

Giuseppe A. Roggerone

STRAWSON E LA METAFISICA DESCRITTIVA

1. *L'orientamento neoanalitico*

Caratteristica della filosofia analitica più recente, come appare dalle posizioni di Ryle, di Wisdom e di Austin, ad esempio, è la tendenza a trascendere l'aspetto della pura analisi, per arrivare ad una problematica intorno alla natura della realtà. L'istanza da essa più sentita, in particolare, è quella di oltrepassare il sistema delle dicotomie fra mentale e fisico, interno ed esterno, pubblico e privato, ecc., che sono le posizioni del dualismo metafisico cartesiano entro il quale si muove il pensiero moderno.

La filosofia analitica, in questo modo, oltrepassa il positivismo logico e la negazione di senso da questo attribuita alle conclusioni della metafisica, per tentare di trarre (come, secondo Wisdom, fece Freud) "il senso del non senso", ossia di dare significato (come Freud lo conferì ai sogni ai lapsus ed ai sintomi nevrotici) alle affermazioni paradossali di carattere filosofico e pervenire conseguentemente a liberarci dal disagio intellettuale al quale esse ci assoggettano.

Naturalmente, nel suo carattere di filosofia "linguistica", la teoria analitica lavora sul linguaggio e tende, quindi, a ricavare dal linguaggio conseguenze sul senso della realtà o metafisiche. Senza discutere qui la legittimità o meno di codesta riduzione della filosofia alla dottrina del linguaggio, sono da rilevare in ogni caso le convergenze tra queste posizioni neoanalitiche e certi risultati dell'analisi non linguistica (o non solo linguistica) dell'esperienza affioranti nel pensiero recente: sembra, infatti, particolarmente significativo, nella sua perfetta rispondenza al criterio metodologico di Peirce, fondato sull'accordo dei risultati delle indagini intraprese dai punti di vista più diversi, prendere coscienza di tali convergenze per trarne orientamento sul piano filosofico generale.

2. Strawson e il problema del "riferimento"

Tale orientamento della filosofia analitica, ovviamente, procedendo in senso contrario all'atomismo logico di Russell, si viene delineando in modo sempre più accentuato nei pensatori più giovani e, quindi, più lontani da Russell e dalla logica matematica, alla quale, sulla scia del secondo Wittgenstein, si contrappone da questi sempre più nettamente la logica del linguaggio ordinario.

Ciò appare con evidenza in particolare dall'opera di Peter Frederic Strawson (n. nel 1919), già professore di metafisica all'università di Oxford. Questi, infatti, nella sua *Introduzione alla teoria logica* (1952), mise in evidenza la tensione esistente fra l'uso concreto del linguaggio ed il formalismo logico, rilevandone l'ineliminabilità, poiché il formalismo logico, sia nella elaborazione aristotelica sia in quella russelliana, pretende di fornire la logica "esatta" di ogni espressione del linguaggio ordinario, mentre il linguaggio ordinario non possiede - e quindi non sopporta - una logica "esatta".

Appare così chiaro che il formalismo logico tende a servirsi del criterio della riduzione e dell'analisi empiristica, avviando la riflessione filosofica ad arenarsi o a perdersi nella visuale scettica.

Contro questa tendenza, nell'opera *Individui* (1959), Strawson propose la delineazione di una metafisica descrittiva, cioè di una metafisica di tipo aristotelico-kantiano, differente dalla diffusa metafisica "correttiva", qual è quella di Descartes, Leibniz, Berkeley, ecc. A diversità di questa (che è orientata a determinare la rispondenza delle strutture conoscitive a particolari ideali ad essa esterni), la metafisica descrittiva mira a precisare sistematicamente le strutture conoscitive effettive ed a tracciare il sistema delle categorie concretamente operanti nella costruzione degli oggetti della nostra esperienza.¹

La riflessione di Strawson prese le mosse dal celebre saggio *On Referring*², nel quale criticò la teoria delle frasi descrittive delineata all'inizio del secolo da Russell nel non meno famoso scritto *On Denoting*³, che, a sua volta, ebbe un antecedente nel saggio *Ueber Sinn und Bedeutung* di F.L.G. Frege⁴, che aveva introdotto l'importante distinzione (sostanzialmente ripresa da Strawson) fra "senso" di una proposizione e "riferimento" della

¹ Cfr. P. STRAWSON, *Individui. Saggio di una metafisica descrittiva*, tr. it. di E. Bencivenga, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 9.

² In "Mind", 1950, pp. 320-344 (tr. it. di G. Gava, *Sul riferire*, nel vol. coll. *La filosofia analitica*, Padova, Editrice Liviana, 1972).

³ In "Mind", 1905, pp. 479-493.

⁴ In "Zeitschrift für Philosophie und philosophischen Kritik", vol C (1892), pp. 25-50.

stessa⁵. In particolare, è da rilevare che Frege anticipò Strawson nell'ammettere che l'uso di un'espressione con un unico riferimento⁶ presuppone un riferimento ad esso, prospettando così un condizionamento ontologico del linguaggio.

Nello scritto *On Denoting* (per limitarci ad un rapido cenno) Russell, com'è noto, si propose di confutare l'argomentazione con la quale Alexius von Meinong, il filosofo austriaco formatosi, con Husserl, alla scuola di Franz Brentano, aveva asserito la realtà del non-essere. Nella sua *Gegenstandstheorie* o "teoria degli oggetti"⁷, infatti, Meinong osservò che gli oggetti inesistenti possiedono, malgrado la loro asserita inesistenza, un certo grado di essere, perché possono essere pensati (come si pensa, ad esempio, l'ippogrifo ariostesco) e poiché, in particolare, ad essi si attribuisce il carattere di oggetti. La conclusione di Meinong discendeva dall'adesione alla teoria brentaniana, posta da Husserl alla base della sua fenomenologia, secondo la quale, in quanto "la coscienza è sempre coscienza di qualcosa", ciò che è pensato in certo modo è, anche se si tratta di un oggetto inesistente (come l'ippogrifo) o anche contraddittorio (come il 'circolo quadrato').

3. *L'analisi russelliana delle descrizioni definite*

Russell propose una nuova analisi delle "descrizioni definite", ossia delle proposizioni definienti gli oggetti non con nomi propri, ma con frasi descrittive (come quella che indica Socrate, ad esempio, come 'il maestro di Platone'). Egli osservò che nelle frasi descrittive, siano esse esistenziali o predicative, l'elemento comune è l'impiego di un'espressione ambigua quale soggetto della proposizione.

Russell esaminò il rapporto fra la frase descrittiva esistenziale

Il re di Francia esiste

e la frase descrittiva predicativa

⁵ Così le proposizioni "La stella del mattino è la stella del mattino" e "La stella del mattino è la stella della sera" hanno, evidentemente, identico riferimento al pianeta Venere, ma diverso senso. Analogamente dicasi delle proposizioni o enunciati "L'uomo ucciso da Bruto" e "L'uomo che invase la Britannia nel 55 a.C.". - La distinzione stabilita da Frege fra "senso" e "riferimento" si connette a quella di J.S. Mill fra *connotation* e *denotation* (Cfr. MILL, *Logic*, 1,2, § 5).

⁶ Esempi di espressioni con un unico riferimento sono le due asserzioni sopra presentate e riferite l'una a Venere e l'altra a Giulio Cesare. Doppio riferimento hanno invece enunciati come "Il cane è una costellazione" e "Il cane è un animale quadrupede".

⁷ Cfr. A. VON MEINONG, *Ueber Gegenstandstheorie*, §§ 3-4, in *Gesamtausgabe*, Akademische Druck - und Verlagsanstalt, Graz 1971, II, pp. 481-530.

Il re di Francia è calvo.

Egli rilevò che questa seconda frase, oltre ad essere predicativa, è anche esistenziale come la prima, facendo sorgere il sospetto che le frasi predicative in genere implicino o presuppongano anche il significato esistenziale. Per poter dire che il re di Francia è calvo, infatti sembra necessario ammettere pure che il re di Francia esiste.

Su questa osservazione russelliana si è imperniata la discussione della filosofia analitica del nostro secolo, concentrandosi sul problema che (dal ricordato saggio di Strawson) fu detto del "riferimento", allo scopo di proporre una nuova analisi delle proposizioni descrittive predicative.

Russell, avendo rilevato l'ambiguità del soggetto sintattico delle descrizioni definite del linguaggio ordinario, propose di assegnare all'analisi logica il compito di correggere l'apparenza ingannevole, individuando sotto di essa la struttura reale degli enunciati: si trattava, come fu rilevato, di "cercare, dietro ciò che i grammatici generativisti (Chomsky) hanno poi chiamato la struttura 'superficiale' degli enunciati, una struttura logica che sarà detta 'profonda' e che costituirà la vera struttura di questi enunciati"⁸.

All'uopo, Russell eliminò lo statuto di soggetto, che nelle proposizioni considerate caratterizzava l'espressione "il re di Francia", traducendola nelle frasi seguenti, nelle quali tale espressione diventa predicato:

C'è un individuo, ed uno solo, che è il re di Francia.

C'è un individuo, ed uno solo, che è il re di Francia, e questo individuo è calvo.

L'affermazione esistenziale propria del soggetto, in questo modo, viene nettamente distinta da quella predicativa, implicando la non riducibilità dell'esistenza o "essere" a predicato (come aveva già asserito Kant).

Questa conclusione aveva consentito a Russell di confutare l'argomentazione di Meinong asserente la realtà del non essere, voltando la frase

Il non-essere non è

nell'altra, che traduce il soggetto nel predicato:

Non c'è individuo che sia non-essere.

⁸ D. ZASLAWSKY, *Analyse de l'être (Essai de philosophie analytique)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 55.

Alla base della concezione russelliana, c'è la convinzione (accolta anche da Aristotele e da Kant) che l'esistenza non è un predicato, alla quale si contrappone l'altra credenza (condivisa da Platone e, come si è visto, da Meinong), come la prima non superabile argomentativamente, che l'esistenza sia invece un predicato⁹. Nello stesso tempo, però, c'è anche la convinzione implicita che le proposizioni esistenziali non si riferiscono ad un individuo (o particolare), ma ad un concetto (o universale): nella proposizione ora considerata, infatti, la negazione esistenziale si riferisce al non-essere.

4. *La critica di Strawson a Russell*

La teoria russelliana fu sottoposta a critica da Strawson, contestando la tesi preliminare di essa, secondo la quale le espressioni denotanti un ente singolo non sono solo nomi propri (come riteneva lo stesso Russell), ma anche descrizioni, e ritenendo invece necessario distinguere fra l'enunciato o espressione, il suo uso in un determinato contesto ed il suo proferimento¹⁰. Un enunciato, infatti, può riferirsi ad enti diversi e la sua verità o falsità dipende dalle situazioni nelle quali viene pronunciato. In se stesso, esso non è né vero né falso, ma si determina come tale (nell'uno o nell'altro senso) in relazione all'uso che se ne fa. Il significato di un'espressione non è l'oggetto al quale essa viene riferita, ma "l'insieme di regole, di abitudini, di convenzioni per il suo uso del riferire"¹¹.

In relazione agli enunciati di proposizioni denotative particolari, Strawson osservò che non implicano, come riteneva Russell, una proposizione esistenziale in connessione all'oggetto dell'enunciato stesso, ma la presuppongono come condizione della loro verità¹².

La diversità fra l'atteggiamento di Russell e quello di Strawson intorno al problema del riferimento discende dal diverso punto di vista da loro seguito. Mentre Russell, infatti, si poneva nella visuale dell'analisi logica della struttura delle proposizioni, Strawson, invece, si collocava nella prospettiva del contesto comunicativo nel quale il linguaggio viene usato.

⁹ Sull'interpretazione platonica del non-essere come predicato, tuttavia, la critica è tutt'altro che concorde: si v., in proposito, il nostro lavoro *La crisi del platonismo nel "Sofista" e nel "Politico"*, Lecce, Milella, 1983, Cap. IV e, in particolare, p. 535 e sg.

¹⁰ Cfr. *On Referring*, tr. cit., p. 102.

¹¹ *Ivi*, p. 104.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 106-108.

5. *Il rapporto fra logica e linguaggio ordinario*

Su questa linea, nell'*Introduzione alla teoria logica*, Strawson procedette all'esame del rapporto fra logica e linguaggio ordinario, rilevando che gli enunciati in sé non sono né veri né falsi: "Noi - egli notò - non possiamo identificare ciò che è vero o falso (l'asserzione) con gli elementi usati nel farla; infatti, lo stesso enunciato può essere usato per fare asserzioni del tutto diverse, alcune vere ed altre false"¹³.

Quanto alla relazione fra l'enunciato logico e l'enunciato linguistico, Strawson rilevò che essi sono fra loro indipendenti, come appare manifesto dall'espressione di uno stesso significato in proposizioni linguistiche diverse - ad esempio, l'una in italiano, l'altra in francese¹⁴ -, cosicché non è possibile seguire Russell nella sua identificazione dei due tipi di enunciato l'uno con l'altro.

Di ciò si resero ben conto i logici dell'antichità, mentre non sempre sono consapevoli i moderni: "Mentre i logici del passato tentavano di rivelare qualcuno dei tipi generali di incongruenza, validità e invalidità che si presentavano nel nostro uso ordinario dell'ordinario linguaggio, i nuovi logici formali creano invece gli elementi di un nuovo genere di linguaggio, il quale, sebbene i suoi elementi abbiano qualcosa in comune con alcune parole di largo impiego nel linguaggio ordinario, non sarebbe particolarmente adatto per gli scopi del linguaggio ordinario, ma è estremamente ben adattato allo scopo di costruire un comprensivo ed elevato sistema di regole logiche"¹⁵.

6. *Individuo e concetto*

L'analisi logica degli enunciati condusse Strawson a conclusioni particolari sul piano del rapporto fra soggetto e predicato, che egli studiò sia nell'*Introduzione alla teoria logica*¹⁶, sia nelle *Carte logicolinguistiche*¹⁷, pervenendo a determinare la base di tale rapporto nella differenza tra individuo e concetto: il collegamento fra questi, fondantesi sul fatto che il primo costituisce un'esemplificazione del secondo, esprime infatti lo schema o paradigma di quel rapporto, che si riflette in tutti i casi in cui esso si pone¹⁸.

¹³ *Introduzione alla teoria logica*, tr. di A. Visalberghi, Torino, Einaudi, 1961, p. 7.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 16-17.

¹⁵ *Ivi*, p. 81.

¹⁶ Cfr. tr. cit., pp. 218-249.

¹⁷ *Logico-Linguistic Papers*, London, Methuen, 1971.

¹⁸ *Ivi*, p. 114.

Il soggetto espresso dal termine singolare di un enunciato, inoltre, ha la funzione di identificare l'oggetto di cui si parla e di rendere in tal modo possibile la comunicazione. L'individuo o particolare abbisogna, infatti, per essere indicato, di determinazioni non includibili nel significato delle parole che costituiscono l'espressione, come le determinazioni spazio-temporali.

Di qui l'importanza che, a giudizio di Strawson, rivela l'analisi del nesso soggetto-predicato del linguaggio ordinario nell'impostazione del problema ontologico, in quanto consente di cogliere le strutture fondamentali che nel parlare si annettono alla realtà spesso indipendentemente dalle convinzioni filosofiche professate.

A parte gli sviluppi di queste conclusioni sul terreno dell'analisi linguistica, sul quale le teorie di Strawson determinarono fervide e penetranti discussioni, l'indagine logico-linguistica condusse il filosofo sull'approfondimento del problema ontologico in termini originali rispetto non solo alle conclusioni di Russell, ma anche in relazione a quelle raggiunte in generale sull'argomento.

7. *Enunciati e riferimento*

Per quanto concerne l'aspetto linguistico, la teoria russelliana, come già si è accennato, fu criticata da Strawson nel noto saggio *On Referring*, del 1950¹⁹. In questo egli osservò che le espressioni denotanti non sono né nomi propri né descrizioni e mostrò l'opportunità di distinguere, fra enunciati (o espressioni), l'uso che viene fatto di essi e la loro affermazione o proferimento²⁰: un enunciato, infatti, può essere vero o falso a seconda della situazione nella quale è pronunciato. Così la proposizione "il re di Francia è calvo" esprime una possibile verità se pronunciata prima della caduta della monarchia francese, mentre è necessariamente falsa se espressa dopo l'avvento della repubblica. Considerato in se stesso, infatti, l'enunciato non è né vero né falso, ma indica valori di verità relativi all'uso che di esso viene fatto. Tale enunciato, quindi, non comporta un'asserzione esistenziale concernente il soggetto, ma la presuppone come condizione della sua possibile verità²¹.

La critica di Strawson originò polemiche accese, mettendo in evidenza la diversità fra la sua posizione e quella di Russell. Questa, infatti, si incentrava sull'analisi della struttura logica delle proposizioni considerate in se stesse, sul presupposto (derivato da Frege) della realtà degli universali; quella di Strawson, invece, era orientata a cogliere il nesso fra il discorso lo-

¹⁹ V. *supra*, nota 2.

²⁰ Cfr. *On Referring*, tr. cit., pp. 99-100.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 106-108.

gico e quello ordinario e quindi tendeva a dare valore essenziale al reale nella sua determinazione concreta e particolare.

La questione fu ripresa, tra gli altri, da Keith Donnellan nel suo saggio *Reference and Definite Descriptions*²², proponendo una conciliazione fra le due posizioni mediante la distinzione di due diversi usi possibili delle espressioni descrittive negli enunciati predicativi in cui figurano²³.

Ma se sviluppi del genere appaiono possibili sul piano logico-linguistico, non sembrano prospettabili, invece, su quello ontologico da essi sotteso. Appare chiaro, infatti, che la teoria di Russell, assegnando peso determinante all'universale logico, è in antitesi con quella di Strawson, orientata invece a dare rilievo fondamentale al particolare concreto nella sua individualità. Ferma restando la validità della posizione di Russell sul piano puramente logico²⁴, è conseguentemente da rilevare l'importanza delle considerazioni di Strawson dal punto di vista ontologico. Da esse, infatti, emerge nettamente che la condizione delle asserzioni e delle proposizioni è particolare e che Russell errava nella spiegazione dell'uso comune delle proposizioni determinate. La distinzione stabilita da Strawson fra proposizioni ed asserzioni si ricollega così, come già si è anticipato, a Frege e getta una luce vivissima sul problema ontologico assunto nel quadro di una conoscenza empirica fondata scientificamente.

8. *La metafisica descrittiva*

I frutti di tali conclusioni sul piano dell'ontologia furono raccolti da Strawson nel volume *Individui*, del 1959, sopra già ricordato.

I termini "ontologia" e "metafisica" nella prospettiva di Strawson acquistano significati particolari, svincolati da quelli tradizionali. Ontologia, infatti, significa per lui scienza delle cose particolari "indipendenti da noi" o dei "particolari oggettivi"²⁵. L'ontologia, quindi, si prospetta come teoria delle cose concrete nella loro individualità.

La metafisica descrittiva, quindi, è la scienza che procede all'"identificazione" degli individui, fornendone le determinazioni caratteristiche. L'identificazione (o 'riferimento identificante') comporta il possesso d una "struttura di riferimento" omogenea nel tipo, nel tempo comune, com-

²² In "Philosophical Review", 1966, pp. 281-304.

²³ Per gli sviluppi della discussione si può vedere J.R. SEARLE, *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, Cap. VI.

²⁴ In questo senso si può vedere E.I. LEMMON, *Enunciati, asserzioni e proposizioni*, nel vol. coll. *Filosofia analitica inglese*, a c. di B. Williams e A. Montefiore, tr. di B. Notarmarco, Roma, Lerici, 1967, p. 138.

²⁵ *Individui*, cit., p. 15.

prensiva e sufficientemente complessa. Il procedimento identificativo, inoltre, comporta due condizioni particolari di identificabilità e cioè che, per un tipo di particolari, i suoi membri non siano 1) né privato, ossia limitati al pensiero del singolo, 2) né osservabili, ossia preclusi alla considerazione diretta²⁶.

Tali condizioni si verificano particolarmente in relazione ai *corpi materiali*. Questi ci assicurano la "struttura di riferimento comune e continuamente estendibile, ad ogni costituente della quale ci si può riferire in modo identificante senza riferirsi ad alcun particolare di altro tipo", cioè ci offrono "in generale la struttura della localizzazione spaziale"²⁷.

Strawson osserva che, nel nostro sistema concettuale, "i corpi materiali sono anteriori in senso ontologico [...] agli altri tipi di particolari"²⁸. Infatti, la corporeità materiale implica la spazialità e i particolari privi di spazialità non sono identificabili. Per dimostrare ciò, tra i possibili modelli di "mondo senza spazio", Strawson sceglie "l'idea di un modo puramente uditivo"²⁹ e rende evidente in modo persuasivo che, in esso, un'identificazione o determinazione di esistenza oggettiva o "pubblica" non è possibile³⁰.

9. La questione del solipsismo

Il problema emergente da questa ricerca è quello del "solipsismo" o della possibilità di distinguere "tra se stesso e i propri stati di una parte e qualcosa che non è se stesso o uno stato di se stesso dall'altra"³¹.

Il solipsismo appare a Strawson insuperabile in un mondo privo di spazialità, come nel caso, preso a modello, di un mondo ridotto all'unica dimensione uditiva³², in quanto in esso non è possibile formarsi in generale un'idea del modo uditivo, né distinguere se stesso come il soggetto dell'esperienza di questo mondo, cioè non è possibile distinguere "tra una speciale entità del suo mondo, cioè se stesso, dalle altre entità"³³.

Il problema del solipsismo trova invece soluzione sul terreno dell'esperienza personale. Infatti, "ciascuno di noi distingue tra se stesso o uno stato di se stesso da una parte e ciò che non è se stesso o uno stato di se stesso dall'altra"³⁴. Per il singolo, il problema di distinguere tra l'idea di se

²⁶ *Ivi*, p. 45.

²⁷ *Ivi*, p. 46.

²⁸ *Ivi*, p. 50.

²⁹ *Ivi*, p. 56.

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 57-61.

³¹ *Ivi*, p. 58.

³² Cfr. *ivi*, pp. 50-71.

³³ *Ivi*, p. 73.

³⁴ *Ivi*, p. 72.

stesso e quella del mondo circostante è quello di "un'idea di una qualche cosa particolare di cui egli ha esperienza e che è posta di fronte o in contrasto con le altre cose di cui egli ha esperienza e che non sono se stesso"³⁵. Ora, "se ciò che egli ha è l'idea *entro* la sua esperienza, come può essa costituire l'idea di colui che *ha* tutte le sue esperienze?"³⁶.

Tale problema è affrontato da Strawson sul piano dell'analisi linguistica, considerando anzitutto "alcuni dei modi in cui comunemente parliamo di noi stessi"³⁷. Egli osserva che "noi attribuiamo a noi stessi *azioni* e *intenzioni* (sto facendo, ho fatto, farò questo), *sensazioni* (ho caldo, sto male), *pensieri* e *sentimenti* (io penso, ammiro, voglio questo, sono adirato, contrariato, contento), *percezioni* e *ricordi* (io vedo questo, odo quest'altro, ricordo quello)"; noi, inoltre, "attribuiamo a noi stessi una posizione, in due sensi: *collocazione* (io sto sul divano) e *atteggiamento* (sto sdraiato)"³⁸. Non solo, ma, accanto a queste indicazioni relative a stati o condizioni o situazioni temporanee, ci attribuiamo anche "caratteristiche relativamente permanenti", come quelle fisiche concernenti l'altezza, il colorito, la corporatura, il peso³⁹. Ora, anche se sembra ovvio che questi stati o condizioni d'ordine fisico siano attribuiti a qualcosa, resta da stabilire perché essi "sono attribuiti proprio alla stessa cosa cui sono attribuite certe caratteristiche corporee, in una certa situazione, fisica, ecc."⁴⁰.

Il problema concerne la persona e il suo rapporto col corpo e con la funzione da esso svolta nell'esperienza. Infatti, "per ogni persona c'è un corpo che occupa una certa posizione *causale* in relazione all'esperienza percettiva di quella persona, una posizione causale che è sotto vari aspetti eccezionale in relazione a ciascuno dei vari generi di esperienza percettiva che essa ha, e - come ulteriore conseguenza - che questo corpo è eccezionale per essa anche come *oggetto* dei vari generi di esperienza percettiva che essa ha"⁴¹.

Ma queste considerazioni non forniscono risposte alle domande considerate; se esse, infatti, spiegano l'attaccamento al proprio corpo e l'appartenenza di esso al soggetto, "non spiegano affatto (invece) perché dovrei avere il concetto di *me stesso*, perché dovrei attribuire i miei pensieri e

35 *Ivi*, p. 73.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

38 *Ivi*, pp. 73-74.

39 Cfr. *ivi*, p. 74.

40 *Ibid.*

41 *Ivi*, p. 76.

le mie esperienze a qualcosa"⁴². Esse non chiariscono, quindi, "l'uso che noi facciamo della parola "Io", o in che modo una qualsiasi parola abbia l'applicazione che quella parola ha"; in altri termini, "non spiegano il concetto che noi abbiamo di persona"⁴³.

10. La "primitività" del concetto di persona

Ci si trova così innanzi a due tipi di proposta risolutiva, quella "cartesiana", che riferisce i predicati fisici e spirituali a due sostanze separate, e quella derivabile, secondo Strawson, da Wittgenstein e, con un certo margine di dubbio, da Schlick⁴⁴, la quale nega il problema del riferimento degli stati di coscienza proprio alle stesse cose alle quali attribuiamo certe caratteristiche corporee, in quanto essa, nelle sue varie formulazioni, concorda "nel ritenere che è solo un'illusione linguistica che entrambi i generi di predicato siano attribuiti correttamente ad un'unica e medesima cosa, che ci sia un possessore, o soggetto, comune di entrambi i tipi di predicato"⁴⁵.

Ma né l'una né l'altra di tali teorie riesce ad evitare gravi difficoltà. Infatti, "quando parliamo di una persona, ci stiamo riferendo in realtà a una o a due sostanze distinte, due sostanze di tipi diversi, ciascuna delle quali ha i suoi tipi appropriati di stati e proprietà, e nessuna delle proprietà o stati dell'altra. Gli stati di coscienza appartengono a una di queste sostanze e non all'altra"⁴⁶.

Ora, se la posizione cartesiana sfugge alla domanda "Perché gli stati di coscienza sono attribuiti a qualcosa?", in quanto nega la riconducibilità delle due sostanze ad un unico soggetto, non sfugge, invece, all'altra, che richiede di spiegare perché gli stati di coscienza sono attribuiti proprio alla stessa cosa a cui sono state attribuite certe caratteristiche corporee, una certa situazione fisica, ecc.; essa, anzi, provoca questa domanda⁴⁷, poiché lascia la questione insoluta.

⁴² *Ivi*, p. 77.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Per quanto concerne Wittgenstein, Strawson rinvia agli articoli di C.E. MOORE sulle *Lezioni di Wittgenstein del 1930-33*, in "Mind", vol. LXIV, pp. 13-14; per ciò che riguarda Schlick, si riferisce all'articolo di questo *Meaning and Verification*, in *Readings in Philosophical Analysis*, a c. di H. Feigl e W Sellars, New York, Appleton-Century, Croft, 1949 (tr. di U. Volli nel vol. coll. *La struttura logica del linguaggio*, a c. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 1973, pp. 7-101).

⁴⁵ *Individui*, cit., p. 77.

⁴⁶ *Ivi*, p. 78.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 78.

La dottrina "senza possessore" (come Strawson qualifica quella derivata da Wittgenstein e da Schlick), d'altra parte, rileva l'inconsistenza dell'Ego al quale si riconducono le esperienze, ma "non riesce a rendere conto di tutti i fatti", bensì "solo di alcuni di essi"; questa teoria, cioè, trascura che "una condizione necessaria per attribuire a noi stessi stati di coscienza o esperienze, nel modo in cui facciamo, è che li attribuiamo, o siamo pronti ad attribuirli, anche ad altri che non sono noi stessi"⁴⁸. Ciò implica un'affermazione non problematica per il non filosofo, ma di grande difficoltà per il filosofo, e cioè "che le espressioni usate per tali attribuzioni sono usate esattamente nello stesso modo quando il soggetto è un altro e quando il soggetto è se stesso"⁴⁹.

Ciò si spiega, considerando che "noi *parliamo* soprattutto per gli altri, per l'informazione degli altri"⁵⁰. Emerge così con evidenza che "si attribuiscono stati di coscienza a se stessi, supposto che si possa attribuirli agli altri"⁵¹. Resta quindi escluso che gli altri siano concepibili "come un insieme di ego cartesiani cui possono essere attribuite, in una corretta grammatica logica, solo esperienze private"⁵², poiché in tal caso il problema diventa insolubile, in quanto manca ogni criterio per riferire uno stato di coscienza a sé o agli altri: "Tutte le esperienze private - nota Strawson -, tutti gli stati di coscienza, saranno miei, cioè di nessuno"⁵³.

Si perviene così a stabilire che "si possono attribuire stati di coscienza a se stessi solo se si possono identificare gli altri soggetti di esperienza, e non si possono identificare gli altri se li si può identificare *solo* come soggetti di esperienza, come possessori di stati di coscienza"⁵⁴. Con ciò, la posizione cartesiana, che identifica gli altri esclusivamente come soggetti di esperienza, è liquidata. Ma con essa non svaniscono tutte le difficoltà, potendosi ancora pensare a un'identificazione indiretta degli altri attraverso i corpi o ad un soggetto non unico, ma costituito da "un numero qualsiasi di soggetti di esperienza - magari qualitativamente indistinguibili -, stando ciascun soggetto e ciascun insieme di esperienze nella stessa relazione univoca col corpo"⁵⁵.

48 *Ivi*, p. 81.

49 *Ivi*, p. 82.

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 *Ivi*, pp. 82-83.

55 *Ivi*, p. 83.

Il superamento di tali difficoltà si ha solo con l'affermazione del carattere originario della persona: "Ciò che dobbiamo riconoscere per liberarci di questa difficoltà - dichiara infatti Strawson - è la primitività del concetto di persona", intendendo per concetto di persona "il concetto di un tipo di entità tale che *tanto* i predicati attribuenti stati di coscienza *quanto* i predicati attribuenti delle caratteristiche corporee, una situazione fisica, ecc., siano ugualmente applicabili a un singolo individuo di quel tipo"⁵⁶.

La "primitività" della persona comporta, fra l'altro, il riconoscimento che gli stati di coscienza "non potrebbero essere attribuiti a nulla se non fossero attribuiti a persone"⁵⁷. Non è concepibile correttamente, infatti, il concetto (tanto abusato) d'una coscienza pura, un "ego", distinta, nella persona, dal "soggetto degli attributi corporei"⁵⁸. Dunque, "il concetto della pura coscienza individuale - l'ego puro - è un concetto che non può esistere, o almeno non può esistere come concetto primario in base al quale possa essere spiegato o analizzato il concetto di persona. Ammesso che esista, esso può esistere solo come concetto non-primitivo e secondario, da spiegare e analizzare a sua volta in base al concetto di persona"⁵⁹.

Il concetto di persona, insomma, antecede quello di coscienza individuale e quindi "non va analizzato come quello di corpo animato o di anima incarnata"⁶⁰, dal momento che esso fonda i concetti di corpo e di anima, ai quali può essere legittimamente riconosciuta solo "un'esistenza logica secondaria"⁶¹.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 83-84.

⁵⁷ *Ivi*, p. 84.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*. - Sul concetto della pura coscienza individuale, continua Strawson, "era l'entità corrispondente a questo illusorio concetto [...] che Hume stava cercando, o ironicamente immaginando di cercare, quando guardava entro se stesso, e si addolorava di non poter scoprire se stesso senza una percezione. Più seriamente - e questa volta non c'era ironia ma una confusione, una Nemesis di confusione per Hume - era l'entità di cui Hume andava vanamente in cerca come principio di unità, confessandosi perplesso e sconfitto; ne andava in cerca vanamente perché non c'è principio di unità dove non c'è principio di differenziazione. Era anche ciò cui Kant, più perspicace in questo caso di Hume, accordava un'unità puramente formale ('analitica'): l'unità dell' "io penso" che accompagna tutte le mie percezioni e potrebbe quindi altrettanto bene non accompagnarne alcuna. Infine è forse ciò di cui parlava Wittgenstein, quando del soggetto diceva anzitutto che non esiste e in secondo luogo che non è una parte del mondo ma il suo limite" (*Ivi*, pp. 84-85).

⁶⁰ *Ivi*, p. 85.

⁶¹ *Ibidem*.

11. *M- predicati e P- predicati*

Per chiarire ciò, Strawson distingue i predicati attribuiti ai corpi materiali o *M- predicati* (non attribuenti stati di coscienza), come "pesa 140 libbre", "è un salotto", ecc., dai predicati che attribuiscono stati di coscienza e sono applicabili a persone o *P- predicati* (come "sta sorridendo", "va a fare una passeggiata", "crede in Dio", ecc.). "Questi predicati, nota il filosofo, non potrebbero avere nessuno dei due aspetti del loro uso, né l'auto-attributivo né il non-auto-attributivo, senza avere l'altro aspetto"⁶². Si tratta, in altri termini, di predicati implicanti la reciproca correlazione.

Quando si tiene conto di ciò, si tende a considerare un aspetto del loro uso come autosufficiente, rendendo conseguentemente problematico l'altro e ingenerando in tal modo un'oscillazione fra scetticismo e comportamentismo, cioè fa l'incertezza dell'inferenza tra il mio stato di coscienza e l'attribuzione di esso all'altro, propria dello scetticismo, e la considerazione dell'attribuzione dei predicati agli altri come primaria o autosufficiente, cioè caratteristica propria di tali predicati in quanto predicati, trascurando (con l'escluderlo dalla considerazione) l'uso auto-attributivo dei predicati stessi e riducendo il significato di questi ai soli criteri in rapporto ai quali li attribuiamo agli altri, col risultato di sfociare nel comportamentismo filosofico.

Per evitare queste inconseguenze, è d'uopo ricordare "che abbiamo a che fare con una classe di predicati per il cui significato è essenziale che essi siano tanto auto-attribuibili quanto etero-attribuibili allo stesso individuo, dove le auto-attribuzioni non sono fatte sulla base osservativa su cui sono fatte le etero-attribuzioni, ma su un'altra base"⁶³ e precisamente sulla base del contesto d'esperienza nel quale ci si trova; così, "se si sta giocando a carte, i segni distintivi di una certa carta costituiscono un criterio logicamente adeguato per chiamarla, per esempio, Donna di Cuori, ma, chiamandola così, nel contesto del gioco le si attribuiscono delle proprietà, oltre al possesso di questi segni. Il predicato riceve il suo significato dall'intera struttura del gioco"⁶⁴.

Ci siamo domandati: "Ma come possiamo attribuire a noi stessi, non sulla base dell'osservazione, proprio la stessa cosa che gli altri, sulla base dell'osservazione, possono aver ragioni di un genere logicamente adeguato per attribuirci?"; tale domanda rientra in una più ampia, concernente in generale la possibilità dei *P- predicati* (o predicati attribuenti stati di coscienza),

⁶² *Ivi*, p. 89

⁶³ *Ivi*, p. 90.

⁶⁴ *Ibidem*.

che in fondo coincide con l'interrogativo: "Come è possibile il concetto di persona?"⁶⁵.

12. *L'intelligibilità del concetto di persona*

Al di là della risposta già data, relativa alla "primitività" del concetto di persona ed al carattere eccezionale dei *P*- predicati riferentisi a questo concetto originario, osserva Strawson, "possiamo ancora volerci chiedere che cosa, nei fatti naturali, rende intelligibile che noi dobbiamo avere questo concetto"⁶⁶. Per offrire non tanto una risposta a questo quesito, ma "inizi o frammenti di una risposta", egli si sofferma su due cose molto diverse.

Anzitutto, egli nota che fra i *P*- predicati ce n'è un gruppo particolare, costituito da quelli "che comportano che si faccia qualcosa", come "andare a fare passeggiata", "attorcigliare una fune", che si attribuiscono a se stessi senza ricorso all'osservazione, mentre si attribuiscono agli altri sulla base dell'osservazione. Tipico di tali predicati è l'agevolarci nell'identificare ciò che è attribuito nei due modi diversi del ricorso o meno all'osservazione: "Essi, nota Strawson, ci liberano dall'idea che le sole cose che possiamo sapere senza l'uso di osservazione o di inferenza, o di entrambe, siano esperienze private"⁶⁷. Ci troviamo, infatti, di fronte a cose - come i movimenti di un corpo - che possiamo conoscere senza ricorso all'osservazione o all'inferenza e che, nel contempo, sono conoscibili mediante l'osservazione o l'inferenza. Fra tali cose ci sono "i movimenti di corpi simili a quello di cui abbiamo una conoscenza non basata sull'osservazione", i quali sono da noi interpretabili "come elementi propri di piani o schemi di azione simili a quelli di cui conosciamo il corso presente e lo sviluppo futuro senza un'osservazione dei movimenti relativi"⁶⁸.

Risulta così che noi "vediamo questi movimenti come *azioni*, che li interpretiamo in termini di intenzione, che li vediamo come movimenti di individui di un tipo al quale appartiene anche quell'individuo di cui conosciamo i movimenti presenti e futuri senza osservazione"⁶⁹.

13. *L'agire in conformità alla natura umana*

Accanto a questa indicazione, intesa a rendere intelligibile il fatto della primitività del concetto di persona e del carattere eccezionale dei *P*- predi-

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 90-91.

⁶⁶ *Ivi*, p. 91.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 91-92.

⁶⁹ *Ivi*, p. 92.

cati, ce n'è un'altra, derivante dalla constatazione che "agiamo, e agiamo l'uno sull'altro, e agiamo in conformità a una comune natura umana"⁷⁰.

L'idea di una natura umana comune o di una "mente di gruppo" esercitò un fascino particolare su alcuni pensatori, mentre ne allarmò altri, preoccupati e inorriditi dalla possibilità che la gente "possa cessare di decidere corsi individuali di azioni per sé e limitarsi invece a partecipare ad attività corporative"⁷¹.

Ora, "l'idea di un genere speciale di un mondo sociale in cui il concetto di persona individuale sia sostituito da quello di gruppo"⁷² si spiega quando si considerano i "plurali senza singolare" che si incontrano quando si tratta di azioni di gruppo, come il conquistare una posizione in guerra o il perdere una partita nel gioco. Tali falsi plurali "possono riferirsi a elementi del gruppo, a membri del gruppo, ma esclusivamente in termini che ricevono il loro senso delle parti svolte da questi elementi nell'attività corporativa"⁷³, come quando ci riferiamo al "primo violino" di un'orchestra o al "centravanti" d'una squadra di calcio. In questi casi, l'idea di persona individuale è esclusa ed il suo posto è preso dall'idea di gruppo; ma ciò è possibile solo in rari casi, mentre non si può "pensare a comunità o gruppi tali che questa parte (collettiva) della vita dei loro membri sia la parte dominante"⁷⁴. Tale pensiero, infatti, non può aversi senza escludere che i membri del gruppo abbiano ciascuno una propria coscienza. Conseguentemente, quantunque (come si è visto) non si possa sostenere l'idea di una "coscienza individuale pura" come esistenza primaria, la si deve tuttavia ammettere come "un'esistenza logicamente secondaria", rendendo possibile a ciascuno di "concepire in modo perfettamente intelligibile la propria sopravvivenza alla morte corporea"⁷⁵.

Ma evidentemente, si tratta di una mera fantasticheria, implicante due condizioni, ossia la scomparsa di ogni "percezione di un corpo connesso alla nostra esperienza nel modo in cui lo è il nostro corpo" che è la condizione in genere non rilevata e tale da rendere "poco attraente" la sopravvivenza disincarnata, onde "l'ortodosso ha saggiamente insistito sulla resurrezione del corpo"⁷⁶.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ivi*, p. 93.

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ivi*, p. 94.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, PP. 94-95.

14. *Kant anticipatore del pensiero neoanalitico*

Si è ricordata la connessione del concetto di "individuo" delineato da Strawson e quello di "coscienza pura" di Hume, Kant e Wittgenstein. In particolare, il rapporto tra la sua posizione e quella kantiana fu esaminato dal filosofo inglese nel libro *I limiti della sensibilità*⁷⁷, riconoscendo a questa, dal punto di vista analitico, il merito fondamentale di avere affermato che l'uso legittimo delle idee e dei concetti è limitato dal riferimento a circostanze empiriche⁷⁸. Strawson, inoltre, sottolineò la convergenza tra la sua posizione e quella kantiana in rapporto alla concezione dell'ordine temporale e spaziale degli stati di coscienza ed all'inclusione, in questi, di percezioni di cose indipendenti da essi⁷⁹. "Critica filosofica di altissimo livello"⁸⁰ egli giudicò, inoltre, quella rivolta da Kant all'evidenziazione delle illusioni della psicologia razionale, mentre respinse quello che, a suo parere, fu l'inganno in cui incorse il filosofo prussiano sulla base dell'analogia psico-biologica, di assimilare le strutture generali del pensiero e dell'esperienza ai caratteri costitutivi del soggetto pensante, prospettando di conseguenza una infondata descrizione della ragione in una visuale di tipo idealistico-trascendentale, che segnò una ricaduta nella vita metafisica sostanzialistica.

L'attualità di Kant, quindi, per Strawson non consiste solo nella sua convergenza con la propria posizione, ma anche e soprattutto nella concordanza con l'intera filosofia analitica più recente, orientata a riconoscere nell'ambito dell'esperienza sensibile i limiti delle possibilità del pensiero umano.

15. *Convergenze significative*

In tal modo, Strawson si connette al programma kantiano di critica della metafisica dell'assoluto, rinnovandolo alla luce dei risultati della ricerca odierna, ed entra in consonanza con le posizioni contemporanee tendenti a prospettare la metafisica in termini relativistici di determinazione di invarianze empiriche.

Fra le posizioni di questo tipo è da ricordare quella, di derivazione pragmatistica, di George Herbert Mead, che trova il principio di unificazione dell'esperienza (da Strawson individuato nella persona) nel nesso sociale universale, a cui obbedisce sia l'ordine fisico, sia quello biologico, sia quello

⁷⁷ *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London Methuen, 1966.

⁷⁸ *Ivi*, p. 16 e sg.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 69 e sg.

⁸⁰ *Ivi*, p. 162.

storico, per cui la coscienza dell'altro fonda la coscienza di sé⁸¹, e quella d'origine positivista, ma sviluppata criticamente nel senso di un empirismo storicistico, tracciata dal nostro Antonio Falchi, per il quale la "formazione naturale", di derivazione ardigoiana, si integra con la "formazione storica", secondo un nesso originario nel quale l'esperienza trova la sua unificazione⁸², così come nella concezione di Strawson ci sono predicati che, su basi diverse, sono sia auto-attribuibili sia etero-attribuibili.

Tali convergenze, alla luce del già ricordato criterio peirceano di verifica scientifica, acquistano per noi tanto maggior peso in conseguenza del loro sorprendente incontro con l'analisi dell'esperienza, di cui abbiamo per ora delineato i tratti essenziali⁸³, secondo la quale mondo oggettivo e modo soggettivo si collegano in unità mediante la correlazione fra attività e passività nella duplice forma, pratica e teoretica, dell'una e dell'altra, che ha il suo cardine, appunto, nell'unità di coscienza e corporeità.

⁸¹ Cfr. G. H. MEAD, *La filosofia del presente*, tr. di G.A. Roggerone, Napoli, Guida, 1986, p. 39 e sg. Su questo autore si rinvia a G.A. ROGGERONE, *La democrazia come metodo. Socialità e politica in G.H. Mead*, Napoli, Il tripode, 1986.

⁸² Si v. A. FALCHI, *Filosofia propedeutica*, Torino, Giappichelli, 1941, p. 69 e sg., e, sulla posizione falchiana, G.A. ROGGERONE, *L'empirismo critico di A. Falchi*, Milano, Marzorati, 1987.

⁸³ Si v. G.A. Roggerone, *La struttura dinamica dell'esperienza*, in "Idee", A. I (1986), pp. 35-60.