro, trovano avvincente la domanda per rispondere alla quale quella soluzione fu proposta – nella misura, cioè, in cui non sia un tentativo di aiutarci a comprendere perché tali problemi continuano ad esercitare quel tipo di fascino che essi chiaramente esercitano e che chiaramente hanno per tante persone e per tanti secoli. Putnam osserva in un altro luogo: «Se certe ricerche filosofiche (secondo una formula resa famosa da un altro filosofo che “cambiò idea”⁵⁸) contribuiscono al dialogo millenario che è la filosofia, se approfondiscono la nostra comprensione degli enigmi che chiamiamo “problemi filosofici”, allora il filosofo che svolge quelle ricerche sta facendo bene il suo lavoro»⁵⁹.

Putnam qui si schiera con Wittgenstein nel descrivere l'attività cui ambisce prendere parte come qualcosa che consiste di «ricerche filosofiche». Tali ricerche, anziché proporre soluzioni, mirano a «approfondire la nostra comprensione degli enigmi che chiamiamo “problemi filosofici”». L'idea stessa di paragonare un problema filosofico ad un enigma

⁵⁷ L'idea che l'attività filosofica, così come è esemplificata nell'opera di Wittgenstein, sia tale da non poter mai giungere al termine è qualcosa su cui Wittgenstein insiste in più occasioni. Si veda ad esempio il § 447 del suo *Zettel*, Oxford, Blackwell, 1967, trad. it. Torino, Einaudi, 1986.

⁵⁸ Lo scritto più celebre dell'ultimo Wittgenstein s'intitola *Ricerche filosofiche*, ed offre, come è noto, una critica severa dell'opera giovanile del filosofo.

⁵⁹ H. Putnam, *Rappresentazione e realtà*, cit., p. 10.

risale a Wittgenstein: «Infatti negli enigmi non c'è alcun procedimento preciso per trovare la soluzione; si può solo dire: "Riconoscerò la soluzione giusta, se la vedo"»⁶⁰. Secondo Wittgenstein sia l'enigma che il problema filosofico consistono di forme di parole ancora alla ricerca di un senso. Il senso della domanda, sostiene, è un senso preso a prestito che può essere fissato solo una volta che si disponga di una risposta⁶¹. La forma di parole restringe l'ambito delle possibili risposte ma, in sé, non determina in maniera univoca il senso della domanda. Secondo Wittgenstein, per poter dare una risposta precisa ad una domanda formulata nei termini di una tale forma di parole bisogna dapprima specificare un gioco linguistico in cui essa sia di casa. Fa però parte dell'insegnamento di Wittgenstein anche l'idea che, generalmente, una tale risposta (che fornisce alla domanda un adeguato habitat) non ci soddisferà, per il fatto che essa sembra svuotare la domanda della sua originaria impressione di profondità⁶². I problemi filosofici, scrive Wittgenstein «hanno il carattere della *profondità*. Sono inquietudini profonde (...). Chiediamoci: perché una battuta di spirito grammaticale ci sembra *profonda*? (E questa è appunto la profondità filosofica)»⁶³.

Per poter conservare il carattere della profondità non basta che la domanda continui ad assomigliare ad un enigma; essa deve rassomigliare ad un enigma ancora in attesa di soluzione. Ogni tentata risposta che si dia alla domanda minaccia di privare quest'ultima di alcune delle sue peculiarità caratteristicamente filosofiche. Gli enigmi, diversamente dalle questioni filosofiche, sono formulati da qualcuno che ha già in mente una risposta precisa e perfettamente adeguata. Un buon

⁶⁰ Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics*, a cura di Cora Diamond, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1976, p. 84, trad. it. *Lezioni sui fondamenti della matematica*, Torino, Boringhieri, 1982, p. 86.

⁶¹ Per una più ampia discussione sulle idee di Wittgenstein circa la relazione tra enigmi e questioni filosofiche si veda l'articolo di Cora Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, in «Aristotelian Society Proceedings, Supplementary Volume», 51 (1977).

⁶² Wittgenstein fa chiedere al suo interlocutore: «Da che cosa acquista importanza la nostra indagine, dal momento che sembra soltanto di struggere tutto ciò che è interessante, cioè grande ed importante?», *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967, § 118.

⁶³ *Ibidem*, § 111.

enigma viene accuratamente concepito per attagliarsi ad una risposta preesistente. I problemi filosofici, sotto questo aspetto, assomigliano molto di più ad enigmi privi di risposte preesistenti, enigmi a cui nessuna risposta calza a pennello – benché varie direzioni di risposte si proponano. Scrive perciò Putnam: «La filosofia non è qualcosa che ha come esito soluzioni definitive, e la scoperta che la concezione più recente – fosse anche la propria – *ancora una volta* non dissolve il mistero, è tipica di questo lavoro, quando il lavoro è ben fatto»⁶⁴. Ad alcuni lettori apparirà sorprendente che un filosofo come Putnam pervenga ad una conclusione simile. Tuttavia, sotto certi punti di vista, non è del tutto sorprendente che la filosofia analitica contemporanea, che era famosa soprattutto per offrire e per convertire i suoi collaboratori ad una vasta gamma di soluzioni differenti di problemi filosofici, proponga ora la conclusione che «La filosofia non è qualcosa che ha come esito soluzioni definitive». Talvolta, in passato, alcuni critici delusi del lavoro di Putnam hanno bollato l'autore definendolo un «bersaglio mobile», con riferimento alla sua notoria tendenza a mutare opinione⁶⁵. Come osserva John Passmore, uno storico della filosofia anglo-americana del XX secolo, Putnam può considerarsi sotto questo aspetto come il Bertrand Russell della filosofia contemporanea⁶⁶.

⁶⁴ H. Putnam, *Rappresentazione e realtà*, cit., p. 10. Va fatto notare che qui v'è anche un punto di notevole divergenza tra Putnam e Wittgenstein, in quanto per il primo il compito della filosofia è rendere manifesto il *mistero* dei problemi filosofici, mentre il secondo considera come obiettivo finale quello di far *scompare* completamente i problemi filosofici (ogni qualvolta si presentano).

⁶⁵ La pubblicazione di carattere umoristico di Daniel Dennett, *The Philosophical Lexicon*, offre la seguente definizione: «*hiliary*, n. (da Hilary Term). Un breve ma importante periodo della carriera intellettuale di un illustre filosofo. "Oh, questo è quanto pensavo tre o quattro trimestri fa"», *The Philosophical Lexicon*, American Philosophical Association, 1987, p. 11.

⁶⁶ Anche Richard Rorty ha paragonato Putnam a Russell: «Tra i filosofi analitici contemporanei Putnam è quello che maggiormente assomiglia a Russell: non soltanto per la curiosità intellettuale e per la tendenza a cambiare opinione, ma per l'ampio respiro dei suoi temi e per l'estensione dei suoi interessi sociali e morali» (dalla copertina di *Realism and Reason*, cit.). L'osservazione che riportiamo di seguito di Putnam su A.J. Ayer presa dal saggio III di questo volume fa pensare che Putnam potrebbe avere delle riserve in merito al paragone di Rorty e di Passmore:

Passmore non soltanto osserva che «Putnam ha in comune con Russell la capacità di mutare opinione a seguito delle conoscenze che acquisisce dai suoi contemporanei»⁶⁷, ma osserva con disappunto, nel prosieguo, che cercare di caratterizzare «la filosofia di Putnam [in particolare, il suo oscillare tra realismo e antirealismo] è come cercare di prendere il vento con un retino da pesca»⁶⁸. E in effetti, ciò è spesso servito da punto di convergenza per i diversi critici di Putnam, i quali hanno mosso nei suoi confronti l'accusa secondo cui la serie di metamorfosi attraverso le quali egli è passato attesterebbe l'incapacità dell'autore di mantenere, nel corso della propria attività filosofica, una relazione stabile con le proprie convinzioni – come se il tener fede alle convinzioni potesse misurarsi sulla base della riluttanza al cambiamento. Tuttavia, cenni di discussione sull'opera di Putnam si trovano, in pratica, quasi in ogni capitolo dell'ultimo libro di Passmore, intitolato *Recent Philosophers*, come se fosse innegabilmente vero che parecchi dei più importanti filosofi contemporanei si chiamassero tutti, per caso, «Hilary Putnam». Lo stesso Passmore ad un certo punto così commenta in merito alla singolarità della sua procedura: «L'abilità tipicamente russelliana che Putnam ha di cambiare opinione lo rende particolarmente utile ai nostri scopi. Possiamo dire che egli è in sintesi la storia della filosofia recente»⁶⁹.

«Il signor Alfred Jules Ayer (...) è stato perlopiù un filosofo del paradosso – sempre contrario alle mode, sempre ribelle, ma anche (...) fuori moda nel suo atteggiamento filosofico. Sebbene le sue opinioni siano cambiate in maniera considerevole dal tempo in cui scrisse *Linguaggio, verità e logica*, egli continua a fare filosofia nello stile e nello spirito di Bertrand Russell. Se quello stile e quello spirito non destano più l'interesse dei filosofi praticanti, ciò è, suppongo, un fatto d'importanza culturale e non un evento degno della considerazione dei soli filosofi di professione». Il contrasto appena suggerito qui tra «filosofi praticanti», da un lato, e «filosofi di professione», dall'altro, offre grosso modo qualcosa che equivale ad una versione, solo lievemente più cauta, dell'osservazione di Thoreau sui filosofi di professione in *Walden, or Life in the Woods*, Boston Ticknor and Fields, 1854, trad. it. *Walden ovvero la vita nei boschi*, Milano, Rizzoli, 1964: «Oggi giorno vi sono professori di filosofia, non filosofi. Ma è mirabile professare perché un tempo era mirabile vivere».

⁶⁷ John Passmore, *Recent Philosophers*, London, Duckworth, 1988, p. 104.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 92.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 97.

A molti, tuttavia, ciò apparirà come una forma di elogio assai dubbia. Infatti, se è vero che l'ostinazione non è una virtù dal punto di vista intellettuale, sicuramente non lo è neppure la volubilità – l'incapacità di contrarre impegni filosofici genuini. È questo il problema di Putnam? Wolfgang Stegmüller in una disamina sulla filosofia contemporanea non dissimile da quella di Passmore, dà una valutazione piuttosto diversa di questo aspetto dell'opera di Putnam: «È stata la coincidenza di una varietà di caratteristiche, tanto favorevoli quanto eccezionali, a far sì che Putnam occupasse la posizione centrale che di fatto occupa nella scena intellettuale del mondo contemporaneo di lingua inglese. Tra queste caratteristiche spicca, in primo luogo, il suo istinto infallibile per ciò che, nella insondabile varietà delle discussioni contemporanee, è autenticamente *rilevante*, e la sua capacità di confrontarsi con le questioni in una maniera che promette costantemente di far progredire il nostro pensiero in qualche nuova direzione»⁷⁰. Qui Stegmüller ritrae Putnam come un filosofo che, lungi dal seguire i venti delle mode intellettuali attuali, si comporta come la coscienza della nostra cultura filosofica, attirando l'attenzione sulle diverse tendenze dei nostri impegni e affondando il cuneo nelle crepe dei nostri dogmi contemporanei – comportandosi come una forza che dà forma al programma intellettuale dominante del nostro tempo, anziché semplicemente conformarsi ad esso. Se c'è del vero nella valutazione di Stegmüller, allora un volume che raccoglie i recenti lavori di Putnam dovrebbe interessare chiunque voglia avere una vaga idea non soltanto della direzione verso cui la filosofia «del mondo contemporaneo di lingua inglese» è attualmente diretta, ma anche della direzione che presto essa potrebbe prendere.

L'osservazione di Putnam che «La filosofia non è qualcosa che ha come esito soluzioni definitive» sembrerebbe suggerire che l'ultimo cambiamento compiuto dall'autore sia qualcosa di più di un semplice cambiamento d'opinione. Esso, infatti, non segna semplicemente una conversione ad una nuova posizione filosofica, una posizione opposta a quella sostenuta, ma piuttosto un ripensamento filosofico – un mo-

⁷⁰ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, cit., vol. II, p. 345.

vimento in direzione ortogonale: un'aspirazione a conseguire una prospettiva più ampia su tutto il suo lavoro. La sua indagine, a quanto pare, non è più semplicemente rivolta a reperire un nuovo e più soddisfacente candidato per la successiva ortodossia filosofica, ma è rivolta, piuttosto, alla ricerca di un punto di vista più comprensivo e più storico, un punto di vista che gli consenta di passare in rassegna e di esaminare minuziosamente le forze intellettuali che hanno alimentato il motore del suo sviluppo filosofico, provocando la serie delle sue conversioni nel corso del tempo – conversioni che hanno a loro volta contribuito a porre inizio e fine alle varie forme susseguitesesi di ortodossia professionale. Il fatto che il suo lavoro nel corso di questi ultimi decenni rappresenti in sintesi la storia della filosofia analitica recente ha contribuito a far sì che il tema stesso del carattere fragile ed effimero della ortodossia filosofica – come pure dell'avvicendamento ciclico tra forme dominanti di ortodossia e di eterodossia – diventasse ai suoi occhi un argomento filosofico di crescente urgenza e centralità.

Kant chiama questo ciclo oscillante di ortodossia e di eterodossia la «dialettica tra dogmatismo e scetticismo»⁷¹. Egli

⁷¹ Passi della *Critica della ragion pura* come quello che segue illuminano l'aspetto della concezione di Kant della «dialettica naturale della ragione umana» riecheggiato nell'opera dell'ultimo Wittgenstein (c. *a fortiori*, dell'ultimo Putnam): «Nel campo della ragion pura, il primo passo, che in certo modo ne costituisce la fanciullezza, è *dogmatico*. Il secondo passo, di cui si è discusso, è *scettico*, e mostra la cautela di un giudizio scaltrito dall'esperienza. È però necessario un passo ulteriore, conveniente a un giudizio maturo e virile (...) esso consiste nel condurre un esame, anziché dei fatti della ragione, della ragione stessa, in tutta la sua capacità (...). Il che equivale non alla censura, ma alla *critica* della ragione, mediante la quale (...) si forniscono le prove (...) non semplicemente dei *termini* ma dei precisi *confini* della ragione; e si forniscono anche le prove della nostra ignoranza non semplicemente rispetto a questo o a quel punto, ma a tutte le possibili questioni di un certo tipo. Lo scetticismo costituisce pertanto un luogo di sosta per la ragione umana, in cui essa può riflettere sulle sue avventure dogmatiche e schizzare il disegno della regione in cui si trova (...). Tuttavia lo scetticismo non è un luogo in cui soggiornare, come in una residenza stabile», A761/B789. L'analogia tra Wittgenstein e Kant (e Putnam) dipende qui dal rifiuto dell'interpretazione di Kripke dell'opera di Wittgenstein secondo cui essa proporrrebbe una «soluzione scettica» (cfr. il suo *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Torino, Boringhieri, 1984). A questo proposito,

sostiene che le immagini dell'onnipotenza della Ragione e della sua impotenza, caratteristiche del dogmatismo e dello scetticismo, si basano su una identica premessa falsa. È qui, invero, che Putnam ravvisa nel pensiero di Kant un'anticipazione di un tema wittgensteiniano – come attesta la frase d'apertura della *Critica della ragion pura*: «In una specie delle sue conoscenze la ragione umana ha il particolare destino di essere tormentata da problemi che non può scansare, perché le sono imposti dalla sua stessa natura, ma ai quali tuttavia non è in grado di dar soluzione, perché oltrepassano ogni suo potere».

Per Kant, come abbiamo visto in precedenza, la tendenza della mente umana a porsi delle questioni alle quali non è in grado di rispondere è un fatto concomitante, naturale e inevitabile, della sua capacità raziocinante. Ne segue, pertanto, che gli esseri umani avranno sempre bisogno di filosofia. Secondo l'interpretazione dominante del pensiero di Wittgenstein, resa recentemente popolare da Richard Rorty, la differenza fra Wittgenstein e Kant sotto questo rispetto consisterebbe nel fatto che l'opera del primo è volta a smorzare definitivamente il bisogno umano di filosofia. Wittgenstein, secondo questa interpretazione, andrebbe pensato come colui che avrebbe insegnato che tutto ciò che rimane da fare ai (buoni) filosofi è sradicare gli errori metafisici che altri filosofi (quelli cattivi) hanno commesso. Putnam suggerisce in più punti che una tale interpretazione di Wittgenstein dipende da un fraintendimento del ruolo della voce dell'interlocutore con tendenze metafisiche che fa la sua comparsa quasi ad ogni pagina degli ultimi scritti di Wittgenstein. Rorty sembra seguire la tendenza dominante di interpretare la presenza della voce dell'interlocutore come un dispositivo letterario usato per drammatizzare le tentazioni metafisiche di qualcuno ancora in errore, non ancora a conoscenza della visione di

meritano di essere consultati due saggi che contestano esplicitamente l'interpretazione di Kripke, e che hanno entrambi influenzato il modo in cui Putnam intende Wittgenstein: si tratta del lavoro di Cora Diamond, *Realism and the Realistic Spirit*, in *The Realistic Spirit*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991; e di uno scritto di Stanley Cavell, *The Argument of the Ordinary: Scenes of Instruction in Wittgenstein and Kripke*, cap. II di *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Wittgenstein su come stanno le cose – una voce che alla fine deve essere ridotta al silenzio. Questa voce deve essere nettamente distinta da quella di Wittgenstein, ossia la voce che nel testo aggredisce verbalmente, corregge e censura la voce dell'interlocutore. Putnam sembra accordare la propria preferenza ad un'interpretazione in cui le due voci che permeano gli ultimi scritti di Wittgenstein – Stanley Cavell le chiama la voce della tentazione e la voce della correttezza⁷² – sono viste come intrecciate in una sorta di messa in atto teatrale della dialettica kantiana della ragion pura. Secondo questa lettura, l'insistenza che anima ciascuna di queste due voci alimenta e sorregge l'altra. La voce antimetafisica (che nega le tesi che il metafisico propone) si limita a proporre delle controtesi che non fanno che perpetuare, ancorché involontariamente, il ciclo della controversia filosofica. Putnam segue Cavell nel sostenere la tesi che la scrittura di Wittgenstein aspira ad un'ulteriore prospettiva, una prospettiva che non prende parte a questa dialettica di insistenza e di contrinsistenza ma che cerca di dare al filosofo un *momento* di riposo interiore. Eppure è importante che ciò sia conforme all'idea di Wittgenstein secondo cui la voce della tentazione è una voce che naturalmente e inevitabilmente continua a farsi sentire –, può essere momentaneamente sedata ma mai messa definitivamente a tacere. Secondo questa interpretazione, «il filosofo» a cui Wittgenstein intende rivolgersi (con buona pace di Rorty) non è in prima istanza un sottoinsieme dell'umanità che trascorre le proprie ore lavorative nei dipartimenti di filosofia delle università, ma piuttosto qualcuno che potrebbe essere più opportunamente descritto come il filosofo che è in ciascuno di noi (ivi compreso, preminentemente, quello che è in Wittgenstein⁷³). In un celebre passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scrive: «La vera scoperta è quella che mi rende

⁷² Cfr. *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, in *Must We Mean What We Say?*, New York, Scribner's, 1969. Discuto della relazione tra la voce della tentazione e la voce della correttezza in Wittgenstein nel mio articolo *Throwing Away the Top of the Ladder*, in «The Yale Review», vol. 79, n. 3.

⁷³ Nel fare queste osservazioni mi trovo ad adottare o a parafrasare delle affermazioni su Wittgenstein che emersero nel corso di una conversazione che ebbi con Putnam e che riportai nella mia introduzione a *An Interview with Stanley Cavell*, in *The Senses of Stanley Cavell*, cit., pp. 27-28.

capace di smettere di filosofare quando voglio – quella che mette a riposo la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione *la filosofia stessa*»⁷⁴. Il riferirsi qui alla filosofia come ad un'attività che l'autore desidera essere in grado di interrompere implica che essa sia anche un'attività che verrà inevitabilmente ripresa.

Lo scopo di Wittgenstein è dunque mettere a riposo la filosofia in ciascuno dei suoi momenti di tormento, a uno a uno, non appena essi si presentano – non, però, di seppellire la filosofia una volta per tutte, così che essa possa, nelle parole di Cavell, «riposare in pace» e non più risorgere. Per Wittgenstein, come per Kant, la filosofia indica, da un lato, quella forma inevitabile di confusione intellettuale che è il sintomo naturale della pressione del pensiero che attira, e, dall'altro, quel desiderio ugualmente innato di chiarezza intellettuale che ci soccorre nelle nostre ricorrenti crisi di confusione. Cercare di seppellire una volta per tutte l'impulso alla filosofia che è in noi radicato equivarrebbe a rinunciare alla nostra capacità di pensare. Pertanto, «fintanto che al mondo rimarranno persone capaci di riflettere», dice Putnam, «il dibattito metafisico non cesserà». Secondo questa concezione, non soltanto l'impulso alla filosofia è una caratteristica costitutiva degli esseri umani, ma anche l'impulso di ripudiare il filosofo che è in ciascuno di noi – il sogno di far cessare la filosofia non soltanto al presente, ma per sempre – è, a sua volta, un momento che fa parte della filosofia. L'impulso di ripudiare il filosofo che è in noi è un impulso filosofico in maniera paradigmatica, soprattutto nel suo desiderio umano di ripudiare la propria umanità⁷⁵. Per tutto il corso di questo volume il lettore troverà che Putnam sostiene che il nostro

⁷⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 133.

⁷⁵ Sto qui parafrasando un'affermazione contenuta in un brano di Stanley Cavell che Putnam riecheggia o a cui allude in più punti nei saggi qui raccolti. Essa suona così: «Mettiamo in discussione ciò che non possiamo fare a meno di sapere per non andare alla ricerca di quel che sarebbe doloroso scoprire. Ciò, naturalmente, non suggerisce che lo scetticismo sia banale; al contrario, mostra quanto esso sia una condizione profonda della mente. Nulla è più umano del desiderio di negare la propria umanità, o di difenderla a spese degli altri. Ma se è questo ciò che lo scetticismo implica, esso non potrà essere combattuto con semplici «confutazioni»», S. Cavell, *The Claim of Reason*, cit., p. 109.

«desiderio» filosofico di conseguire un grado di certezza inattuabilmente elevato (e le conseguenti forme di dubbio onnicorrosivo che esso provoca) è radicato nell'animale umano molto più profondamente di quanto finora non sia stato generalmente riconosciuto da coloro che si sono impegnati a proporre delle «soluzioni» ai problemi generati dal nostro desiderio di filosofia. L'idea complessiva sembra essere che fa parte della natura degli esseri umani l'essere soggetti a desideri filosofici che portano a rinnegare le condizioni della propria umanità. Un esame del carattere e delle fonti di tali desideri dovrebbe, perciò, rivelare qualcosa sulla natura degli esseri umani. Ne segue, inoltre, che la tendenza insita nel realismo filosofico a cancellare il volto umano dall'immagine che noi abbiamo del mondo e di noi stessi è, essa stessa, una tendenza profondamente umana. Ciò aggiunge un'altra sfaccettatura al titolo di questo volume, perché sembrerebbe che, in questo senso, ogni forma di ciò che Putnam chiama «Realismo con la "R" maiuscola» possa dirsi avere un volto umano (ma allora, allo stesso titolo, la stessa cosa può dirsi di ogni forma di totalitarismo).

Ciascuno dei saggi qui raccolti è pervaso dal seguente tema: le risposte che i filosofi hanno escogitato, e che continuano a escogitare per risolvere i problemi filosofici, non riescono a soddisfare la maggior parte delle persone (ivi inclusa la maggior parte degli altri filosofi) che sono attratte dalle questioni filosofiche. Un certo numero di saggi si occupa di questo tema impugnando la tesi, che negli ultimi anni ha trovato in Richard Rorty uno dei suoi sostenitori più vigorosi, secondo cui ci troveremo alle soglie di una «cultura post-filosofica», instaurata la quale i problemi della filosofia cesseranno di preoccuparci⁷⁶. La seconda parte del saggio I è principalmente un dialogo con Rorty su questa questione. Il paragrafo d'apertura culmina nell'elegante aforisma di Etienne Gilson: «La filosofia seppellisce sempre i propri affossatori». Putnam sta qui facendo riferimento all'idea di Gilson secondo cui la proclamazione della fine della filosofia – che Rorty

⁷⁶ Si veda, ad esempio, Richard Rorty, *Pragmatism and Philosophy*, introduzione al suo *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, Feltrinelli, 1986.

va strombazzando come l'ultima notizia – forma a sua volta un momento costitutivo e ricorrente *all'interno* della storia della filosofia – una fase integrante della dialettica che spinge avanti la tematica –, come se la filosofia giungesse veramente ad una fine, e dunque ad un punto morto, se in ogni momento critico qualcuno non riuscisse a trasformare e a rivitalizzare la tematica richiedendo, in nome della filosofia (vale a dire, per fedeltà alle aspirazioni della filosofia), la fine della filosofia stessa. Dopo aver completato una panoramica sulla storia della filosofia che spazia dal medioevo fino all'epoca moderna, Gilson scrive:

Ora, la ricorrenza più sorprendente che abbiamo osservato è la rinascita della speculazione filosofica da cui ogni crisi scettica è regolarmente seguita. Dal momento che ciò ha un'immediata attinenza con l'esistenza stessa della filosofia, un fatto simile non è solo sorprendente, ma è per noi il fatto più fondamentale di tutti. (...) Dal momento che la cosiddetta morte della filosofia è regolarmente accompagnata dalla rinascita della medesima, dovremmo concluderne che qualche nuova forma di dogmatismo dovrebbe ora essere alle porte. In breve, la prima legge da trarre dall'esperienza filosofica è: *La filosofia seppellisce sempre i propri affossatori* (corsivi miei)⁷⁷.

Putnam è d'accordo con Gilson su questo punto e riassume la conclusione di quest'ultimo nei termini seguenti: «Una semplice induzione basata sulla storia del pensiero fa supporre che il dibattito metafisico non svanirà fintanto che al mondo rimarranno persone capaci di riflettere». Tuttavia, Putnam non è disposto a basare le sue argomentazioni contro Rorty su questa semplice induzione tratta dalla storia del pensiero. Scrivendo mezzo secolo dopo Gilson, Putnam è d'accordo con Rorty sul fatto che i problemi tradizionali della filosofia sono diventati per noi problematici in una maniera che non incoraggia più l'idea che qualche forma tradizionale di speculazione filosofica potrà, come Gilson aveva sperato, rimediare alla nostra crisi scettica attuale: «C'è un senso in cui la vacuità di qualcosa che era chiamata metafisica e di qualcosa

⁷⁷ L'osservazione è presa dalla conclusione delle William James Lectures tenute da Gilson ad Harvard nel 1936 e ristampate come Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Scribners, 1965, pp. 305-306.

che era chiamata epistemologia è per il *nostro* tempo – un tempo che vuole essere chiamato “postmoderno” anziché moderno –, un problema più serio e più preoccupante» (seconda parte del saggio I).

Ciò nondimeno, Putnam diffida del disprezzo di Rorty per la controversia filosofica tradizionale esattamente come diffida dell’ottimismo di Gilson circa il fatto che la filosofia continuerà a prosperare nella sua forma tradizionale. La seconda parte del saggio I è dedicata, fundamentalmente, a specificare le differenze che lo dividono da Rorty e dai «pensatori francesi che egli ammira». In particolare, Putnam si concentra su «due atteggiamenti generali» verso i problemi filosofici, considerati entrambi «avvincenti» da Rorty e che egli, di contro, considera inaccettabili. Egli riassume il primo di questi atteggiamenti nel modo seguente:

Il fallimento delle nostre «fondazioni» filosofiche è un fallimento che riguarda l’intera cultura, e riconoscere che ci sbagliavamo a volere o a pensare che fosse possibile avere una fondazione ci obbliga ad essere dei *revisionisti filosofici*. Con ciò intendo che, per Rorty o per Foucault o per Derrida, l’insuccesso del fondazionalismo ha delle ripercussioni sul modo in cui, nella vita di tutti i giorni, ci è consentito di parlare – ripercussioni per quanto riguarda il se e il quando ci è consentito di usare espressioni come «conoscere», «oggettivo», «fatto» e «ragione». L’idea è che la filosofia non era una riflessione *sulla* cultura, una riflessione della quale alcuni progetti ambiziosi sono falliti, bensì una *base*, una sorta di piedistallo su cui la cultura poggiava e che improvvisamente è venuto meno. Dietro la pretesa che la filosofia non è più una cosa «seria» si cela una serietà immane⁷⁸.

Il disaccordo di Putnam nei confronti del revisionismo filosofico è uno dei motivi ispiratori della distinzione tra

⁷⁸ Saggio I, parte seconda. L’osservazione di Putnam riguardo a «quando ci è consentito di usare espressioni come “conoscere”, “oggettivo”, “fatto” e “ragione”» fa qui eco a quella di Wittgenstein «se le parole “linguaggio”, “esperienza”, “mondo”, hanno un impiego, esso dev’essere terra terra, come quello delle parole “tavolo”, “lampada”, “porta”», *Ricerche filosofiche*, cit., § 97. Vale anche la pena mettere a confronto l’atteggiamento verso la nostra pratica linguistica ordinaria racchiuso in ciò che Putnam chiama il «revisionismo filosofico» di Rorty con l’atteggiamento che si trova espresso nel seguente brano di Wittgenstein: «La filosofia non può in nessun modo intaccare l’uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com’è», *ibidem*, § 124.

Realismo con la “R” maiuscola e realismo con la “r” minuscola: «Se dire ciò che diciamo e fare ciò che facciamo è essere “realisti”, allora faremmo meglio ad essere realisti – con la “r” minuscola. Ma le versioni metafisiche del “realismo” vanno al di là del realismo con la “r” minuscola fino a sconfinare in certe forme caratteristiche di fantasia filosofica» (saggio I, parte seconda). Apparirà chiaro che chiamare tali concezioni forme caratteristiche di fantasia è una forma molto particolare di critica – una forma che suggerisce che queste concezioni abbisognano di un trattamento terapeutico, che ristabilisca, cioè, il loro senso di realtà. Putnam definisce il Realismo con la «R» maiuscola (che chiama anche «realismo scientifico» o «oggettivismo») come l’insieme di concezioni che dipendono dalle due assunzioni seguenti: «1) l’assunzione che vi sia una distinzione netta fra le proprietà che le cose hanno “in sé” e le proprietà che noi “proiettiamo”, e 2) l’assunzione che la scienza fondamentale – al singolare, dato che oggi solo la fisica ha un tale *status* – ci dice quali proprietà le cose abbiano in sé»⁷⁹.

Tali concezioni finiscono per concludere che la nostra visione del mondo basata sul senso comune (insieme agli «oggetti» del senso comune, come tavoli e sedie, che essa postula) racchiude un’immagine erronea della realtà (e che quindi, a rigore, tavoli e sedie non esistono *realmente*). Esse, pertanto, tendono spesso a concludere anche che le proposizioni che noi solitamente prendiamo per vere sono, a rigore, false. Ciò che Putnam chiama «realismo con la “r” minuscola» si oppone a queste conclusioni e ribadisce, di contro, la nostra immagine ordinaria del mondo e le pratiche linguistiche quotidiane che essa legittima. In più luoghi Putnam osserva che ciò che egli considera come «realismo con la “r” minuscola» è inteso chiarire un importante punto di convergenza ravvisabile, a suo avviso, in certe tendenze sia della filosofia analitica che di quella continentale (in particolare, nella tradizione fenomenologica rappresentata emblematicamente da Husserl, e nella filosofia del linguaggio ordinario rappresentata emblematicamente dall’ultimo Wittgenstein): si tratterebbe della riluttanza a dare le nostre intuizioni ordinarie su ciò che è «ragionevole» (o «vero») in ostaggio alle

⁷⁹ H. Putnam, *La sfida del realismo*, cit., p. 24.

nostre teorie filosofiche. «La tradizione oggettivistica è così forte che alcuni filosofi abbandoneranno le intuizioni più radicate che abbiamo sul nostro essere-nel-mondo, piuttosto che chiedersi (come fecero Wittgenstein e Husserl) se l'immagine oggettivistica nel suo complesso non sia un errore»⁸⁰.

Putnam mette in relazione la definizione di «realismo con la "r" minuscola» con l'osservazione di Wittgenstein che nel fare filosofia tendiamo a dimenticarci che gli alberi e le piante – i «questi e quelli che possiamo indicare» – sono esempi paradigmatici di ciò che chiamiamo «reale»⁸¹. Putnam riconosce a Husserl il merito di aver identificato nella nascita della scienza moderna la fonte della nostra insoddisfazione filosofica per l'immagine del mondo basata sul senso comune:

⁸⁰ *Ibidem*, p. 27. Putnam considera brevemente la somiglianza tra Wittgenstein e Husserl nel saggio III del presente volume.

⁸¹ L'osservazione di Wittgenstein si trova nella lezione XXV delle *Lezioni di Wittgenstein sui fondamenti della matematica*, cit. Putnam ricorre a questa osservazione nella seconda parte del saggio I. Il contesto dell'osservazione suona così: «Se poi traduciamo le parole: "È vero che (...)" con "Una realtà corrisponde a (...)", allora dire che una realtà corrisponde alle proposizioni matematiche significherebbe solo che ne affermiamo alcune e ne neghiamo altre (...). Se questo è tutto quel che s'intende affermando che alle proposizioni matematiche corrisponde una realtà, sarebbe come affermare un truismo o non dire niente; infatti abbiamo tralasciato la questione di *come* o in che senso corrispondono. Abbiamo a che fare qui con un processo che si ripete costantemente. Le parole nel nostro linguaggio hanno svariati generi di usi; alcuni di questi usi sono più comuni e vengono in mente immediatamente, mentre altri sono via via più remoti (...). Così, quando si dimentica dove l'espressione "una realtà corrisponde a" è davvero appropriata (...). Che cosa è la "realtà"? Pensiamo alla "realtà" come a qualcosa che possiamo *indicare* col dito: è *questo, quello*» (p. 249). Wittgenstein sintetizza lo scopo di questa discussione di «realtà» nel seguente aforisma dalle sue *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, a cura di G.H. von Wright, R. Rhees, G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1956, ed. riv. Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, p. 325, «Il non empirismo e al tempo stesso il realismo in filosofia, questa è la cosa più difficile (Contro Ramsey)». Cora Diamond (nel saggio citato in n. 61) fa di questa osservazione l'elemento centrale della sua interpretazione dell'ultimo Wittgenstein. In parte per l'influenza del saggio della Diamond, un appello al senso di «realismo» in gioco in questa osservazione – in cui il realismo può intendersi come una posizione che Wittgenstein aspira a conseguire – svolge un ruolo critico nella tesi di Putnam secondo cui il suo «realismo con la "r" minuscola» erediterebbe un'ispirazione (conseguire una certa prospettiva sull'ordinario) ravvisabile, a suo parere, negli scritti dell'ultimo Wittgenstein.

È quindi chiaro che almeno due diversi atteggiamenti filosofici (...) possono dirsi «Realisti». Affermerà di essere «realista» tanto il filosofo che sostiene che solo gli oggetti scientifici «esistono realmente» e che molto, se non tutto, del mondo del senso comune è mera «proiezione», quanto il filosofo che insiste sull'esistenza reale di sedie (...). Non senza buone ragioni Husserl riconduce la prima linea di pensiero, quella che nega l'esistenza reale degli oggetti del senso comune, a Galileo. Il punto di vista adottato dal mondo occidentale contemporaneo dipende, secondo Husserl, da un nuovo modo di concepire gli «oggetti esterni», quello della fisica matematica (...). Ed è proprio questo che è stato introdotto nel mondo occidentale dalla rivoluzione galileiana: l'idea del «mondo esterno» come qualcosa la cui descrizione corretta, «in sé», consiste di formule matematiche⁸².

Sulla base dell'assunzione che l'immagine scientifica del mondo rappresenta «l'unica vera immagine» (o, come Putnam ama anche chiamarla, «il punto di vista dell'occhio di Dio»), il Realista finisce per concludere che la nostra immagine basata sul senso comune è di seconda categoria. Anzi, se si accetta un'ulteriore assunzione sostenuta da alcuni Realisti, tale immagine risulta essere, per certi aspetti, anche peggiore: l'assunzione in questione è che il lessico scientifico e quello quotidiano usati per descrivere e per comprendere il mondo includono «schemi concettuali» *contraddittori*. Si ritiene pertanto che la fedeltà al primo lessico implichi naturalmente varie forme di disincanto riguardo a credenze e pratiche che fanno capo al secondo lessico. Putnam sostiene con Wittgenstein che il linguaggio ordinario non implica in sé né una teoria del mondo (capace addirittura di essere in conflitto con la nostra teoria scientifica) né un'ontologia (nel senso inteso dal filosofo) che impegni il parlante a «postulare» l'esistenza di un insieme di oggetti fondamentali. Secondo Putnam la concentrazione del Realismo scientifico sui risultati della scienza moderna è fonte di confusione filosofica anche in un altro modo, e cioè, per il fascino che sul Realista esercitano i *metodi* della scienza – in particolare, i metodi della riduzione (che consistono nel presentare delle entità di livello superiore come costruzioni di entità di livello inferiore) e della formalizzazione (che consistono nel mostrare la struttura logica nascosta, o mancante, delle credenze ordinarie attraverso

⁸² H. Putnam, *La sfida del realismo*, cit., pp. 12-13.

so la riformulazione delle medesime in un linguaggio formale). Nel saggio VII Putnam ravvisa nella tendenza della filosofia moderna ad estendere l'applicazione di questi metodi al di fuori dei loro legittimi ambiti d'applicazione una tipica espressione della spinta di certi desideri filosofici:

So quanto sia imperioso il bisogno di *conoscere*, di *avere* una spiegazione globale che includa nella totalità di ciò che spiega il pensatore stesso nell'atto di scoprire la spiegazione totalizzante. Non sto dicendo che questo impulso sia «facoltativo» (...). Sto piuttosto dicendo che il progetto di fornire tale spiegazione è fallito. Esso è fallito non perché quell'impulso fosse illegittimo – quale umano bisogno potrebbe essere maggiormente degno di rispetto di quello di *conoscenza*? – ma perché esso trascende i limiti di ogni nostra nozione di spiegazione.

L'implicazione qui in gioco è che «il bisogno di conoscere» che ci porta a forme legittime di conoscenza, può anche condurci alla confusione metafisica. Dal momento che sarebbe per noi controproducente cercare di essere immuni da questo bisogno, ammesso che fosse possibile, non ci rimane altra scelta che quella di cercare di essere ben vigili in modo da riuscire a riconoscere quando questo bisogno ci spinge oltre i limiti del senso, estendendo forzatamente i nostri concetti fino ad oltrepassare il punto in cui essi cessano di avere un'applicazione. Sullo sfondo di un tale concetto filosofico «forzatamente esteso», le nostre pratiche e le nostre credenze ordinarie appaiono troppo particolari, troppo soggettive, troppo locali, troppo dipendenti da una prospettiva. Putnam sostiene che fintanto che le nostre analisi delle nozioni di conoscenza oggettiva, di verità e di razionalità rimangono legate ad alcuni di questi ideali – basati di solito su un'immagine metafisica di ciò che spiega il successo della scienza – seguirà inevitabilmente la conclusione che le nostre pretese di conoscenza non sono, a rigore, «vere», né le nostre pratiche ordinarie, a rigore, «razionali». Ciò impone una scelta tra le nostre intuizioni prefilosofiche e le conclusioni delle nostre teorie filosofiche. Se optiamo per le seconde, la piena onestà filosofica sembra richiederci delle *revisioni* nelle nostre pratiche ordinarie. I primi due passi per contrastare l'impulso verso ciò che Putnam chiama «revisionismo filosofico» consistono, a suo avviso, nel mettere in discussione la coerenza

degli ideali di oggettività e di razionalità che vengono applicati alle nostre pratiche ordinarie, e nell'individuare e rendere giustizia alle fonti della loro attrattiva. In molti momenti critici dei saggi che seguono, Putnam è spesso interessato inizialmente a richiamare la nostra attenzione su quanto siano profondamente radicate in noi le idee di «conoscenza perfetta» e di «falsità di ogni cosa che non sia conoscenza perfetta» – quanto profondamente esse «ci parlino»⁸³. A mano a mano che un dato saggio procede, il progetto assume ogni volta un preciso centro di interesse: rintracciare le fonti di qualche forma attuale di insoddisfazione filosofica nei confronti delle nostre pratiche ordinarie nella delusione per l'incapacità di queste pratiche di essere all'altezza dell'ideale filosofico che viene loro applicato. Putnam cerca di mostrare che, quando, ad un'indagine più attenta, l'ideale filosofico si rivela inaccessibile, anziché cercare di ritornare sui nostri passi noi abbiamo la tendenza ad optare per la strategia della disperazione: perdiamo fiducia nelle nostre pratiche e, con esse, negli ideali che avevamo loro imposto. In qualsiasi maniera fallisca un progetto filosofico fondazionale che promette di soddisfare i nostri desideri filosofici, si tende a concludere che, con esso, crolli anche l'intera sovrastruttura delle pratiche e delle credenze ordinarie che quella fondazione doveva sostenere – a concludere, come dice Putnam, che la «filosofia non fosse una riflessione *sulla* cultura, una riflessione della quale alcuni progetti ambiziosi sono falliti, bensì una *base*, una sorta di piedistallo su cui la cultura poggiava e che improvvisamente è venuto meno». La conclusione che se ne ricava è che la merce genuina (verità, oggettività, razionalità) è inaccessibile. Putnam suggerisce, come diagnosi parziale, l'idea che ciò che ci attrae di tali concezioni filosofiche (che affermano che le nostre pratiche ordinarie sono meramente di seconda categoria) è la loro pretesa di demitizzare le nostre vite. E non c'è niente che soddisfi di più i figli della modernità, quali noi siamo, dell'idea che non possiamo essere ingannati. Soltanto una concezione che promette di avere portato a termine il progetto moderno di disincantare il mondo, così da escludere la possibilità di un ulteriore disin-

⁸³ Sto qui attingendo ad osservazioni del secondo paragrafo del saggio VIII di questo volume.

ganno, soddisferà l'immagine che noi abbiamo di noi stessi come immuni dalla tentazione dell'illusione. Come dice Putnam nel saggio IX, noi vogliamo credere di avere *visto attraverso* l'apparenza delle cose come esse realmente stanno:

La rivelazione moderna può anche essere sconcertante ma, per lo meno, è una rivelazione *demitizzante*. Se il mondo è tremendo noi almeno *sappiamo* che i nostri padri erano sciocchi a pensarla altrimenti e che tutto ciò che essi credevano e amavano era una menzogna o, nel migliore dei casi, una superstizione. (...) Penso che non si possa sopravvalutare la consolazione che la nostra vanità trae da quest'immagine (...). Il narcisismo è spesso una forza più importante dell'autoconservazione o del desiderio di una vita produttiva, appagante e piena d'amore (...). Una nuova concezione sarebbe accolta con favore, a *condizione* che fornisse la stessa sicurezza intellettuale, la stessa impressione di disporre di un metodo superiore, la stessa sensazione di avere la massima competenza dei fatti offerta dalla concezione scientifica. Se la nuova concezione dovesse minacciare il nostro orgoglio intellettuale (...), allora sospetto che molti di noi rifiuterebbero la nuova concezione come «non scientifica», «vaga», priva di «criteri di decisione» e via dicendo. Di fatto sospetto che molti di noi rimarrebbero comunque attaccati alla concezione scientifica anche se dovesse *mostrarsi* contraddittoria o incoerente. In breve, preferiremmo continuare ad essere depressi anziché perdere lo *status* di persone sofisticate.

Rinunciare allo «*status* di persone sofisticate» comporta rendersi vulnerabili alla delusione; di conseguenza solo la conoscenza assoluta o l'assoluta ignoranza ci soddisfano. Alla possibilità di una conoscenza genuina con tutti i rischi di fallibilità che essa comporta preferiamo l'alternativa dello scetticismo radicale. Nel saggio VIII, intitolato *Il desiderio d'oggettività*, Putnam considera quale esempio di questo atteggiamento, lo scetticismo radicale sul significato e l'interpretazione che ha fatto seguito ai recenti tentativi compiuti in filosofia di ridurre l'attività interpretativa ordinaria altamente informale ad un insieme di regole formalizzabili. Il saggio si conclude con le seguenti parole: «La tendenza contemporanea di considerare l'interpretazione come qualcosa di seconda classe riflette, a mio avviso, (...) un desiderio d'assolutezza – insieme alla tendenza, che da quel desiderio è inseparabile, di ritenere che se l'assoluto è irraggiungibile, allora "tutto è permesso!"». Il titolo di questo saggio è ri-

cavato da un famoso passo di Wittgenstein in cui l'autore discute ciò che chiama il «desiderio di generalità» del filosofo. Nella diagnosi di Wittgenstein questo desiderio sorgerebbe, in parte, per il fissarsi del filosofo sui metodi della scienza:

Il nostro desiderio di generalità ha un'altra grande fonte: il valore che noi annettiamo al metodo della scienza. Intendo il metodo di ridurre la spiegazione dei fenomeni naturali al minor numero possibile di leggi naturali primitive; e, in matematica, d'unificare, mediante una generalizzazione, la trattazione di differenti argomenti. I filosofi hanno sempre davanti agli occhi il metodo della scienza, ed hanno l'irresistibile tentazione di porre domande, e di rispondere alle domande, nello stesso modo in cui fa la scienza. Questa tendenza è la reale fonte della metafisica, e porta il filosofo nell'oscurità completa⁸⁴.

L'accusa che Putnam muove a Rorty e ai «pensatori francesi che egli ammira» non è rivolta al fatto che essi condividono questa preoccupazione filosofica diffusa per il metodo della scienza, ma al fatto che essi credono falsamente di aver trasceso le confusioni generate da questa preoccupazione – in particolare, essi non riescono a rendersi conto di quanto la loro maniera di respingere i progetti filosofici che sono guidati da tale preoccupazione sia ancora condizionata da quello stesso desiderio che diede in primo luogo origine a tali progetti. Secondo Putnam il tipo di delusione che Rorty manifesta nei confronti di certi aspetti della nostra cultura mostra quanto sia forte la presa che il desiderio filosofico di assolutezza continua ad esercitare su di lui. È l'aver eguagliato l'oggettività con una certa immagine metafisica dell'oggettività che lo porta alla conclusione fuorviante che il suo crollo abbia implicazioni per l'integrità e la sicurezza delle nostre ordinarie pretese conoscitive. Putnam è allarmato per le implicazioni *etiche* della posizione antimetafisica di Rorty, in particolare, per la morale che questi ricava riguardo a come dovremmo considerare la nostra vita quotidiana – una morale che dipende da un «travisamento» della «vita che conduciamo con i nostri concetti»⁸⁵. Putnam segue Wittgenstein

⁸⁴ L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1958, trad. it. *Libro blu e Libro marrone*, Torino, Einaudi, 1983, p. 28.

⁸⁵ Seconda parte del saggio I di questo volume.

nel proporre che il progresso filosofico risulterà da un esame più accurato delle pratiche con cui noi, quotidianamente, avanziamo e giudichiamo le affermazioni intorno a ciò che è vero e a ciò che è ragionevole:

Aniché considerare con sospetto l'affermazione che certi giudizi di valore sono ragionevoli e certi irragionevoli, che certe concezioni sono vere e altre false, che certe parole si riferiscono a qualcosa e altre no, a me interessa proprio riprendere queste affermazioni, affermazioni che noi, dopo tutto, facciamo costantemente nella nostra vita quotidiana. Accettare l'«immagine manifesta», la *Lebenswelt*, il mondo così come noi di fatto lo esperiamo esige da noi che (bene o male) abbiamo ricevuto una formazione filosofica, un recupero sia del senso del mistero (...) che del senso dell'ordinario (poiché, dopo tutto, è una fatto *ordinario* che certe idee siano «irragionevoli»; sono soltanto le misteriose nozioni di «oggettività» e di «soggettività» che abbiamo acquisito dalla ontologia e dalla epistemologia che ci rendono incapaci di attenerci all'ordinario)⁸⁶.

Con l'affermazione che la filosofia ci rende «incapaci di attenerci all'ordinario» Putnam segue Wittgenstein nel considerare la filosofia come un'attività che non soltanto ci mette in disaccordo con ciò che noi normalmente diciamo e facciamo, ma anche, e cosa ben più importante, come un'attività che ci mette in una posizione dalla quale non riusciamo a ritrovare il nostro senso dell'ordinario. Riusciamo a vedere l'ordinario solo attraverso le lenti di una teoria filosofica: perdiamo il senso della genuinità delle nostre convinzioni nella ragionevolezza (o irragionevolezza) o nella verità (o falsità) di certe azioni o di certe asserzioni. La nostra precedente convinzione prefilosofica ci sembra ora soltanto la conseguenza della nostra ingenuità metafisica giovanile e irriflessiva (e uno sforzo di autoinganno sembra quindi un presupposto necessario per recuperare tale convinzione). Pertanto, il prezzo dell'onestà intellettuale sembra essere l'abbandono di gran parte dei nostri modi ordinari di parlare e di pensare. L'affermazione che riassume il disaccordo di Putnam con Rorty su questa questione (nella seconda parte del saggio I) racchiude in sé l'atteggiamento filosofico che anima in particolar modo i saggi di questo volume che tocca-

⁸⁶ Saggio VII di questo volume.

no questioni specificatamente etiche e politiche: «Io confido nella possibilità che la riflessione filosofica abbia un'importanza culturale effettiva; non penso, però, che essa sia stata il piedistallo su cui la cultura si è fondata, e non ritengo che si debba reagire al fallimento di un progetto filosofico – perfino di un progetto basilare come la “metafisica” – rinunciando a modi di parlare e di pensare che hanno un peso pratico e spirituale».

Putnam mette in relazione la precipitosità di Rorty nel ricavare implicazioni revisionistiche dal fallimento dei progetti filosofici tradizionali con un secondo momento di precipitosità che emerge dall'altro dei «due atteggiamenti generali» di Rorty. Mi riferisco alla noncuranza con cui Rorty accantona le controversie filosofiche tradizionali. A parere di Putnam questo particolare difetto è, in qualche misura, caratteristico dei filosofi analitici: «il suo passato analitico [di Rorty] traspare dal fatto che quando egli respinge una controversia filosofica come, per esempio, quella tra realismo e antirealismo, o quella tra emotivo e cognitivo, egli esprime il proprio rifiuto in uno stile carnapiano – egli *disprezza* la controversia» (seconda parte del saggio I). Qui il disaccordo di Putnam con Rorty riflette un'ulteriore differenza nelle loro rispettive interpretazioni degli insegnamenti dell'ultimo Wittgenstein, come pure delle maggiori figure di quel movimento che va sotto il nome di Filosofia del linguaggio ordinario (Austin, Bouwsma, Wisdom e Ryle), i cui metodi filosofici erano quelli che richiamaivano più da vicino quelli di Wittgenstein. Rorty ritiene che l'opera di questi filosofi, e soprattutto quella di Wittgenstein, ci mostri che ciò che dovremmo fare è semplicemente *accantonare* i problemi che hanno maggiormente impegnato i filosofi negli ultimi secoli. L'aspetto dell'atteggiamento di Rorty verso la controversia filosofica che qui interessa a Putnam appare con chiarezza nel seguente passo della recensione di Rorty a *The Claim of Reason* di Stanley Cavell:

Austin, Bouwsma, Wittgenstein, Wisdom e Ryle ci hanno tutti consigliato di scrollarci di dosso quel che Berkeley, Cartesio e Moore ci avevano imposto e di insegnare l'epistemologia come la storia di alcune cattive idee. Ora Cavell ci dice che, se non prendiamo quegli argomenti tremendamente sul serio, non saremo in grado di beneficiare

che Wittgenstein e Austin (in particolare) possono dobbiamo, egli dice, scrollarci di dosso lo scetticismo, perché così facendo potremmo perdere «la filosofia» (...). Ma se [Cavell] (...) non ha alcun interesse professionale, perché preoccuparsi della «vita filosofica»? Quest'ultima frase può solo riferirsi alle attuali rinomate dipartimenti di filosofia. Fra gli intellettuali, Wittgenstein è sempre più letto e utilizzato. E i determinati dipartimenti di filosofia che lui, e la filosofia, non sono che un *vieux jeu*. Tali problemi di filosofia non dovrebbero interessare Cavell (...). Così ci saremmo potremmo giungesse alla conclusione che si renderebbe conto di Wittgenstein *dimenticando* e non riproponendo nell'ambito della vita filosofica americana»⁸⁷.

È quella di un uomo che è contrariato per quanto ha ricevuto. Egli è arrivato alla conclusione che la epistemologia è stata la «storia di alcune cose quando si trova faccia a faccia con i problemi della filosofia, egli è oppresso da un sentimento di un desiderio di passare a qualcosa di più pressante di Rorty per Wittgenstein è pertanto qualcuno che è riuscito a lasciarsi alle spalle la filosofia – qualcuno che ci renderà a nostra volta più libero, così da poterci allontanare dal tormento delle questioni filosofiche. Rorty ritiene pertanto una certa incoerenza nel fatto che Cavell sia un seguace di Wittgenstein e nel contempo sia intellettuali che hanno occupato le grandi figure storiche occupano i filosofi «di professione»: «Quel che vuole farci perdere, diciamolo subito, è in filosofia come egli crede. Ma *deve* proprio farci perdere Rorty e a Cartesio per indurci ad ammetterlo?»⁸⁸. Rorty vuole sapere, dunque, è perché filosofi come Putnam non si limitano semplicemente a dire c'è di sbagliato nelle concezioni tradizionali. Rorty vuole voler motivare la questione dall'interno, e non correre i confusi itinerari dei problemi filosofici. Rorty ritiene che questo attaccamento alla

tradizione sia un segno di infedeltà all'insegnamento di Wittgenstein. Putnam si propone di contestare questa interpretazione di Wittgenstein. L'interpretazione di Rorty è abbastanza tipica e ampiamente nota – con l'importante differenza che Rorty loda ciò che la maggior parte dei filosofi biasima in questa versione di Wittgenstein, vale a dire la conclusione che sia possibile e doveroso «scrollarsi di dosso» i problemi della filosofia. L'interpretazione che Putnam dà di Wittgenstein deve molto agli scritti di Cavell. Secondo l'interpretazione di Cavell, la principale virtù filosofica di Wittgenstein è proprio la *pazienza* – la disponibilità ad inoltrarsi senza preamboli in un groviglio confuso di problemi e di passare e ripassare attraverso lo stesso paesaggio filosofico fino a che, gradualmente, non si sia raggiunta una chiara visione d'insieme del territorio. Putnam ha in comune con Rorty e con Wittgenstein una profonda diffidenza nei confronti dell'immagine che la filosofia analitica ha della validità dei propri progetti. Putnam, tuttavia, si schiera con l'interpretazione di Wittgenstein di Cavell e contro quella di Rorty, al fine di giustificare un importante presupposto della pratica filosofica che pervade i saggi qui raccolti: il presupposto che nulla possa fare le veci di un'esposizione dettagliata e convincente che spieghi dove e come i progetti centrali della filosofia analitica si ripiegano su se stessi, e dove e come danno un'immagine fuorviante della nostra vita (e non c'è dunque compito che sia più pressante di questo dal punto di vista filosofico).

Wittgenstein fa chiedere al suo interlocutore: «Qual è il tuo scopo in filosofia?». Egli risponde: «Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola»⁸⁹. Il consiglio di Rorty sembra essere quello di lasciare la mosca nella trappola e di passare a qualcosa di più interessante. Secondo l'interpretazione che Rorty dà di Wittgenstein, il filosofo illuminato dovrebbe semplicemente accantonare i problemi tradizionali lasciandoli a coloro che sono meno illuminati di lui. L'implicazione sembra essere che questi problemi non sono necessariamente i nostri problemi e che, per liberarcene, non dobbiamo far altro che imparare a perdere interesse per essi. Ciò suggerisce

«Conseguenze del pragmatismo», cit., pp. 181-183.
181-182.

⁸⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 309.

sce che *possiamo* semplicemente «scrollarci di dosso quel che Berkeley, Cartesio e Moore ci avevano imposto» – come se ciò che occorresse per liberarci dal groviglio di questioni che ha dominato la storia della filosofia fosse essenzialmente un puro atto di volontà. Si confronti questa concezione con la maniera in cui Wittgenstein descrive il nostro modo di porci rispetto ad un problema filosofico: «Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente»⁹⁰.

Un'immagine filosofica che ci tiene prigionieri è pressoché l'opposto di qualcosa che possiamo semplicemente decidere di «scrollarci di dosso». Riconoscere d'essere intrappolati non fornisce di per sé una via d'uscita dalla trappola⁹¹. Tuttavia, parte di ciò che Wittgenstein intende quando dice che una *immagine* ci tiene prigionieri è che noi non riusciamo a riconoscere la nostra immagine delle cose per quello che è – un'immagine fissata che abbiamo imposto noi –, ed è proprio la nostra incapacità di riconoscere questo fatto che ci rende prigionieri. La mosca è intrappolata perché non si rende conto di essere in trappola; per poterle mostrare la via d'uscita dobbiamo innanzitutto mostrarle che abbiamo capito dove pensa di trovarsi, che siamo in grado di comprendere il suo punto di vista dall'interno. Analogamente, per mostrare alcunché al metafisico dobbiamo prendere sul serio le sue domande e manifestare consapevolezza di come il mondo appare dal suo punto di vista. Secondo questa interpretazione di Wittgenstein, la principale virtù della filosofia, così come egli la intende, è la sensibilità: una costante disponibilità a far proprie le altrui domande. Questa, però, è proprio la caratteristica della pratica di Putnam e di Cavell che rende insofferente Rorty: «Si sarebbe pensato che, essendo stati tanto fortunati da avere autori come Wittgenstein e Nietzsche che resistono alla professionalizzazione, avremmo potuto formu-

⁹⁰ *Ibidem*, § 115.

⁹¹ Wittgenstein offre la seguente immagine di come in filosofia ci si possa fare prigioniero di sé: «Un uomo è prigioniero in una stanza, se la porta non è chiusa a chiave, ma si apre verso l'interno e a lui non viene in mente di tirarla verso di sé, invece di spingerla», in *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, cit., trad. it. *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, Torino, Einaudi, 1971, p. 164.

lare alcune critiche della filosofia che *non* restassero interne a essa»⁹².

Rorty reclama una critica della tradizione che rimanga *esterna* alla filosofia. Lo scopo di Wittgenstein in filosofia era di *cambiare* i suoi lettori e, con essi, la loro tradizione – cosa, questa, che può essere intrapresa solo dall'interno di una tradizione⁹³. A Rorty, invece, non interessa trasformare la tradizione, ma, piuttosto, rompere con essa. La sua immagine del filosofo «edificante» è quindi quella di qualcuno che «può soltanto essere reattivo», qualcuno che «cade nell'autoinganno tutte le volte che tenta di fare qualcosa di più che indirizzare la conversazione in nuove direzioni»⁹⁴. Putnam è interessato soprattutto a distanziarsi da questo aspetto dell'idea che ha Rorty di una «filosofia edificante», come leggiamo nella seconda parte del saggio I:

Ritengo che ciò che importa in filosofia non sia semplicemente dire «Io respingo la controversia tra il realista e l'antirealista», ma il mostrare che (e in che modo) entrambe le parti *travisano* la vita che conduciamo con i nostri concetti. Che una controversia sia «futile» non significa che le concezioni rivali siano prive d'importanza. Infatti, respingere una controversia senza esaminare le immagini implicate è quasi sempre un modo per *difenderne* una delle due (di solito quella che ha la pretesa di essere «antimetafisica»).

Un'altra importante differenza fra l'interpretazione di Wittgenstein offerta da Rorty e quella offerta da Putnam emerge dall'osservazione di quest'ultimo, che ciò che il filo-

⁹² R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, cit., p. 185.

⁹³ Si metta a confronto la citazione precedente di Rorty (su Nietzsche e Wittgenstein) a p. 185 del suo *Conseguenze del pragmatismo* con la seguente osservazione di Cavell: «Soltanto i campioni di un gioco, schiavi perfetti di quel progetto, sono in grado di stabilire convenzioni che servono nel modo migliore l'essenza del gioco. Ecco perché è possibile che cambiamenti rivoluzionari profondi risultino da tentativi di conservare un progetto, di riportarlo alla sua idea, di tenerlo a contatto con la sua storia (...). È in nome dell'idea di filosofia, e contro una visione che ritiene che essa sia diventata infedele a se stessa, o che abbia smesso di pensare, che figure come (...) Nietzsche (...), Wittgenstein cercano di rivoluzionare la filosofia», *The Claim of Reason*, p. 121.

⁹⁴ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1979, p. 378, trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986, p. 291.

sofo critico deve innanzitutto imparare a fare è mostrare in che modo entrambe le parti di una controversia filosofica tendono a «travisare la vita che conduciamo con i nostri concetti». Il punto non è soltanto che certe caratteristiche della nostra vita quotidiana tendono a venire modificate quando le si esamina attraverso le lenti di una teoria filosofica, ma soprattutto che la natura e il carattere di questa modifica costituiscono a loro volta un'importante materia di riflessione filosofica. La maniera specifica in cui la nostra immagine di che cosa sia essere umani tende a venir deformata sotto le pressioni concorrenti che su di essa esercitano le esigenze delle teorie filosofiche è, a sua volta, profondamente rivelatrice di parte di ciò in cui consiste essere umani – vale a dire, essere soggetti a desideri che portano a rinnegare la propria umanità. Ciò che Wittgenstein chiede al lettore è di riconoscere l'attrazione che tali desideri possono esercitare su di lui e, pertanto, di riconoscere anche quanto sia profonda la sua resistenza a tale riconoscimento. Dalla recensione a Cavell emerge che questo è l'aspetto dell'interpretazione di Wittgenstein che irrita maggiormente Rorty, e anche quello che separa maggiormente la sua visione di ciò che la filosofia dovrebbe diventare dalla visione che Putnam coltiva. Rorty dice che quel che lo delude di Cavell è l'insistenza nel ritenere che le questioni filosofiche che hanno impegnato la tradizione rivelino «qualcosa d'importante concernente gli *esseri umani*»⁹⁵. Su questa questione, Putnam si schiera in maniera categorica con Cavell e contro Rorty: «Penso che la filosofia sia, ad un tempo, più importante e meno importante di quanto pensi Rorty. Essa non è un piedistallo su cui poggiamo (o su cui abbiamo poggiato fino a Rorty). Eppure, le illusioni che la filosofia tesse sono illusioni che fanno parte

⁹⁵ R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, cit., p. 27. Rorty amplia i termini della sua accusa nel modo seguente: «Cavell passa con disinvoltura da una restrittiva e professionale identificazione della "filosofia" con l'epistemologia a una più ampia accezione in cui non si sfugge alla filosofia criticandola, semplicemente perché ogni critica della cultura viene definita "filosofia" (...). Egli dà per scontato che i "problemi filosofici" che imponiamo alla matricola assumendo che Cartesio e Berkeley siano qualcosa di cui questi ha realmente bisogno, non gli servano solo a poter comprendere la storia, ma anche a entrare in contatto con se stesso, con la propria umanità», pp. 185-186.

della natura dell'esistenza umana, e di ciò occorre render conto. Limitarsi a dire che il tal problema è un pseudo problema di per sé non è terapeutico; è una forma acuta della malattia metafisica stessa» (seconda parte del saggio I).

Quest'ultima frase di Putnam riecheggia l'osservazione di Wittgenstein che «il filosofo tratta una questione; come una malattia»⁹⁶. Parte di ciò che il trattamento di una malattia richiede è la compassione; la differenza è che qui abbiamo a che fare con una malattia che annovera tra i suoi sintomi una forma di insensibilità, di oblio dell'altro. L'osservazione di Putnam secondo cui Rorty imposta la critica filosofica in termini che non offrono alcuna possibilità di progresso terapeutico richiama alla mente il famoso paragone di Wittgenstein che accosta il suo approccio filosofico ad una terapia⁹⁷. Qui il tratto pertinente dell'analogia è il ruolo che la virtù della sensibilità [*responsiveness*] svolge in entrambi. Wittgenstein dice che le sole parole di cui andiamo alla ricerca in filosofia sono quelle che ci danno una comprensione genuina di noi stessi: «Noi possiamo convincere l'altro del suo errore [in filosofia] solamente se questi riconosce [ciò che diciamo] come espressione genuina di ciò che sente, se riconosce questa espressione come (se fosse genuinamente) l'espressione giusta di ciò che sente. Solo se egli la riconosce in questo senso è l'espressione giusta. (Psicanalisi)»⁹⁸.

Per far sì che l'altro operi questo riconoscimento occorre identificare correttamente le fonti della sua «insistenza» filosofica. L'accuratezza di una diagnosi si misura col grado di illuminazione che è in definitiva in grado di offrire all'interlocutore. In filosofia un criterio dell'aver trovato le parole giuste è che l'altro vi si riconosca, che riconosca l'accuratezza della descrizione di sé che gli offriamo come motivo per essere insoddisfatto di se stesso. «Limitarsi a dire "è un pseudo problema" non è di per sé terapeutico», non farà che mandarlo su tutte le furie. Fintanto che egli si trova alle prese con una pseudo-questione non costituirà un progresso intellet-

⁹⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 255.

⁹⁷ *Ibidem*, § 133: «Non c'è un metodo della filosofia, ma ci sono metodi; per così dire, differenti terapie».

⁹⁸ Traduzione da p. 410 del *Big Typescript*; rist. in «Revue Internationale de Philosophie», 43 (1989), n. 169.

tuale limitarsi a *negare* quel che egli dice: la negazione di una pseudo-proposizione è un'altra pseudo-proposizione. Non ci si libera da una immagine metafisica semplicemente asserendo la negazione di una tesi metafisica. A meno che non si esamini attentamente che cos'è che rende allettante una certa posizione filosofica per coloro che ne sono attratti, così come ciò che la rende deludente per coloro che la rifiutano – che cosa fa sì che essa appaia all'inizio così innocente mentre così rovinose sono le implicazioni del suo fallimento –, il semplice rifiuto rappresenterà inevitabilmente un altro modo di esserne partecipe e restarne vittime. Il nostro rifiuto «antimetafisico» di un certo aspetto si dimostrerà, come dice Putnam, «solo un'altra maniera di *difendere*» un altro aspetto della dialettica metafisica, spesso ancora più radicato del precedente. V'è una forte tendenza a formulare il proprio rifiuto avanzando una controproposta e ad aggrapparsi con tutte le forze alla formulazione risultante convinti che sia il solo rifugio in cui poter riparare dalla posizione dalla quale vogliamo fuggire. Ogni posizione filosofica porta perciò in sé l'impronta di un'altra – ironicamente, di quella da cui cerca maggiormente di liberarsi. Come Putnam afferma nel saggio XVI, «Molto spesso, in filosofia, si presenta il problema che un filosofo, pur sapendo che cosa vuole negare, s'accorge che non può farlo direttamente, ma che deve in qualche modo fare un asserto "positivo"; e il più delle volte l'asserto positivo è un disastro».

Questa maniera di fissarsi su una controproposta, afferma Wittgenstein, è una delle fonti del «dogmatismo in cui si cade così facilmente facendo filosofia»⁹⁹. In alcuni dei saggi qui raccolti l'autore si oppone a questa tentazione di scivolare in una delle varie forme classiche di controasserzione, indicando la via d'uscita dalla spirale dialettica della ostinazione e della controostinazione; ad essi preme anche indicare in maniera esplicita che il loro compito è di lottare contro la tentazione filosofica¹⁰⁰. La forza e la persistenza di una certa

⁹⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 131.

¹⁰⁰ Il saggio I ci offre un esempio di questa tentazione di attaccarsi ad una controasserzione: «In tale posizione si è tentati di dire: "Noi dunque creiamo il mondo" oppure "il linguaggio costruisce il mondo" o "la nostra cultura costruisce il mondo"; ma si tratta solamente di una variante del medesimo errore. Se si cede alla tentazione si considererà il mondo –

tentazione filosofica richiedono a loro volta una riflessione filosofica. Quando certe teorie filosofiche riescono a risollevarsi ripetutamente dopo che ne è stato fatto più volte il necrologio, non è sufficiente limitarsi a ripetere gli stessi vecchi argomenti. È fuori discussione per Putnam che «i pensatori di prim'ordine che le propongono stiano affrontando un progetto intellettuale che vale la pena prendere in seria considerazione»¹⁰¹. Parte del compito della critica filosofica diventa, perciò, quello di identificare e di isolare la fonte e la natura di questo forte bisogno. Occorre sviluppare una sorta di fiuto per scoprire che cosa determina una certa fissazione filosofica e, come nella terapia, un orecchio per captare quando qualcuno insiste un po' troppo a voce alta che qualcosa *deve* essere vero. Scrive Putnam: «Sono proprio questi *dover essere* filosofici, questi punti in cui un filosofo sente che non è necessario alcun argomento perché sono "ovvi", che devono essere messi in discussione»¹⁰². Sono proprio le asserzioni che un filosofo considera più banali quelle che dobbiamo imparare a guardare con sospetto. Per dirla con Wittgenstein: «La mossa decisiva nel gioco di prestigio è stata fatta, ed è proprio quella che ci sembrava una mossa innocente»¹⁰³.

La concezione della filosofia che ne risulta – un'attività che isola i momenti decisivi nei giochi di prestigio filosofici – può sembrare puramente *negativa*¹⁰⁴. Inoltre, dati i risultati del programma tradizionale della filosofia analitica, si può avere l'impressione che il solo lavoro ancora da portare a termine in filosofia consista esclusivamente di questi compiti negativi. Scrive Putnam nel saggio III:

l'unico mondo che conosciamo – ancora una volta come un *prodotto*. Una categoria di filosofi ritiene che il mondo sia prodotto a partire da una materia prima: la realtà non concettualizzata. Un'altra categoria di filosofi lo considera creato *ex nihilo*».

¹⁰¹ H. Putnam, *Rappresentazione e realtà*, cit., p. 24.

¹⁰² *Ibidem*, p. 142.

¹⁰³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 308.

¹⁰⁴ Dico «può sembrare puramente *negativa*» perché, naturalmente, l'esperienza di conseguire una tale intuizione chiarificatrice – liberandosi del dominio di un'immagine che tiene prigionieri – può essere liberatoria. Una sensazione iniziale di privazione lascia spesso il passo alla sensazione di avere conseguito nuovi mezzi di autocomprensione e a un senso di libertà nuovamente conquistato al di là delle condizioni che, in precedenza, erano state imposte dal proprio attaccamento ad una fantasia. È

La filosofia analitica ha senza dubbio conseguito importanti risultati; si tratta però di risultati negativi. La filosofia analitica come il positivismo logico (a sua volta solo una varietà particolare di filosofia analitica) è riuscita a distruggere il problema stesso con cui ha esordito (...).

Ma oggi la filosofia analitica pretende non soltanto di essere un grande movimento della storia della filosofia – cosa che, senza dubbio, essa è stata – ma di essere la filosofia stessa. Questa descrizione che essa dà di sé *costringe* i filosofi analitici (...) a perseverare nella ricerca di nuove «soluzioni» al problema dell'«arredo» dell'universo, soluzioni che si fanno sempre più eccentriche finendo per perdere ogni interesse al di fuori della comunità dei filosofi. Si ha pertanto il seguente paradosso: nel momento stesso in cui la filosofia analitica viene riconosciuta come il «movimento dominante» del panorama filosofico mondiale, essa è giunta al termine del suo stesso progetto – non al completamento, ma a un punto morto.

Se si accetta questa descrizione degli esiti della storia della filosofia analitica, sorge naturalmente la questione: esiste una concezione *positiva* utilizzabile della filosofia in grado di ereditare le aspirazioni che nutriamo nei suoi confronti?

La filosofia come istruzione degli adulti

In vari passaggi cruciali dei saggi qui raccolti, Putnam si richiama alle parole del suo collega di Harvard Stanley Cavell. Ciò induce a riflettere sull'importanza che l'opera di Cavell ha per Putnam. A proposito dell'ultimo scritto di Cavell Putnam scrive: «Se c'è un filosofo contemporaneo la cui opera mi sentirei di raccomandare ad ogni giovane intelligente e sensibile che si stia interrogando sul futuro della filosofia (...) ebbene costui è Stanley Cavell»¹⁰⁵. Ciò fa pensare che, per Putnam, l'opera di Cavell rappresenti un punto da cui iniziare a pensare al futuro della filosofia – una fonte di suggerimenti su come cominciare ad affrontare l'attuale stato della filosofia. Putnam ha affermato che la filosofia analitica – la tradizione filosofica entro la quale egli ha lavorato per gran

un'esperienza non di perdita, ma di conversione: un cambiamento nel proprio modo di sentire la realtà e il significato.

¹⁰⁵ Dalla copertina dello scritto di Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, cit.

parte della sua vita – è giunta ad un punto morto. Ciò suggerisce la necessità di un cambiamento di direzione – cambiamento che, tuttavia, rappresenta una tappa del medesimo viaggio.

Putnam afferma che «si ha una migliore comprensione del fenomeno chiamato “filosofia analitica” se lo si pensa come parte del più ampio fenomeno del modernismo» e che «le tensioni e i contrasti della filosofia analitica riflettono le tensioni e i contrasti del modernismo in genere»¹⁰⁶. Ma in che senso la condizione attuale della filosofia rifletterebbe quel punto cruciale dello sviluppo dell'arte moderna che noi chiamiamo modernismo? Scrive Cavell: «Il compito dell'artista modernista, come del critico contemporaneo, è di scoprire da che cosa dipende, in definitiva, la sua arte; non fa nulla se non si dispone di criteri *a priori* per definire un dipinto, ciò che conta è rendersi conto che i criteri sono qualcosa che dobbiamo scoprire, scoprire nella continuità dell'arte pittorica stessa»¹⁰⁷.

Mettendo insieme questi brani di Putnam e di Cavell possiamo concludere che il compito del filosofo analitico contemporaneo è di scoprire da che cosa dipende la pratica filosofica. Non fa nulla se non si dispone di criteri *a priori* per definire la filosofia; ciò che conta è rendersi conto che questi criteri sono qualcosa che noi scopriamo attraverso una disamina e della nostra pratica filosofica attuale e della sua continuità storica. (Ciò naturalmente vale in entrambe le direzioni: ciò che al momento siamo disposti a riconoscere come filosofia influenzerà i criteri che ricaviamo, e questi ultimi ci daranno l'opportunità di riflettere su che cosa siamo disposti a considerare come filosofia.) Ciò fa pensare che è solo in questo particolare frangente dello sviluppo della «filosofia analitica» che è diventato necessario che essa riconosca quale proprio interrogativo centrale che cosa la filosofia deve diventare. Secondo Cavell ciò sta ad indicare che la filosofia analitica rappresenta un momento peculiare nella storia della filosofia – un momento in cui la distinzione tra filosofia e metafilosofia sembra aver acquistato un'illusoria chiarezza. Scrive Cavell: «Se c'è una distinzione che nego è

¹⁰⁶ H. Putnam, *Realism and Reason*, cit., p. 180.

¹⁰⁷ S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, cit., p. 219.

quella ancora di moda tra filosofia e metafilosofia, la filosofia della filosofia. Le osservazioni che faccio *riguardo alla* filosofia (ad esempio, riguardo a certe differenze che essa presenta rispetto ad altre materie) sono, quando precise e utili, grosso modo nient'altro che osservazioni filosofiche (...). Considererei questo fatto – che la filosofia è uno dei propri argomenti normali – come ciò che definisce, a sua volta, l'oggetto, ciò che io desidero che la filosofia faccia»¹⁰⁸.

Se è intrinseco alla filosofia che quel che essa è rimanga sempre una questione aperta, allora il fardello che grava sul modernismo nelle arti è che esse sono arrivate ad assumere la condizione della filosofia. Se il fenomeno della «filosofia analitica» è appena giunto a riconoscersi come parte del più ampio fenomeno del modernismo, sembrerebbe seguirne che c'è un senso in cui l'istituzione che noi chiamiamo «filosofia analitica» si è appena resa conto di essere partecipe della condizione della filosofia – è appena giunta a riconoscersi *come* filosofia. L'immagine di sé che la filosofia analitica ha conseguito è stata utilizzata in particolare per azzerare la sua differenza dalla scienza. Putnam afferma che «l'immagine di sé e la definizione di sé della filosofia analitica sono state accettate in maniera acritica per troppo tempo»¹⁰⁹. Egli suggerisce che, conformemente alla propria auto-definizione, la filosofia analitica ha le seguenti tre caratteristiche salienti: 1) essa non è ideologica; 2) comprende un metodo di risoluzione dei problemi «pezzo per pezzo»; 3) può condurre le proprie indagini in completa indipendenza da qualsiasi interesse per le questioni di valore: «un interesse per la letteratura, le arti, la cultura e la storia della cultura [sono] al massimo opzionali per un filosofo analitico»¹¹⁰. Tutte e tre le caratteristiche servono ad incoraggiare l'immagine della filosofia analitica quale cugina delle scienze. Putnam contesta l'esattezza dell'immagine di sé della filosofia analitica su tutti e tre i punti:

Il fatto è che Carnap e i positivisti logici erano filosofi profondamente ideologici, anche se la loro ideologia non assunse un'*esplicita*

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. xviii.

¹⁰⁹ H. Putnam, *Realism and Reason*, cit., p. 180.

¹¹⁰ *Ibidem*.

forma politica o moraleggiante. Gli argomenti che i filosofi analitici discutevano erano talvolta frammentari, ma molto spesso erano prodotti da filosofi che erano fortemente ideologici, nel senso in cui lo era Carnap. Senza il motore di una certa quantità di ideologia che continuasse a produrre argomentazioni che dividevano i filosofi analitici in correnti, la filosofia analitica non avrebbe certo potuto continuare ad esistere: essa già cominciò a perdere forma come tendenza con il crollo del positivismo logico. Il fatto che i filosofi analitici non fossero interessati alla storia della cultura, non significa che essi evitassero di farne parte¹¹¹.

Il recente interesse di Putnam a descrivere nei dettagli vari capitoli della recente storia della filosofia analitica (interesse che pervade i saggi di questo volume) serve spesso a illuminare il divario tra l'immagine che la filosofia analitica ha di sé e l'effettivo carattere della sua pratica e del suo sviluppo. Questo interesse ha, tuttavia, anche un altro scopo: quello di «aiutarci a vedere la filosofia analitica, una volta ancora, come una disciplina umanistica, e i suoi problemi e i suoi temi come problemi e temi comuni delle discipline classiche»¹¹². L'insistenza di Putnam sul fatto che la filosofia analitica è una delle discipline classiche intende registrare, innanzitutto, fino a che punto la filosofia debba, in ogni momento, riproporre di nuovo l'interrogativo su quali dovrebbero essere le sue aspirazioni, e anche su quale sia il modo migliore di realizzarle. In secondo luogo essa sottolinea l'importanza del fatto che lo sforzo filosofico è anche uno sforzo letterario – una ricerca individuale di una certa modalità di *scrittura*:

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, p. 179. L'argomento è connesso, secondo Putnam, a questioni che circondano la relazione tra filosofia e letteratura. È un altro punto, questo, in cui, a suo avviso, l'opera di Cavell indica la strada da seguire: «Per Cavell è una cosa naturale che la filosofia necessiti di argomentazioni (ed è per questo motivo che è impossibile assimilare la sua opera alla "filosofia continentale" come è attualmente praticata in Francia); ma è una cosa naturale anche che l'argomentazione senza la visione culturale è vuota (ed è il motivo per cui è impossibile assimilarlo alla "filosofia analitica" del giorno d'oggi). Se un filosofo si propone di comunicare una visione su come potrebbe essere la nostra cultura, su che cosa potremmo essere noi, non può esprimere il proprio pensiero in formule chiare (in quest'ambito rientra ogni filosofia che si possa rendere in poche parole). Per Cavell, il fatto che si sia giunti a considerare la letteratu-

Io penso che ciascun filosofo *abbia il dovere* di lasciare l'interrogativo su ciò che la filosofia possa fare in uno stato ancora più problematico di quanto egli l'abbia trovato. Se c'è un punto su cui sono d'accordo con Derrida è questo: che la filosofia è scrittura e che essa deve imparare ora ad essere una scrittura la cui autorità non è tramandata in eredità o accordata semplicemente perché si tratta di filosofia, bensì è sempre da conquistare di nuovo. La filosofia, dopotutto, è una disciplina umanistica, non una scienza (...). Noi filosofi riceviamo in eredità un campo, non un'autorità, e questo basta. Dopotutto, è un campo che ha affascinato un gran numero di persone. Se quel fascino non è andato interamente distrutto a causa delle nostre rigidità e delle nostre pose, ebbene questo è qualcosa di cui dovremmo veramente rallegrarci¹¹³.

C'è un altro senso, suggerito da quel che precede, in cui l'opera di Cavell può servire da modello per Putnam: mi riferisco al suo modo di scrivere, all'aspirazione di essere un autore [*authorship*] che la sua opera testimonia. Ciò non significa che Putnam ammiri lo «stile» di Cavell. Come lo stesso Cavell ha sostenuto, il concetto di stile non ha una chiara applicazione all'opera modernista¹¹⁴. Una chiara distinzione tra modi di scrivere e modi di pensare non è tracciabile in questo caso. Ciò ci riporta ad un'osservazione di Putnam che abbiamo in precedenza incontrato: «Ovviamente i problemi filosofici sono insolubili; ma come ha osservato Stanley Cavell "vi sono modi più o meno buoni di pensare ad essi"»¹¹⁵. Nel prosieguo di questo saggio Putnam connette questo punto con la questione del futuro della filosofia – «il solenne quesito "Che cosa c'è dopo la metafisica?"»¹¹⁶ – e afferma che non si tratta di una questione che ammette una

ra e le argomentazioni come opposte l'una alle altre è una tragedia culturale. La pratica di considerare la letteratura e le argomentazioni come opposte viene tragicamente fraintesa, e non soltanto perché la "letteratura" (come viene solitamente concepita) e le "argomentazioni" (come vengono solitamente concepite) possono offrire l'una alle altre sostegno reciproco; di fatto il considerarle opposte (o, al più, reciprocamente irrilevanti) ci porta ad avere delle concezioni distorte sia delle argomentazioni che della letteratura». In *An Introduction to Stanley Cavell*, cit.

¹¹³ Dal saggio VII del presente volume.

¹¹⁴ Stanley Cavell, *The World Viewed*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980, p. 112.

¹¹⁵ Seconda parte del saggio I.

¹¹⁶ *Ibidem*.

risposta permanente: «nessun filosofo è in grado di dare una risposta a quella domanda. "Dopo la metafisica" possono esserci soltanto *filosofi* – vale a dire, può esserci soltanto la ricerca di quei "modi migliori e peggiori di pensare" che Cavell invocava»¹¹⁷. Dire che la questione riguardo al futuro della filosofia è una di quelle a cui non dovremmo sottrarci – che è una questione che dobbiamo continuare a prendere sul serio, benché non ammetta un'unica risposta soddisfacente – equivale semplicemente a dire che essa è, a sua volta, una questione filosofica: una questione *di* filosofia, non semplicemente una questione riguardo alla filosofia. Essa è quindi a sua volta una questione riguardo alla quale «vi sono modi migliori e peggiori di pensare».

Il brano di Cavell a cui Putnam fa riferimento nel corso di queste osservazioni è preso dal libro *Themes out of School* in cui Cavell cerca di affrontare il problema di «che cosa rende la filosofia filosofia?»:

Io l'intendo non come un voler pensare a qualcosa di diverso da ciò che gli esseri umani normali pensano ma, piuttosto, come un voler imparare a pensare non distrattamente alle cose a cui gli esseri umani normali non possono fare a meno di pensare o, comunque, che non possono fare a meno di ospitare nella propria mente, talvolta nella fantasia, talvolta come un lampo che attraversa un paesaggio. Tali cose sono, ad esempio, se possiamo conoscere il mondo come esso è in sé, se gli altri conoscono veramente la natura delle proprie esperienze, se il bene e il male sono relativi, se non potrebbe darsi il caso che noi ora stessimo sognando di essere svegli (...). Pensieri simili sono esempi di quella tendenza tipicamente umana di porsi domande a cui non si è in grado di rispondere in maniera soddisfacente. Coloro che sono cinici riguardo alla filosofia, e forse riguardo all'umanità, troveranno che le domande senza risposta sono vuote; i filosofi dogmatici sosterranno di avere la risposta; i filosofi che preferisco diranno che pur non essendovi probabilmente risposte soddisfacenti a tali domande quando sono formulate in *certe forme*, vi sono, per così dire, delle direzioni a delle possibili risposte, dei *modi di pensare*, alla cui scoperta vale la pena dedicare la propria vita¹¹⁸.

Dato che le questioni filosofiche non ammettono risposte soddisfacenti quando si presentano in certe forme tradizio-

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ S. Cavell, *Themes out of School*, cit., p. 9.

nali, vediamo che ciò che è importante nel brano di Cavell è appunto la via intravista tra le reazioni alternative prevalenti a questo stato di cose, vale a dire, cinismo e dogmatismo. Nel tracciare la distinzione tra visione e argomentazione Putnam fa notare che la filosofia non può vivere di sole argomentazioni. Tanto il cinico quanto il dogmatico si oppongono a questa conclusione. Il dogmatico sostiene di avere argomentazioni capaci di risolvere le questioni filosofiche; il cinico, insoddisfatto per ciò che le argomentazioni possono provare, ostenta un'aria d'indifferenza e conclude che la ragione non può far luce su queste questioni. In questa situazione, dice Cavell, noi non abbiamo bisogno di risposte, ma di «direzioni a delle possibili risposte»: si tratta di una forma di progresso che culmina non nell'asserzione di una tesi ma in un cambiamento di prospettiva. Uno scritto siffatto deve cambiare il modo in cui il lettore considera i problemi. In una recensione a *Themes out of School* (in cui si cita lo stesso brano di Cavell), Arnold Davidson fa la seguente riflessione sugli scritti filosofici di Cavell: «Cavell non scrive in primo luogo per avanzare nuove tesi o nuove conclusioni, né per avanzare nuove argomentazioni per vecchie conclusioni, ma (...) per scavare e trasformare la sensibilità del lettore, per distruggere le sue automatizzazioni e indirizzare il suo interesse in nuove direzioni. Questa è una modalità peculiare di fare filosofia che ha il suo particolare rigore e in cui l'accuratezza della descrizione ha un peso enorme. Se si mira a trasformare una certa sensibilità bisogna riuscire a coglierla con grande precisione, e se le descrizioni date sono troppo grossolane, o troppo approssimative, o troppo semplicistiche, esse non avranno alcun vero interesse, e daranno l'impressione di aver completamente mancato il bersaglio»¹¹⁹. Nel prosieguo Davidson osserva che l'onere che Cavell si è assunto è quello di identificare quei fallimenti che sono errori non di intelligenza ma di «sensibilità filosofica»¹²⁰. In precedenza abbiamo visto Putnam eguagliare ciò che chiamava il nostro bisogno di una «visione» in filosofia con un bisogno di orienta-

¹¹⁹ Arnold Davidson, «London Review of Books», 20 (1984), pp. 17-18; recensione ristampata col titolo *Beginning Cavell*, in *The Senses of Stanley Cavell*, cit., p. 234.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 237.

mento. Si tratta, dice – facendo eco all'osservazione di Davidson su Cavell –, «di sviluppare una certa sensibilità»: «trovare un orientamento sensato nella vita non vuol dire, a mio avviso, trovare un insieme di dottrine secondo cui regolare la propria vita, pur se comporta certamente avere delle vedute; si tratta fundamentalmente di sviluppare una *sensibilità*. La filosofia non è soltanto interessata a cambiare le nostre idee, ma anche a cambiare la nostra sensibilità, la nostra capacità di percepire e di reagire alle sfumature»¹²¹.

Questo è un compito che la filosofia ha in comune con la riflessione estetica e morale e che potremmo chiamare il compito della *critica* [*criticism*] – l'attività che mira, per dirla con Cavell, a «rendere il suo oggetto accessibile ad una risposta corretta»¹²². Se è caratteristico della filosofia portarci a dubitare di conoscere ciò che non possiamo fare a meno di conoscere, analogamente, è caratteristico dell'attività della critica portarci a formare una convinzione attraverso il raggiungimento di un punto di vista da cui qualcosa che non possiamo fare a meno di conoscere ci riappare di nuovo *ovvio*¹²³. Ma come può una tesi essere ovvia se non è ritenuta tale da tutti? Quando ciò che ci è nascosto ci sta proprio davanti agli occhi, è la nostra convinzione che debba trovarsi altrove, in qualche luogo nascosto alla vista, a rendercelo invisibile. È di questo genere, secondo Wittgenstein, la struttura della confusione filosofica, ed è per questo che in filosofia abbiamo bisogno non di spiegazioni ma di *descrizioni*. Le ricerche filosofiche di Wittgenstein, scrive Cavell, sono «ricerche di ovvietà»¹²⁴. Ad un certo punto dei saggi qui raccolti Putnam

¹²¹ *An Interview with Hilary Putnam*, cit., p. 90.

¹²² S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, cit., p. 46.

¹²³ Cavell scrive che quando si tratta di giustificare una tesi «una posizione critica si baserà, da ultimo, sul chiamare *ovvia* quella data tesi», *ibidem*, p. 311. La correttezza di una tale procedura è resa particolarmente sospetta quando la pretesa di ovvietà viene interpretata come una pretesa di certezza, come spesso è successo, dice Cavell, nella storia dell'epistemologia moderna: «il risultato è stato che invece di indagare il concetto di ovvio si è preso a diffidare della convinzione», *ibidem*, p. 312. L'opera recente di Putnam afferma a chiare lettere di cercare di liberare le nostre capacità di avere convinzioni dall'effetto corrosivo di questa storia.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 312. Di qui anche l'osservazione di Wittgenstein: «La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla. – Poiché tutto è lì in mostra, non c'è neanche nulla da

afferma che la confusione morale ha una struttura simile: «Quando una situazione o una persona o un motivo sono descritti in maniera appropriata, la decisione se qualcosa è “buono” o “cattivo” o “giusto” o “sbagliato” segue spesso automaticamente»¹²⁵. Tutto dipende qui dal pervenire alla «descrizione appropriata», dalla capacità di trovare le parole giuste. «I tipi di descrizioni di cui abbiamo bisogno» in «situazioni che richiedono una valutazione etica», scrive Putnam, «sono descrizioni esprimibili nel linguaggio di un “romanziera sensibile”»¹²⁶. Tali descrizioni cercano di aiutarci a *vedere* il mondo in maniera differente, a renderci visibile ciò che si trova proprio davanti ai nostri occhi¹²⁷. Esse mirano, dice Putnam, ad impegnare e coltivare la nostra sensibilità, la nostra capacità di visione. I filosofi, considerando la capacità argomentativa come pietra di paragone della razionalità, hanno finito per presentare un'immagine distorta del ragionamento morale, contribuendo in tal modo a dare un'immagine distorta di che cosa significa più in generale essere ragionevoli. Aniché screditare il ragionamento morale per il fatto che non si conforma perfettamente alla concezione angusta che ha il filosofo del ragionamento, dovremmo imparare, dice Putnam, a riconoscere ciò come paradigmatico del «vero e proprio ragionamento», che «investe non soltanto le capacità logiche, in senso stretto, bensì tutta la nostra capacità di immaginare e sentire, in breve, tutta la nostra sensibilità»¹²⁸.

Il carattere angusto che caratterizza la concezione del ragionamento morale a cui Putnam qui si oppone è parallelo a quello del ragionamento filosofico che le osservazioni di Putnam sul ruolo della visione in filosofia cercavano di correggere: entrambi restringono l'ambito di ciò che è ragionevole insistendo che per essere *ragionevolmente* convinti di qualcosa bisogna che la nostra convinzione sia prodotta da

spiegare. Ciò che è nascosto non ci interessa», *Ricerche filosofiche*, cit., § 126.

¹²⁵ Saggio XI di questo volume.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Si veda *Prendere le regole sul serio*, saggio XIII di questo volume. In *An Interview with Hilary Putnam*, cit., Putnam osserva: «Parte del fascino di Wittgenstein risiede, a mio avviso, nel fatto che egli è sia uno scrittore che un filosofo», p. 91.

¹²⁸ H. Putnam, *Verità e etica*, cit., pp. 102-103.

una catena argomentativa. I filosofi tendono ad imporci un irragionevole ideale di ragionevolezza, un ideale che comporta la mutilazione delle nostre effettive capacità di convalidare il convincimento ragionevole. Putnam afferma che il progetto filosofico di formalizzare l'attività interpretativa è un esempio di questa tendenza: «L'interpretazione non è soltanto un'attività altamente informale retta da un ristretto numero di regole fisse o tecniche, posto che ve ne siano, ma è un'attività che comporta molto di più del semplice ragionamento proposizionale lineare. Essa coinvolge la nostra immaginazione, i nostri sentimenti – in breve, tutta quanta la nostra sensibilità»¹²⁹.

Se è vero che l'interpretazione coinvolge tutta quanta la nostra sensibilità, allora coltivare la propria capacità interpretativa comporta coltivare la propria sensibilità. Un ideale filosofico di razionalità che diffidi di qualsiasi forma di convinzione che non sia basata su argomentazioni considererà un tale appello alla sensibilità come tutt'al più irrilevante per la ricerca della verità. Un tale punto di vista ammetterà che un ricorso alla sensibilità può produrre convinzione, negherà però che esso possa produrre una convinzione *razionale*. Una preferenza dettata dal temperamento per certe verità è semplicemente una base soggettiva per la convinzione – qualcosa che dovremmo imparare a dominare nell'interesse della verità. Ciò che l'ideale filosofico dominante della razionalità impedisce di vedere, secondo Putnam, è che «Il temperamento è soggetto alla critica»¹³⁰. Il recente interesse di Putnam per William James, documentato dai saggi di questo volume, è legato in parte al modo in cui la sua opera sfida questo ideale di razionalità mediante la tesi che, offuscando il ruolo svolto dalla sensibilità nel conseguimento della convinzione filosofica – collocandola oltre la sfera della critica –, i filosofi hanno finito per rendersi vittime del loro temperamento individuale. Scrive James:

Un filosofo di professione, quale che sia il suo temperamento, cerca, quando si occupa di filosofia, di mettere da parte il suo temperamento. Quest'ultimo, infatti, non coincide con alcuna forma di

¹²⁹ Saggio VIII di questo volume.

¹³⁰ Saggio XVI di questo volume.

ragione convenzionalmente riconosciuta e, pertanto, il filosofo fa valere solo le ragioni impersonali per le sue conclusioni. Tuttavia il suo temperamento gli dà davvero una inclinazione più forte di qualsiasi sua premessa più strettamente oggettiva. Esso riesce a truccare le prove di cui il filosofo dispone, in un modo o nell'altro, favorendo in tal modo ora una visione sentimentale ora una visione spietata dell'universo, proprio come farebbero questo fatto o quel principio. Il filosofo *ha fiducia* nel proprio temperamento. Volendo un universo che si armonizzi con esso, egli finisce per credere in ogni rappresentazione dell'universo che di fatto vi si adegua¹³¹.

James conclude: «la storia della filosofia è in gran parte la storia del conflitto di temperamenti umani diversi»¹³². Per Putnam si tratta dell'«affermazione più scioccante di James»¹³³ – scioccante, cioè, per un «filosofo di professione» che desideri limitarsi, in filosofia, a criticare questioni di argomentazione e di principio. L'implicazione che, seguendo James, Putnam ricava per ciascuno di noi dal fatto che il temperamento influenza l'esito di una controversia filosofica non è che il filosofo dovrebbe imparare, in un qualche modo, a trascendere l'influenza del suo temperamento ma, piuttosto, che dovrebbe imparare ad assumersene la *responsabilità*. Ciò richiede che egli riconosca il ruolo che il temperamento svolge nel consolidare la sua convinzione (e che sia disposto perciò a parlare in prima persona singolare) e che sottoponga il medesimo alla critica (e che sia disposto perciò ad esplorare il carattere e le fonti delle sue esperienze di necessitazione filosofica). Nella misura in cui ogni autore filosofico aspira a convincere il proprio lettore, condizione di un buono scritto filosofico è l'intento educativo. Ciò impegna, a parere di Putnam, ad un certo ideale educativo: «La filosofia non è solamente interessata a cambiare le nostre concezioni, ma anche a cambiare la nostra sensibilità (...). Idealmente, i filosofi sono degli *educatori* – educatori non soltanto di giovani, ma anche di se stessi e dei propri simili. Stanley Cavell ha proposto una volta come definizione di filosofia "l'istruzione degli adulti". Credo che sia la definizione che preferisco»¹³⁴.

¹³¹ William James, *Pragmatism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, p. 11.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Saggio XVI.

¹³⁴ *An Interview with Hilary Putnam*, cit., p. 90.

Il passo di Cavell a cui Putnam qui allude è preso da *The Claim of Reason*:

Nel fare filosofia devo avere un'immagine del mio linguaggio e della mia vita. Ciò di cui ho bisogno è riunire i criteri della mia cultura al fine di poterli porre a confronto con le mie parole e con la mia vita nel modo in cui io le perseguo e le immagino; e, nello stesso tempo, ho bisogno di porre a confronto le mie parole e la mia vita, come io le perseguo, con la vita che le parole della mia cultura possono immaginare per me: mettere a confronto la cultura con se stessa, lungo le linee in cui essa s'incontra in me.

Questo mi sembra un compito che giustifica il nome di filosofia. Si tratta anche della descrizione di qualcosa che potremmo chiamare istruzione. Di fronte alle domande sollevate da Agostino, Lutero, Rousseau, Thoreau (...) noi siamo bambini; non sappiamo come trattarle, quale terreno occupare. Alla luce di ciò la filosofia diventa l'istruzione degli adulti¹³⁵.

Dicendo che la filosofia è l'istruzione degli adulti si afferma che il suo pubblico comprende ogni persona e che il suo *curriculum* non può mai venir definitivamente stabilito (dal momento che non esiste materia di interesse umano che sia in linea di principio marginale rispetto agli interessi della riflessione filosofica). Ma come deve procedere l'istruzione in queste circostanze? Scrive Cavell: «Nel fare filosofia devo avere un'immagine del mio linguaggio e della mia vita». Putnam fa eco a ciò nell'osservazione che «ciò che è importante in filosofia», quando si affronta una controversia filosofica, «è mostrare che (*e in che modo*) entrambe le parti *travistano* la vita che conduciamo con i nostri concetti»¹³⁶. L'implicazione qui è che il filosofo che è in ciascuno di noi ci estrania dalla comunicazione con la persona che noi normalmente siamo nella «vita che conduciamo con i nostri concetti». (Putnam segue Wittgenstein nel dare il nome di «filosofia», tra le altre cose, anche all'attività che ci *rimette* in comunicazione con i modi ordinari di vivere. In numerosi saggi della presente raccolta¹³⁷, Putnam sostiene che la filosofia *morale* analitica è stata più di ogni altra tormentata dal fallimento

¹³⁵ S. Cavell, *The Claim of Reason*, cit., p. 125.

¹³⁶ Seconda parte del saggio I.

¹³⁷ In particolare modo nei saggi XI e XII.

del tentativo di elaborare un'immagine del nostro linguaggio e delle nostre esistenze quotidiane: «C'è una vistosa discrepanza tra il modo in cui i filosofi che sostengono una netta dicotomia fatto/valore fanno apparire le argomentazioni etiche e il modo in cui esse *effettivamente* si presentano. (Stanley Cavell ha osservato una volta che Stevenson scrive come uno che ha *dimenticato* come sono fatte le discussioni etiche»¹³⁸.)

Il passo di *The Claim of Reason* di Cavell in cui si dice che nel fare filosofia bisogna avere un'immagine del proprio linguaggio e della propria vita viene proposto come riflessione sulla famosa osservazione di Wittgenstein che «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita»¹³⁹. Immaginare la propria forma di vita è l'attività che Cavell descrive come «il riunire i criteri della mia cultura», il mettere a confronto la cultura con se stessa, «lungo le linee in cui essa s'incontra in me». Ciò comporta che ciascuno tracci la topologia dell'ovvio, che individui il punto in cui le giustificazioni si esauriscono. Questa esperienza tende a suscitare perplessità o delusione in chi non ha ancora familiarità con la filosofia, e euforia o irritazione in chi, invece, ha familiarità con essa. Naturalmente, il diritto fondamentale di ogni filosofo è, e sempre sarà, quello di continuare ad insistere sulle sue domande. Parte dello scopo di immaginare la mia vita è recuperare il senso della peculiarità delle mie domande, cosa, questa, che una certa familiarità con la filosofia può affievolire. Nel concentrare la mia immaginazione sul punto in cui tali questioni possono diventare attuali per me, metto in chiaro il peso che possono avere nella mia vita. Tali riflessioni, dice Putnam, riveleranno spesso un punto oltre il quale la richiesta di giustificazione del filosofo cessa di avvicinarsi. Se sviluppo le sue domande come domande perfettamente *normali* riguardo a ciò che io posso mettere in discussione (può darsi che non sia il modo in cui egli desidera che io le sviluppi), è probabile che mi renda conto che il dubbio che egli desidera sollevare non ha senso nella maniera in cui egli intende sollevarlo. Scrive Putnam: «In questi casi io devo dire

¹³⁸ Saggio XI di questo volume. Il riferimento è ad un passo di Cavell in cui l'autore descrive C.L. Stevenson come affetto da «un'amnesia riguardo al concetto stesso di giustizia», *The Claim of Reason*, cit., p. 283.

¹³⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 19.

«Quando ho esaurito le giustificazioni, arrivo allo strato di roccia e la mia vanga si piega»¹⁴⁰.

Putnam sta qui citando un brano delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein:

«In che modo posso seguire una regola?» – se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo la regola, agisco *così*. Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: «Ecco, agisco proprio così»¹⁴¹.

Questo passo è stato interpretato in maniere diversissime da commentatori diversi. Alcuni vi hanno fatto ricorso per convalidare un'interpretazione di Wittgenstein che fa della giustificazione una semplice funzione del consenso all'interno di una comunità – come se Wittgenstein stesse dicendo qui: questa è la cosa giusta (giustificata) da fare perché, dopo tutto, è ciò che *noi* facciamo. Putnam commenta: «È molto importante che qui Wittgenstein usi la prima persona; comunque molti interpreti cercano di vedere la sua filosofia come una semplice deferenza a qualche "forma di vita" determinata dalla comunità. Su questo punto è interessante anche la disamina di Stanley Cavell in *The Claim of Reason*»¹⁴². Putnam insiste sull'uso di Wittgenstein della prima persona singolare per contestare l'interpretazione del passo che si basa sulla teoria del consenso; egli dà per scontato che Wittgenstein non è un autore che avrebbe trattato con leggerezza simili questioni. È Kripke l'interprete di Wittgenstein che Putnam ha innanzitutto in mente qui quando parla di qualcuno che

¹⁴⁰ H. Putnam, *La sfida del realismo*, cit., p. 115.

¹⁴¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 217.

¹⁴² H. Putnam, *La sfida del realismo*, cit., p. 123; n. 32. È pertanto significativo, per Putnam, che la riflessione di Cavell su ciò che è implicato nell'attività di immaginare una forma di vita insista, con grande fermezza, sull'uso della prima persona singolare: «Nel fare filosofia devo avere un'immagine del mio linguaggio e della mia vita. Ciò di cui ho bisogno è riunire i criteri della mia cultura al fine di poterli porre a confronto con le mie parole e con la mia vita nel modo in cui io le perseguo e le immagino; e, nello stesso tempo, ho bisogno di porre a confronto le mie parole e la mia vita, come io le perseguo, con la vita che le parole della mia cultura possono immaginare per me: mettere a confronto la cultura con se stessa, lungo le linee in cui essa s'incontra in me».

cerca «di vedere la sua filosofia come una semplice deferenza a qualche "forma di vita" determinata dalla comunità». Scrive Kripke: «Nel modello di Wittgenstein (...) se tutta quanta la comunità è d'accordo nel dare una determinata risposta e persevera nella sua convinzione non c'è nessuno che possa correggerla (...). Se il revisore fosse esterno alla comunità, costui non avrebbe, secondo Wittgenstein, il "diritto" di apportare alcuna correzione»¹⁴³. Secondo questa concezione, tuttavia, la verità e la garanzia non sono nient'altro che questioni di semplice accordo *de facto* della comunità. Riferisce Putnam: «Stanley Cavell mi ha fatto notare che questa ricostruzione sembra suggerire che per Wittgenstein la verità e la garanzia fossero una questione di etichetta; voler trovare un'ipotesi giustificata (o vera) è come voler usare la stessa forchetta che usano i membri rilevanti della mia cultura. Ma Wittgenstein non avrebbe certo ritenuto che *questa* fosse una descrizione della *nostra* forma di vita»¹⁴⁴.

Che cosa avrebbe considerato Wittgenstein come descrizione della *nostra* forma di vita? Sotto quali aspetti la nostra forma di vita differisce da un insieme di regole di etichetta? Questa domanda si combina con un'altra. In che modo la filosofia comporta l'educazione della nostra sensibilità? Come sono connesse queste due questioni? Entrambe s'interrogano sul carattere di ciò che noi consideriamo ovvio e di ciò che noi avvertiamo come irresistibile; entrambe si interrogano sullo sfondo di quelle che sono le nostre esperienze condivise di necessità nella vita di tutti i giorni e della nostra incapacità, in filosofia, di raggiungere una opinione comune riguardo a quale livello di profondità tali necessità raggiungano. In filosofia, dire «Ecco, agisco proprio così» appare come una convenzione brutta, sospesa a mezz'aria senza alcuna base giustificativa. Ritornare a considerare con immaginazione la nostra vita ci aiuta a capire fino a che punto siamo legati a tali «convenzioni» e fino a che punto non ne siamo legati. Il passo di *The Claim of Reason* a cui Putnam rimanda nella citazione di cui sopra affronta proprio questa questione:

¹⁴³ Saul Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., p. 146. Nota aggiunta in appendice nell'edizione originale.

¹⁴⁴ Seconda parte del saggio I, nota 20.

Le convenzioni alle quali ricorriamo possono dirsi «fissate», «adottate», «accettate», ecc. da noi; questo non significa però che ciò che abbiamo fissato o adottato siano (semplicemente) i *nomi* (convenzionali) delle cose. Le convenzioni (...) non sono fissate da consuetudini o da qualche accordo o intesa particolari che potrebbero, senza disturbare la trama delle nostre vite, venire cambiati qualora la convenienza suggerisse un cambiamento (...). Esse sono fissate invece dalla natura della vita umana stessa; è l'umano che fissa se stesso, mediante quei «generalissimi fatti di natura» che passano «inosservati solo perché così ovvi»¹⁴⁵, e in particolare, quei fatti generalissimi della natura *umana* (...). Qui gli insiemi di «convenzioni» non sono dei modelli di vita che differenziano gli esseri umani gli uni dagli altri, ma quelle esigenze della condotta e del sentimento che tutti gli esseri umani condividono¹⁴⁶.

Qui Cavell dice che le «convenzioni» sulle quali Wittgenstein vuole richiamare la nostra attenzione non differenziano gli esseri umani gli uni dagli altri. Ne segue che il concetto di «forma di vita» non dovrebbe intendersi soltanto in termini etnografici in senso ampio, come l'insieme di regole o di consuetudini che distinguono un gruppo culturale da un altro. Eppure, è in questo modo che la stragrande maggioranza dei commentatori ha finito per interpretare Wittgenstein. Inoltre, certi brani sembrano sorreggere la loro tesi che l'idea di Wittgenstein di forma di vita comprenda una dimensione etnografica. In un recente saggio, Cavell ha proposto che è possibile distinguere due modi differenti in cui Wittgenstein impiega la nozione di forma di vita, ovvero «senso etnologico o orizzontale» di forma di vita e «senso biologico o verticale»¹⁴⁷. La prima accentuazione incoraggia l'idea che il senso di «concordanza» all'opera nell'appello di Wittgenstein alla nostra «concordanza della forma di vita» sia di tipo convenzionalizzato o contrattuale. Tuttavia, la seconda accentuazione dell'idea di forma di vita è in conflitto con la prima. Dice Cavell:

Di solito si ritiene che l'idea [di forma di vita] serva a mettere in evidenza la natura sociale del linguaggio e della condotta umana,

¹⁴⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 230.

¹⁴⁶ S. Cavell, *The Claim of Reason*, cit., pp. 110-111.

¹⁴⁷ Stanley Cavell, *Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture*, in *This New Yet Unapproachable America*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 41.

come se la missione di Wittgenstein fosse di rimproverare alla filosofia di concentrarsi troppo sui singoli individui (...) un'idea, questa, che considera la missione di Wittgenstein, essenzialmente, come una faccenda di ciò che egli chiama pratiche e convenzioni. Certamente questo modo di intendere l'idea non è sbagliato e non v'è nulla di più importante. Ma questa tipica accentuazione del sociale eclissa la preoccupazione gemella delle *Ricerche*, chiamiamola quella per il naturale, nella forma delle «reazioni naturali» (§ 185), o in quella della «storia naturale fittizia», o in quella del «modo di comportarsi comune agli uomini» (§ 206). La parziale eclissi del naturale rende l'insegnamento delle *Ricerche*, lasciatemelo dire, di gran lunga troppo convenzionalista, come se Wittgenstein, quando dice che gli esseri umani «concordano nel linguaggio che usano», immaginasse che tra noi c'è una specie di contratto o un accordo esplicito o implicito in insieme di regole (di cui qualcun altro può immaginarci privi)¹⁴⁸.

Lo strato di convenzionalità che è in discussione nell'accentuazione verticale dell'idea di forma di vita va – per noi, al momento presente – più in profondità del livello del sociale. Si tratta di «convenzioni» delle quali, al presente, non riusciamo ad immaginare di liberarci. Ma presentare la faccenda in questa maniera, immaginare di essere come incatenati alle contingenze, è dipingere la nostra forma di vita come un insieme di restrizioni che ci vincolano e di cui siamo insofferenti. Benché questa non sia l'interpretazione che Kripke dà di Wittgenstein, essa ne è grosso modo l'immagine speculare. Secondo la lettura di Kripke, anziché vittime di convenzioni brute, saremmo invece tutori che impongono il rispetto delle convenzioni, «autorizzati» a vittimizzarci a vicenda. Non soltanto creiamo la necessità attraverso l'accordo, ma l'accordo è inteso come qualcosa da cui è possibile, in linea di principio, recedere. Wittgenstein si sofferma ad un certo punto delle *Ricerche filosofiche* a chiedersi se egli desidera davvero incoraggiare questa concezione (che, in sostanza, è quella che Kripke gli attribuisce): ««Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!» – Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita»¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 241.

Kripke interpreta l'uso che qui Wittgenstein fa della concordanza secondo il paradigma di un contratto dal quale, in linea di principio, noi potremmo indecorosamente recedere in ogni momento. (La concezione di Kripke differisce dalla concezione contrattualistica più tradizionale nel fatto che l'accordo non viene meno per una revoca di consenso ma per un cambiamento nelle inclinazioni alle quali siamo soggetti. Secondo Kripke l'accordo di tipo pertinente si instaura perché contingentemente abbiamo le stesse inclinazioni.) Dire che la concordanza fra gli uomini decide che cosa è vero e che cosa è falso equivale a dire che queste sono cose *sulle* quali concordiamo e *alle* quali acconsentiamo. Qui Kripke impone al testo di Wittgenstein una certa immagine di ciò in cui consiste la (forma pertinente di) concordanza. Wittgenstein critica tale immagine nel brano che abbiamo citato dicendo che gli uomini concordano *in* una forma di vita. (L'italiano «concordanza di» nel brano traduce il tedesco «*Übereinstimmen*».) Cavell commenta: «L'idea di concordanza che qui è in gioco non è quella di pervenire a o di arrivare ad un accordo in un'occasione data, ma di essere in accordo dal principio alla fine, di essere in armonia, come possono esserlo tonalità o toni, o orologi, o bilance, o colonne di cifre. Che un gruppo di uomini possano *übereinstimmen* nel loro linguaggio rivela, per così dire, che essi sono reciprocamente accordati rispetto ad esso, che sono reciprocamente *in sintonia* da cima a fondo»¹⁵⁰. Tale concordanza non si fonda su *meri* accordi o convenzioni. Parlare di «mere convenzioni» fa immediatamente pensare a quel genere di accordo che potrebbe venir semplicemente cambiato (o infranto) «senza disturbare la trama delle nostre vite», «qualora la convenienza suggerisse un cambiamento». La concordanza di cui Wittgenstein parla, dice Cavell, non soltanto non può venire abrogata a proprio piacimento, ma è una concordanza riguardo alla quale non riusciamo neppure a farci un'idea coerente di che cosa significherebbe abrogarla. Qui ritrarsi dalla forma pertinente di «concordanza» comporterebbe rinunciare alla propria capacità di armonizzare con gli altri, diventare completamente discordi rispetto ai propri simili. Secondo questa concezione, provare a pensare di distanziarsi dalla propria forma di vita

¹⁵⁰ S. Cavell, *The Claim of Reason*, cit., p. 32.

non è qualcosa che possiamo chiaramente essere in grado di fare. È come immaginare di rinunciare alla razza umana e di passare a una condizione in cui si è privati delle reazioni e delle inclinazioni naturali che condividiamo con gli altri e che ci permettono di condurre una vita comune.

Immaginare la propria forma di vita significa, pertanto, esplorare con l'immaginazione i limiti di ciò che è concepibile. Nel sondare questi limiti rendiamo visibile il fondamento di ciò che Cavell chiama «sintonizzazione reciproca» con gli altri, e di ciò che Wittgenstein chiama «concordanza di giudizio». Tale sintonizzazione si basa sul fatto bruto della nostra capacità di vedere ciò che un'altra persona vede, di sentire ciò che l'altra persona sente, di lasciarci guidare da lei, di capire quale direzione vuole indicarci. Questa capacità che noi abbiamo è un presupposto necessario del nostro essere in grado di prendere parte alla civilizzazione. Scrive Wittgenstein: «Se il bambino non risponde al gesto di suggerimento, viene separato dagli altri e trattato da stupido»¹⁵¹. Tuttavia, un'indagine sul fondamento delle nostre capacità di concordanza con gli altri produrrà anche momenti d'inesplicabile dissonanza con essi, nei casi in cui diventiamo opachi gli uni agli altri. Perciò, dice Putnam, qualsiasi disamina della nostra mutua sintonizzazione nel giudizio deve sempre essere condotta nella prima persona singolare. Ciononostante, essa sarà sempre una voce che parla in nome dei nostri giudizi, in nostro nome, e in nome di ciò che noi siamo capaci di condividere – dove il «noi» rappresenta chiunque sia capace di riconoscersi nelle descrizioni che vengono date. (È una voce che ha la pretesa di esprimere ciò che è ovvio e tuttavia invisibile a noi e, pertanto, può dare l'impressione di parlare da una posizione di imperdonabile arroganza.) Ogni volta che Wittgenstein dice che la sua vanga si piega, ci invita a scoprire se la stessa cosa non valga per caso anche per noi. Col dire d'aver raggiunto lo strato di roccia – di aver raggiunto un momento di ovvietà – il suo scopo non è di intimidirci con l'asserzione di un dogma, ma piuttosto di invitarci a valutare l'ampiezza della nostra mutua concordanza nei giudizi. Scrive Putnam: «Riconoscere che vi sono situazioni in cui la vanga si piega; riconoscere, con Wittgenstein, che vi sono situa-

¹⁵¹ L. Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, cit., p. 124.

zioni in cui le nostre spiegazioni ci mancano, non vuol dire che ogni luogo è *permanentemente* destinato a essere "roccia", o che ogni credenza particolare è destinata a essere per sempre immune da critiche. Questo è il luogo in cui ora si piega la mia vanga. Questo è il luogo dove ora si fermano le mie giustificazioni e le mie spiegazioni»¹⁵².

C'è una tendenza diffusa ad interpretare tali aspetti di Wittgenstein come se essi equivalessero alla dichiarazione che la giustificazione non è altro che un appello al fatto bruto dell'accordo della comunità (al presente, almeno). Tuttavia, nel dichiarare che la sua vanga si piega, Wittgenstein non sta annunciando la mancanza di giustificazioni, quanto la sua perplessità riguardo a ciò che qui potrebbe considerarsi come un'ulteriore giustificazione. La sua vanga non scopre un vuoto aperto; essa incontra dura roccia – la vanga, infatti, si piega. Egli si trova su un terreno solido. Ha raggiunto un punto in cui non è ovviamente più possibile continuare a scavare ancora. Se spinto, tuttavia, a dare una giustificazione per quello che fa, «Allora», scrive Wittgenstein, «sono incline a dire: "Ecco, agisco proprio così"».

A parere di Cavell l'interpretazione che Kripke dà di Wittgenstein modifica l'idea di inclinazione – come se non vi fosse nessuna differenza di rilievo tra la formulazione di Wittgenstein e qualcosa di questo genere: «Allora sono autorizzato a dire: "Ecco, sono incline ad agire proprio così"»¹⁵³. Una volta armato di una tale formulazione dell'osservazione di Wittgenstein, Kripke passa ad interpretare l'inclinazione come la corte d'appello suprema. Stando a questa interpretazione, Wittgenstein sosterrebbe che la giustificazione non equivale ad altro che ad un appello in presenza di un'inclinazione condivisa dalla comunità. Secondo tale punto di vista, stabilire norme di correttezza equivale semplicemente a determinare se un membro (potenziale) qualsiasi della comunità condivide col resto della comunità le stesse inclinazioni a rispondere in certe maniere. La natura delle sue inclinazioni è ciò che decide il suo inserimento nella comunità o la sua esclusione. Questo modo d'intendere quel che legittima le

¹⁵² H. Putnam, *La sfida del realismo*, cit., pp. 115-116.

¹⁵³ S. Cavell, *The Argument of the Ordinary: Scenes of Instruction in Kripke and Wittgenstein*, cit.

norme della nostra comunità, secondo Putnam, non è in grado di riconoscere un ruolo adeguato alla possibilità di un progresso autentico. Qualsiasi modifica nelle norme della comunità non equivarrebbe ad altro che ad un semplice cambiamento nella direzione delle nostre inclinazioni collettive; non vi sarebbe più alcun senso rilevante in cui poter pensare il cambiamento come un *miglioramento*. In numerosi saggi di questa raccolta Putnam segue Cavell nel contestare l'adeguatezza della lettura che Kripke dà delle spiegazioni di Wittgenstein (o, meglio, di Kripkenstein, come Putnam preferisce chiamarlo) del carattere della concordanza umana (e nel contestare anche l'attribuzione, da parte di Kripke, di una tale spiegazione a Wittgenstein). Contro tale concezione, Putnam scrive: «Dall'interno della *nostra* immagine del mondo (...) noi diciamo che "migliore" non è la stessa cosa di "noi pensiamo sia migliore". E se i membri rilevanti della mia cultura non sono d'accordo con me, dirò *ancora*, talvolta, "migliore" (o "peggiore"). Come afferma Stanley Cavell, vi sono dei momenti in cui "sono io stesso il fondamento su cui poggio"»¹⁵⁴.

Il passo di *The Claim of Reason* a cui Putnam fa qui riferimento precede immediatamente quello che culmina nella conclusione che la filosofia può essere pensata come «l'istruzione degli adulti». Esso si apre riflettendo sull'importanza del fatto che le «parabole» delle *Ricerche filosofiche* sono pervase dall'intento di descrivere scene d'istruzione, e si conclude riflettendo su quei momenti in cui in queste scene d'istruzione la vanga si piega:

Le storie di Wittgenstein che usano immagini matematiche (...) danno l'impressione, osservate a distanza, che i loro personaggi siano bambini. In uno scritto riguardante fondamentalmente l'istruzione e in cui il bambino figura come personaggio centrale, è appropriato drammatizzare il fatto che cominciamo la nostra vita come bambini. Quelle tribù di grandi bambini possono farci riflettere su quanto poco in ciascuno di noi venga educato (...). Quando le mie ragioni si esauriscono e sono costretto a ripiegare su me stesso, sulla mia natura, così come essa s'è finora mostrata, supponendo di non poter cambiare il terreno della discussione, posso scegliere di ignorare l'allievo – come se trovassi ripugnanti le sue reazioni intellettuali – o, altrimenti, posso sfruttare l'occasione per ispezionare cose che, finora,

¹⁵⁴ Seconda parte del saggio I.

avevo negletto. Se l'argomento è quello di continuare una serie, può essere già istruttivo scoprire che *semplicemente lo faccio*; che sono io stesso il fondamento su cui poggio¹⁵⁵.

La differenza che c'è tra noi e i bambini è una differenza di grado, non di genere. Ad un certo punto l'asimmetria delle nostre posizioni nel contesto dell'insegnamento viene meno. La sete di giustificazione del filosofo è legata alla fantasia che questa asimmetria possa essere prolungata indefinitamente, che ci sarà sempre un equivalente dei nostri genitori che occuperà rispetto a noi una posizione di autorità. C'è una parte in ciascuno di noi che è scandalizzata al solo pensiero che si possa avere voce in capitolo nel determinare ciò che è giusto e ciò che è sbagliato: vogliamo che siano le autorità a darci istruzioni. Tuttavia, anche nei momenti in cui la fonte d'autorità del bambino non ha più nulla da dire, quando si arriva al punto critico in cui dobbiamo dire al bambino, «ecco, agisco proprio così», ebbene, anche *questo* può insegnare qualcosa. Indicando il limite oltre il quale le sue domande cominciano a non aver più senso, aiutiamo il bambino ad imparare il senso di quelle domande che è possibile porre riguardo a noi, a ciò che facciamo nel mondo e al perché lo facciamo. Il bambino apprende così chi noi siamo e che cos'è un mondo. Siamo dunque profondamente responsabili della forma del mondo che il bimbo eredita. Lo iniziamo a un mondo (il mondo, il nostro mondo); ma arriva il momento in cui la nostra autorità si esaurisce. Continua Cavell: «Ma se il bambino, piccolo o grande che sia, mi chiede: perché mangiamo gli animali? Oppure, perché certe persone sono povere ed altre ricche? Oppure, cos'è Dio? Oppure, perché devo andare a scuola? O ancora, amiamo la gente di colore tanto quanto i bianchi? Oppure, chi possiede la terra? O ancora, perché c'è affatto qualcosa? O, come è arrivato qui Dio? Io posso trovare le mie risposte poco convincenti, posso sentirmi a corto di ragioni senza, tuttavia, essere disposto a dire: "Questo è ciò che faccio" (che dico, che sento, che conosco), e tu rispettalò»¹⁵⁶.

Di fronte a tali domande io sono un bambino, un bambi-

¹⁵⁵ S. Cavell, *The Claim of Reason*, cit., pp. 124-125.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 125.

no in un mondo in cui non vi sono adulti che possano istruirmi. In un mondo siffatto ciascuno di noi è messo di fronte al compito di occupare contemporaneamente la posizione dell'insegnante e dell'allievo. Arriva il momento in cui *noi* abbiamo la responsabilità di iniziare noi stessi al nostro mondo. Di fronte alle domande sollevate con insistenza dal bambino che è in noi – un bambino che ha ancora bisogno di essere istruito –, e in mancanza di una comunità di anziani, finiamo per chiederci se queste domande hanno affatto un senso. Ciascuno di noi, troppo bambino per occupare una posizione di autorità in merito alle nostre domande infantili, troppo adulto per limitarsi ad ignorarle, lotta con il duplice pericolo di diventare o un bambino precoce o un adulto incurante, o un dogmatico o un nichilista. Di fronte a questa sfida Cavell propone di intendere la filosofia come il compito di convivere con queste domande, propone che essa stia a significare la nostra disponibilità a riconoscere il bambino disorientato che è in ciascuno di noi. La nostra ripulsa della filosofia è un segno della vergogna che proviamo di fronte all'incompiutezza della nostra educazione. La nostra attrazione verso di essa è invece un segno di sensibilità ai nostri bisogni personali. Dobbiamo imparare a vincere la vergogna per la puerilità delle domande che siamo portati a fare; dobbiamo tuttavia anche imparare a non indulgere troppo verso il bambino che è in noi assecondando ogni suo capriccio. La difficoltà di educare il bambino che è in noi è la difficoltà che tutti i genitori, in qualche modo, incontrano: quella di prendersi cura di lui senza viziare. Di fronte al compito di istruirci, incerti su quale autorità rivendicare, su quale terreno poter occupare, allora – scrive Cavell – «in questa luce la filosofia diventa l'istruzione degli adulti. È come se essa dovesse ricercare una nuova prospettiva da cui osservare un fatto naturale che è quasi immancabilmente frainteso – il fatto che il corpo normale raggiunge il suo pieno vigore e il suo culmine abbastanza presto nella vita. Perché crediamo che dovendo rinunciare a questo punto alle cose infantili si debba rinunciare anche alla prospettiva della crescita e alla memoria dell'infanzia?»¹⁵⁷.

¹⁵⁷ *Ibidem*. Cavell continua: «L'inquietudine dell'insegnamento, della comunicazione seria, risiede nel fatto che io stesso ho bisogno di istruzione. E per gli adulti non si tratta di crescita normale, ma di *cambiamento*».

È questa la definizione di filosofia – l'istruzione degli adulti – cui Putnam accorda la sua preferenza. Se la presenza in ciascuno di noi di un bambino disorientato e curioso è una caratteristica costitutiva della nostra umanità, allora questa definizione ha il pregio di assicurare alla filosofia un ruolo permanente nella nostra vita. Anche coloro che ritengono che l'essere umano possa, in linea di principio, lasciarsi alle spalle il bambino che è in lui, dovrebbero ammettere che non c'è un limite discernibile al grado della confusione in cui si trova o della propensione a sollevare domande. Nella misura in cui il riconoscimento di questo fatto suscita in noi un forte desiderio di istruzione, e nella misura in cui un tale riconoscimento è un requisito indispensabile per una vita riflessiva, Putnam ha sicuramente ragione a concludere che la discussione filosofica «non cesserà fintanto che al mondo rimarranno persone capaci di riflettere».

Alla luce della definizione di filosofia accolta da Putnam ciò che maggiormente spicca nei saggi qui raccolti è l'insistenza dell'autore sul fatto che alla *sua* istruzione non è permesso di giungere al termine, che è un tradimento della vocazione filosofica decidere una volta per tutte che cosa può o dovrebbe appartenere al *curriculum* della filosofia – di che cosa abbiamo bisogno, noi adulti, nel campo educativo. Mi riferisco qui non soltanto alla riluttanza di Putnam a lasciare che la sua possibilità di far filosofia venga imbrigliata nelle restrizioni della sua originaria istruzione filosofica personale (le cui risorse egli non ritiene più all'altezza dei compiti immediati), ma ad altre due caratteristiche della sua pratica che sono anch'esse in evidenza in questo volume. La prima è la fedeltà alle sue motivazioni originarie – a ciò che della filosofia lo interessava, a ciò che lo attraeva, a ciò che sperava da essa – in un momento della storia della nostra cultura in cui un così gran numero di filosofi di professione ha finito per rassegnarsi all'idea che sacrificare il senso originario di eccitazione e di speranza è semplicemente parte inevitabile del prezzo da pagare per la professionalizzazione della disciplina. La seconda caratteristica è l'adesione di Putnam all'idea di Kant che il filosofo dovrebbe avvicinarsi, idealmente, all'archetipo dell'*insegnante* – di colui che sia in grado di prendersi cura dell'anima giovanile che è in ciascuno di noi, e di preservare (senza ingenuità illusioni) il fragile sentimento

che la speranza e l'eccitazione non siano reazioni del tutto inadeguate alla nostra condizione. Benché molti dei saggi di questo volume vertano su aspetti particolari di controversie specifiche o su temi particolari della filosofia contemporanea, l'interesse dominante è rivolto ovunque al modo in cui i termini della controversia hanno finito per deformare l'idea fondamentale dello sviluppo dell'umanità. La concezione della filosofia che permea questi saggi può dirsi, sotto molti aspetti, una concezione sorprendentemente classica (pur non essendo più un'ortodossia) che si riallaccia a Platone ed Aristotele, una concezione che ravvisa il compito fondamentale della filosofia nella ricerca di una buona vita¹⁵⁸.

JAMES CONANT

Hilary Putnam

Realismo dal volto umano

¹⁵⁸ Vorrei ringraziare Steven Affeldt, Bill Bristow, Stanley Cavell, Cora Diamond, Mary Ellen Geer e Lindsay Waters per i loro commenti a precedenti stesure di questa introduzione.