

PAOLO SPINICCI

**PROBLEMI DI FILOSOFIA
DELLA PERCEZIONE**



(Corso di Filosofia Teoretica I
anno accademico 2000/2001)

CUEM, Milano, giugno 2001

INDICE

INDICE	0
LEZIONE ZERO	1
LEZIONE PRIMA.....	6
LEZIONE SECONDA.....	27
LEZIONE TERZA.....	45
LEZIONE QUARTA.....	63
LEZIONE QUINTA	80
LEZIONE SESTA.....	93
LEZIONE SETTIMA.....	108
LEZIONE OTTAVA	118
LEZIONE NONA.....	136
LEZIONE DECIMA.....	158
LEZIONE UNDICESIMA.....	175
LEZIONE DODICESIMA.....	194
LEZIONE TREDICESIMA.....	210
LEZIONE QUATTORDICESIMA.....	225
LEZIONE QUINDICESIMA.....	240
LEZIONE SEDICESIMA.....	257
LEZIONE DICIASSETTESIMA.....	273
LEZIONE DICIOTTESIMA	286

LEZIONE ZERO

1. Il tema del corso di quest'anno — *Problemi di filosofia della percezione* — è, come vedete, piuttosto vago e non circoscrive se non in modo approssimativo il tema che intende affrontare. Parleremo appunto della percezione, e ci soffermeremo in modo particolare sulla natura dell'oggetto che le è proprio, immergendoci in una serie di problemi che hanno alle loro spalle una storia complessa: discuteremo gli argomenti volti a mostrare il carattere illusorio della percezione, mostreremo che cosa si intende quando si parla di rappresentazionalismo e, infine, cercheremo di chiarire che cosa siano gli oggetti della percezione in un approccio realistico fenomenologico.

Sulla natura di questi problemi avremo modo in seguito di chiarirci le idee e di cogliere quale sia il nesso che li attraversa e che li rende meno distanti gli uni dagli altri di quanto si possa pensare. E tuttavia prima di addentrarci nei temi che ci accompagneranno in questi mesi è forse opportuno porsi una domanda cui il titolo del corso sembra implicitamente negare un effettivo interesse. Questa domanda potremmo formularla così: vi sono davvero problemi *filosofici* della percezione?

Sul significato di questa domanda è necessario soffermarsi un poco. Che una teoria della percezione si imbatta in molti problemi complessi è un fatto indiscutibile ed è altrettanto certo che le risposte che oggi sappiamo dare per far luce sulla natura dei processi percettivi non sono tutte pienamente soddisfacenti e alcune verranno in seguito corrette o senz'altro rifiutate. Problemi dunque vi sono, — ma sono problemi filosofici?

Su questo si deve essere chiari: la percezione non è un oggetto che appartenga alla riflessione filosofica e proporre una teoria filosofica dei processi che determinano la percezione del colore, dei suoni o dello spazio sarebbe, credo, altrettanto insensato quanto scrivere un trattato filosofico sull'assimilazione degli zuccheri. E ciò è quanto dire che la percezione appartiene di diritto al terreno della ricerca scientifica: i problemi di una teoria della percezione sono dunque problemi di natura psicologica, fisiologica, chimica e fisica.

Ma se le cose stanno così, che senso ha parlare di *problemi filosofici* della percezione? E se una teoria filosofica della percezione non c'è perché parlare in generale di una *filosofia* della percezione? Si tratta di domande legittime, cui vorrei cercare di rispondere innanzitutto richiamando un passo delle *Ricerche filosofiche* che ha per oggetto la percezione visiva. Qui Wittgenstein osserva che ciò che gli interessa non è la natura dei *processi* percettivi, ma è il *concetto di visione* e il *posto* che esso occupa nel contesto degli altri concetti d'esperienza. Che cosa ciò significhi è presto detto: tra le parole del nostro linguaggio vi sono verbi come vedere, udire, sentire, osservare, ascoltare, avvertire, e questi — così come altri termini di natura percettiva — hanno un loro impiego ben definito nel linguaggio: li usiamo in circostanze che possiamo descrivere, in contesti che possono assumere una valenza paradigmatica e che proprio per questo possono permetterci di scorgere la regola d'uso che è loro propria e che li differenzia gli uni dagli altri. Non tutto ciò che si sente lo si ascolta e non tutto ciò che si vede lo si può toccare con la punta delle dita, anche se vi sono casi in cui è possibile ascoltare ciò che si sente e vedere ciò che si tocca. E ancora: il *la* che ora risuona nell'aria stringe con il flauto da cui proviene la stessa relazione che lega lo stridere del treno alle ruote pesanti che mordono il ferro delle rotaie? I nostri problemi sono questi, e sono filosofici perché concernono la dimensione dell'analisi concettuale: ciò che ci interessa sono i concetti della percezione ed il posto che occupano nel vocabolario della nostra esperienza.

Da questa prospettiva generale di fatto non ci allontaneremo, e tuttavia la nettezza con cui Wittgenstein circoscrive quello che, a suo avviso, è il terreno di una filosofia della percezione non deve farci troppo presto distogliere lo sguardo dall'intreccio dei problemi che ci si pongono non appena cerchiamo di chiarire meglio come e dove debba essere tracciato il discrimine che separa la percezione come processo reale di cui fisica, fisiologia e psicologia debbono rendere conto dalla percezione come concetto che occupa un posto nel dizionario della nostra esperienza.

È anche per cercare di tracciare in modo più persuasivo questa distinzione che il corso prenderà l'avvio dalla discussione di un classi-

co della riflessione filosofica che si muove in una prospettiva interamente diversa da quella che abbiamo appena indicato — cominceremo infatti a ragionare sui nostri problemi leggendo il *Saggio sull'intelletto umano* (1690) di John Locke. Ora, di questo lungo e complesso libro non leggeremo che poche pagine, e tuttavia è importante fin da principio indicare in che modo ci avvicineremo a questo e ai pochi altri testi che discuteremo insieme nelle lezioni del corso. Una prima osservazione è relativamente ovvia: questo non è un corso di storia della filosofia, e questo significa che possiamo risparmiarci almeno in parte la fatica di contestualizzare le pagine di Locke all'interno della filosofia del suo tempo e che non ci soffermeremo più di tanto a rendere conto del dibattito filosofico che pure è chiaramente implicato dalla lettura di quel testo. Un libro si può leggere anche così: facendo attenzione solo, o almeno prevalentemente, a ciò che dice e al modo in cui lo dice — agli argomenti che danno una dimensione filosofica ed uno spessore teorico alle decisioni che vengono di volta in volta prese. Theodor Lipps scriveva nella sua *Estetica* che le opere d'arte è come se fossero cadute dal cielo, ed io vi invito a fare qualcosa di simile con un testo filosofico: per noi tutti il *Saggio* deve essere *anche* un libro caduto dal cielo e precipitato nell'aula 510 il 15 febbraio del 2001.

Certo, noi tutti sappiamo che *Saggio sull'intelletto umano* è stato pubblicato molti anni fa — nel 1690, per essere precisi — e non è possibile leggere queste pagine senza avvertire di pagina in pagina la distanza che ci separa da quel tempo lontano. Questa distanza la si avverte in molti modi: la si legge nello stile espositivo, nei riferimenti agli autori e ai dibattiti vivi nell'ultimo scorcio del XVII secolo, ma la si avverte e, soprattutto, la si *misura* quando ci si stupisce del fatto che Locke non dica ciò che ci aspetteremmo dicesse o che lo dica seguendo un sentiero di cui non conoscevamo l'accesso o confidando in argomenti che traggono la loro plausibilità da un insieme di certezze che non sappiamo più condividere. Ma ciò è quanto dire che vi è un senso in cui la distanza storica di un testo non si coglie quando si sa pronunciare il nome del suo autore accanto a quello dei suoi contemporanei, ma si manifesta quando lo prendiamo sul *serio* e cerchiamo di ripensare i suoi problemi come

se fossero *nostri*.

Di qui il modo in cui ci accosteremo alle pagine del secondo volume del *Saggio sull'intelletto umano*: leggeremo queste pagine così ragionate e belle assumendoci innanzitutto il compito di coglierne i problemi per ripensarli dall'interno, seguendo non la loro forma espositiva, ma quello che mi sembra essere il filo obiettivo dei ragionamenti che Locke ci propone. Ora, che questo non sia sufficiente per comprendere un libro importante come il *Saggio* è un fatto di cui dobbiamo essere consapevoli: molte (e forse troppe) cose mancano in ciò che dirò su questi primi nove capitoli del secondo volume del *Saggio*, ed è un fatto che molte cose possono dirsi soltanto se ci si dispone nella prospettiva dello storico delle idee e del pensiero. Si può forse dire di più: si può sostenere che cercare di ripensare da capo ciò che Locke dice senza dar troppo peso al contesto o alle molte pieghe in cui il suo argomentare si arricchisce e sviluppava, vuol dire necessariamente fermarsi ad un livello elementare di analisi, e se qualcuno avanzasse proprio questa obiezione ai nostri discorsi io non saprei davvero che cosa rispondere e non avrei nulla da ridire se non questo — che le cose elementari vanno tuttavia fatte, e per prime.

2. Due parole debbono essere spese infine sulla forme delle considerazioni che seguono. Si tratta di una dispensa universitaria che raccoglie la traccia delle lezioni proposte nel corso di filosofia teorica che ho tenuto nell'anno accademico 2000/2001. Non si tratta, dunque, di un libro e questo è vero sia per la forma esteriore in cui il testo è raccolto — un insieme di lezioni scandite nella loro ampiezza da esigenze di natura didattica — sia per il loro carattere mosso e, in più punti, tutt'altro che definitivo.

Di qui anche la scelta di lasciare interamente da parte il rimando alla bibliografia secondaria e alla discussione delle diverse ipotesi interpretative. Aprire anche questo fronte avrebbe reso davvero troppo faticoso un corso che è, e vuole restare soltanto un tentativo di avviare una discussione filosofica sui problemi che si legano alla filosofia della percezione.

LEZIONE PRIMA

Il *Saggio sull'intelletto umano* è un libro che è stato scritto da più di tre secoli — i quattro volumi di cui consta vengono pubblicati nel 1690 — e tuttavia, come abbiamo osservato nella precedente lezione, vorremmo egualmente cercare di trarre dalle sue pagine qualcosa che ci aiuti a comprendere meglio che cosa sia la percezione. In modo particolare, dalle pagine di Locke vorremmo trarre uno stimolo per riflettere su alcuni problemi che sorgono quando il fenomenologo si confronta con il fatto che la percezione è *anche* una *relazione reale* che lega gli organismi viventi al mondo esterno, — a quell'insieme di cose che sono diverse da come ci appaiono nelle nostre percezioni, anche se ne sono la causa.

Su questo Locke è chiaro. Noi uomini percepiamo così perché siamo *fatti* così e ciò che vediamo dipende dal modo in cui i nostri organi di senso e il nostro cervello reagiscono alla determinatezza fisica e chimica degli stimoli. Così, se questo mondo ci appare nel gioco mutevole e vario dei colori che si dispiegano alla vista, ciò accade perché la nostra retina è sensibile alla luce e sa discriminare alcune delle sue lunghezze d'onda — quelle site tra 400 e 700 nanometri (un nanometro è pari a un milionesimo di metro). Di questo nostro privilegio — che tra i mammiferi dividiamo solo con i primati ma che ci accomuna ad animali assai meno nobili come gli insetti o i pesci — è forse lecito rallegrarsi, anche se non possiamo per questo dimenticare che della smisurata quantità di informazione che la luce veicola solo una piccola parte supera la barriera dei nostri occhi: tutto il resto cade semplicemente al di là di ciò che possiamo avvertire. E ciò è quanto dire che il modo in cui il mondo sensibilmente ci appare è del tutto contingente: lo spettacolo avrebbe potuto essere diverso, anche se non possiamo davvero immaginare come avrebbe potuto essere. Vi è dunque *un* senso in cui è davvero legittimo sostenere che il mondo che i sensi ci dischiudono è soltanto *nostro* e che quello che ci sembra essere il teatro delle nostre vicende è quindi lo spazio entro cui si costituisce ogni nostro avere a che fare

con il mondo non è che l'*eco* della relazione reale che la totalità delle cose stringe con una sua parte: l'organismo umano.

Si tratta appunto di un fatto indiscutibile, e tuttavia non è facile dire quale sia la posizione che di fronte a questo fatto si deve assumere e quali le conseguenze filosofiche che è lecito trarne. Non vi è dubbio, infatti, che se ci poniamo in una prospettiva di stampo naturalistico la percezione deve apparirci proprio così — come un *evento* di natura causale che ha origine in un processo di natura fisica e fisiologica e che termina in un fatto mentale.

E tuttavia riconosce la natura causale dell'evento percettivo non significa ancora aver deciso qualcosa sul senso che attribuiamo alla nostra esperienza quando osserviamo non il processo da cui dipende il suo esserci, ma il modo in cui si presenta il suo *contenuto*. L'esperienza non è solo un evento, ma ha anche una sua dimensione fenomenologica che è accessibile *prima* di quanto non lo sia una considerazione puramente obiettiva del nesso percettivo: prima ancora di essere effetti sulla cui causa ci si possa interrogare, le nostre percezioni sono manifestazioni fenomeniche immediate. Ma ciò è quanto dire che è in linea di principio possibile sostenere che le percezioni sono *immediatamente* accessibili solo nella loro dimensione *contenutistica* e soggettiva e non nel loro porsi come eventi obiettivi che accadono in un mondo la cui conoscenza poggia evidentemente sui contenuti della nostra esperienza. Di qui sembra derivare una conclusione che può apparirci plausibile: se si vuole parlare della percezione come di un evento causale attribuendo a queste considerazioni qualcosa di più che il valore di una ragionevole ipotesi sembra necessario riconoscere una qualche priorità alla dimensione fenomenologica, per vedere poi se, muovendo da questo terreno, non sia possibile trovare le ragioni che giustifichino una simile interpretazione dei fenomeni percettivi.

Locke di fatto ragiona proprio così, e nel secondo volume del *Saggio* getta le basi di una concezione *causalistica* della percezione che, tuttavia, *non intende disporsi sul terreno delle scienze naturali*, poiché ritiene necessario prendere le mosse da un'indagine descrittiva, — da quel metodo «storico e piano» che è caratteristico del *Saggio*.

Questa scelta teorica si annuncia fin nella premessa del *Saggio*, che ci invita a legare la forma del trattato alla finzione discorsiva di un dialogo tra amici: incerti su molti temi, Locke i suoi compagni avrebbero infine riconosciuto la necessità di un'indagine sulle forme e sui limiti della conoscenza, e quest'indagine ci viene presentata pagina dopo pagine in una forma letteraria che vuole essere coerente con questa finzione e che per questo adegua il suo stile al tono sommesso e pacato di chi immagina di parlare ad una cerchia ristretta di persone scelte ed amiche.

Ma sarebbe riduttivo cogliere in questa finzione soltanto lo sfondo immaginativo di uno stile filosofico che rifugge da forme linguistiche artefatte e che ci invita a pensare alla ricerca della verità come ad una prassi che si gioca in una comunità che, essendo animata da una passione che supera l'egoismo dei punti di vista, può proprio per questo reggersi soltanto sul legame di un'amicizia intessuta dei valori dell'intelletto. In quella finzione letteraria vi è altro: nel suo porre l'origine del *Saggio* nel chiuso di una stanza, Locke ci invita a considerare l'indagine filosofica come un'attività che non ha bisogno di indagini empiriche e sperimentali e che non rimanda ad altro che all'analisi e alla descrizione attenta di ciò che comunque ci è dato — la nostra esperienza. La filosofia del *Saggio* non è una filosofia da salotto, ma è pur sempre filosofia *in* un salotto, e non ha davvero bisogno di altro se non di ciò che ci è immediatamente accessibile: la ricca varietà delle idee che ci sono date e che possiamo comunque descrivere.

Ne segue che anche per Locke, la riflessione filosofica sulla natura della percezione deve innanzitutto muovere da una prospettiva *descrittiva* e deve prefiggersi il compito della chiarificazione concettuale: ne segue che *se della percezione si deve discorrere come di una relazione causale* ciò non accade in un contesto di natura fisica o fisiologica, ma *a partire da considerazioni che vorrebbero di fatto muoversi sul terreno della descrizione di ciò che è propriamente dato alla coscienza*. Per dirla in breve: se la percezione viene intesa come un evento che si spiega disponendolo sullo sfondo della relazione reale tra le cose e la dimensione sensibile della corporeità questo non accade per motivazioni che appartengono al terreno della fi-

sica e della fisiologia, ma per un insieme di ragioni cui sembra possibile accedere senza abbandonare il piano dell'analisi della nostra esperienza percettiva.

Di quest'orientamento complessivo le prime battute del secondo libro del *Saggio* ci offrono un'illustrazione esemplare, poiché il dato primo su cui ci invitano a riflettere non è la posizione del corpo nel contesto del mondo e quindi delle relazioni causali che lo determinano, ma è il fatto innegabile della nostra *consapevolezza*. Noi siamo di fatto consapevoli di ciò che esperiamo o, come potremmo altrimenti esprimerci, *abbiamo molteplici esperienze* che ci sono immediatamente date e che costituiscono il punto di partenza per ogni ulteriore considerazione. Così la prima questione su cui Locke ci invita a riflettere è il fatto che siamo consapevoli delle nostre esperienze o, come nel *Saggio* solitamente ci si esprime, che abbiamo *idee* — questi oggetti filosofici, sulla cui natura dobbiamo venire in chiaro. Locke ritiene che si possa farlo così:

Idea is the object of thinking. Every man being conscious to himself that he thinks; and that which his mind is applied about whilst thinking being the ideas that are there, it is past doubt that men have in their minds several ideas,— such as are those expressed by the words whiteness, hardness, sweetness, thinking, motion, man, elephant, army, drunkenness, and others (*Essay*, II, i, 1).

Quello che ci viene qui proposto è davvero un curioso intreccio di tesi che vanno dipanate.

Vi è innanzitutto una sorta di *definizione*: Locke ci invita a chiamare *idea* ciò che è oggetto della nostra mente, e questa proposta che fa da titolo al primo paragrafo del secondo libro del *Saggio* viene di fatto illustrata osservando che vi sono molte cose di cui siamo consapevoli e che possiamo chiamare *idee* ciò di cui abbiamo coscienza quando per esempio comprendiamo il significato dei nomi del nostro linguaggio. Di qui lo strano elenco («whiteness, hardness, sweetness, thinking, motion, man, elephant, army, drunkenness, and others») che Locke ci propone e che ha evidentemente il compito di mostrare che cosa siano le idee invitandoci a riflettere su esempi che alludono a oggetti molto diversi gli uni dagli altri.

Non si tratta di una mossa casuale e nemmeno particolarmente

nuova: di fatto Locke ci invita a comprendere che cosa siano le idee chiedendoci di riflettere sul *significato* delle parole, e nel proporci questo cammino sembra volersi richiamare all'articolazione classica delle *Logiche* di un tempo e così — dato che nel quarto libro del *Saggio* si parla del *giudizio* e nel terzo della *forma linguistica* — nel secondo si dovrà necessariamente discorrere di *ciò su cui il giudizio verte* — sul *significato dei nomi*. Di fatto, le idee ci sono presentate proprio così: le idee sono il significato di *nomi* come bianco, movimento, uomo, elefante, e così via. Parlare della nostra esperienza vorrà dire allora rivolgere lo sguardo alle idee e cogliere in esse, qualunque sia la loro natura, il significato dei termini che il giudizio connette in unità proposizionali. Giudicare del resto significa proprio questo, per Locke: *connettere nome a nome nell'unità di una proposizione* che potrà dirsi vera se gli oggetti che ciascun nome significa sono tra loro connessi proprio come lo sono i nomi nell'unità proposizionale («if it so unites or separates them as in reality things are, it is right judgment» (*ivi*, IV, xiv, 3).

Di qui la prima ragione che Locke ci offre per aderire alla sua proposta teorica: dire che le idee sono oggetti significa in primo luogo osservare che le idee ci riconducono non a contenuti che ci siano dati in una forma logica qualsiasi, ma a *contenuti nominali* o *nominalizzati dell'esperienza*. Se le idee sono un modo per porgerci un determinato contenuto, allora è fin da principio opportuno osservare che la forma logica di questo porre è la stessa forma che è propria dei nomi. In altri termini: dire che le idee sono *oggetti* significa anche sostenere che la forma di rappresentazione che è propria delle idee è la forma nominale — quella *forma che pone l'oggetto in quanto oggetto*.

Questa prima constatazione generalissima non è tuttavia sufficiente per comprendere davvero perché si possa parlare delle idee come oggetti dell'intelletto. Ma se dagli esempi e dalla loro piega linguistica torniamo al nesso tra idee e consapevolezza su cui Locke ci invita a riflettere è possibile indirizzarsi verso una *seconda*, importante tesi. Nella proposizione che abbiamo dianzi citato si legge che vi sono idee nella mente e questa tesi viene affermata al di là di ogni ragionevole dubbio fondandosi su due differenti constatazioni:

da un lato Locke ci invita a constatare che siamo *consapevoli di pensare* (questo termine preso nella sua accezione più vaga e più ampia) mentre dall'altro rammenta che il *pensiero deve necessariamente esercitarsi su qualcosa*, per proporci poi di chiamare questo qualcosa idee. In questo concatenarsi implicito di ragionamenti vi è un presupposto che dobbiamo mettere in luce perché ci permette di addentrarci ulteriormente nel problema che ci sta a cuore: Locke ritiene che sia lecito chiamare idea *solo ciò di cui siamo direttamente consapevoli*. Potremmo forse esprimerci così: Locke ci propone di chiamare idee solo ciò su cui il pensiero si esercita e ci invita insieme a legare in un unico nodo la consapevolezza, il percepire (il pensare) e l'avere idee (*ivi*, II, i, 9). Comprendere che cosa siano le idee significa allora necessariamente coglierle come correlato di un atto percettivo, di un pensiero di cui siamo consapevoli.

Di qui naturalmente si può muovere per comprendere che cosa ancora Locke voglia dire quando osserva che le idee sono *oggetti del nostro intendimento* — una tesi questa che può sembrarci così condivisibile da non meritare tutto il rumore che stiamo facendo intorno ad essa. E tuttavia, e nelle pagine dei filosofi questo capita più di quanto non si creda, le decisioni più importanti sembrano mosse scontate: decidiamo di chiamare idee ciò di cui abbiamo esperienza, e poi diciamo che le idee sono l'oggetto del nostro consapevole intendimento — che cosa potrebbe esserci di più ovvio? Ma la semplicità è talvolta soltanto apparente, e in questo caso la difficoltà si annida proprio nella parola «oggetto» che può significare almeno due cose diverse: si può parlare inaffi di oggetto, in una prima accezione del termine, per indicare qualcosa *in quanto è il correlato di una relazione conoscitiva*, ma si può anche parlarne, in una seconda accezione del termine, per intendere ciò che *di fatto* esperiamo.

Si tratta di una differenza sottile, ma non per questo meno avvertibile, e nella vita quotidiana tracciamo mille volte simili distinzioni. Così, se dico che mio fratello ha due figli dico qualcosa di una persona indicandola attraverso una relazione particolare che tuttavia non è affatto chiamata esplicitamente in causa dal senso di ciò che affermo: potrei non essere nato e quella persona che oggi è mio fratello potrebbe egualmente avere due figli. Ma se, indicandoli, dico

di quei due bambini che sono miei nipoti le cose cambiano, perché in questo caso il fatto che mio fratello sia mio fratello non è un fatto accidentale ma è la ragione che mi autorizza a parlare di quei bambini *come* dei miei nipoti. Di qui la necessità di comprendere in che senso le idee siano oggetti del nostro intelletto, — se siano cioè le cose *in quanto* le esperiamo o le cose che di fatto esperiamo.

Ora, se ci poniamo nella prospettiva di Locke non vi dubbio che le idee siano oggetti nella prima ma non nella seconda (e più propria) accezione del termine. Di un oggetto nella seconda accezione del termine è sensato dire che c'è anche se non lo vediamo, e fa parte della grammatica dei nostri giochi linguistici più elementari la certezza che le molte cose che sfuggono ora al nostro sguardo esistano egualmente e siano del tutto indipendenti dal fatto che qualcuno ne abbia o meno coscienza. Questa naturalmente non è una tesi filosofica di stampo realistico: non sto in altri termini affermando che le cose del mondo ci sono e che non si curano delle nostre attenzioni. Sto semplicemente invitandovi ad osservare che il nostro concetto di cosa — di oggetto in seconda accezione — è fatto in questo modo e che è così che lo usiamo nel nostro intricato intreccio di giochi linguistici.

Ma che dire se invece degli oggetti parliamo delle idee? Per Locke non vi sono dubbi: le idee sono necessariamente il correlato di un atto soggettivo e non è pensabile che si possa disgiungerle dalla coscienza attuale che ne abbiamo. Dire che le idee sono oggetto della mente significa allora sostenere almeno questo: che è lecito parlare di idee solo per intendere oggetti soltanto in quanto sono oggetti per noi. Nel *Saggio* questa tesi è pronunciata in una forma ancor più impegnativa di quello che vorremmo sin qui asserire, perché Locke dice a chiare lettere che le idee «non sono null'altro che percezioni attuali nella mente e che cessano di essere alcunché non appena non abbiamo più percezione di esse» (*ivi*, II, x, 2).

Si tratta di un'affermazione più forte di quello che abbiamo detto sin qui: nel passo che abbiamo citato è racchiusa infatti una tesi di natura ontologica sulle idee, poiché di esse ci si dice che sono oggetti *nella* mente e che esistono solo nel loro essere percepiti. Ma anche nella sua forma più debole — anche se ci limitiamo a sostene-

re che sia opportuno contraddistinguere con il termine «idea» solo gli oggetti in quanto sono ora conosciuti e percepiti da noi — questa tesi potrebbe suscitare qualche perplessità: potremmo infatti dubitare che sia lecito parlare di idee solo per indicare qualcosa in quanto è un oggetto attualmente dato al nostro pensiero.

All'origine di queste perplessità vi sono innanzitutto alcune considerazioni che si legano alla natura del ricordo. Vado a trovare un amico e quando entro in casa sua vedo come tutto nella sua stanza è cambiato e mi rammento di come erano un tempo disposti i mobili; alla scena presente si affianca *la* scena passata che *riemerge* dalle profondità della memoria. Certo, possiamo esprimerci così, ma forse non saremmo disposti a prendere alla lettera quest'immagine, che pure ha tante ragioni dalla sua parte, quasi che si possa davvero pensare alla memoria come ad un vecchio armadio in cui, stipati in qualche modo, i ricordi aspettino pazientemente di farsi nuovamente strada verso la coscienza. Per Locke quest'immagine è falsa e questo perché ricordare non significa affatto ritrovare un'idea che si era persa, ma costruirne una nuova:

And in this sense it is that our ideas are said to be in our memories, when indeed they are actually nowhere;— but only there is an ability in the mind when it will to revive them again, and as it were paint them anew on itself, though some with more, some with less difficulty; some more lively, and others more obscurely. And thus it is, by the assistance of this faculty, that we are said to have all those ideas in our understandings which, though we do not actually contemplate, yet we can bring in sight, and make appear again, and be the objects of our thoughts, without the help of those sensible qualities which first imprinted them there (*ivi*, II, x, 2).

Ora, sostenere nel caso del ricordo che le nostre idee «non sono null'altro se non percezioni attuali nella mente di chi le vive» è una tesi abbastanza persuasiva. Non vi è dubbio tuttavia che la tesi dell'attualità possa talvolta diventare difficilmente sostenibile. Certo, vi sono casi in cui, quando chiamiamo in causa la soggettività, ci avvaliamo di espressioni che assumono un senso solo se le interpretiamo come affermazioni che dicono qualcosa di un determinato stato di coscienza: così chi dice di aver mal di denti intende dire che prova ora un dolore particolare in un luogo ben determinato del suo corpo. E a chi ci comunica questo suo stato ha certo senso domanda-

re da *quando* avverte quel dolore e se si tratta di un male che non dà tregua o di un fastidio che va e viene. Ma le cose non stanno sempre così: chi afferma di avere letto venerdì sera l'*Apologia* e di sapere da allora che Socrate era un cittadino ateniese non intende per questo affermare di essere stato sempre animato da questa profonda verità, e non avrebbe certo senso domandargli se è riuscito egualmente a dormire o a distrarsi almeno per un attimo. Queste domande sono evidentemente fuori luogo, poiché chi afferma di sapere chi era Socrate non ci dice nulla sui suoi vissuti, ma ci informa su una sua capacità: ci dice che, se ora glielo chiedessimo, saprebbe raccontarci varie cose su quel famoso filosofo.

Non vi è dubbio che il linguaggio della riflessione lockeana tenda a cancellare questa distinzione: nella prospettiva del *Saggio* dire che qualcuno sa qualcosa significa sempre asserire che è animato da un determinato vissuto, da un'idea — e le idee «non sono null'altro se non percezioni attuali nella mente di chi le vive». Ora, puntare l'indice su questa difficoltà (che in una prospettiva diversa doveva colpire la mente acuta di Leibniz) non è forse particolarmente opportuno, poiché è un fatto che l'attenzione alla dimensione disposizionale del linguaggio della soggettività è una delle caratteristiche della riflessione teorica del XX secolo: se il problema fosse soltanto l'assenza in Locke della consapevolezza di una distinzione che sarebbe stata tracciata solo nella seconda metà del Novecento, allora sarebbe opportuno dimenticarsi di queste considerazioni.

Ma il punto è un altro. Se richiamiamo l'attenzione sul privilegio accordato all'attualità delle idee è perché a partire di qui si può scorgere un tratto che caratterizza la concezione lockeana della mente e che si riverbera sulla sua teoria della percezione. Il lettore del *Saggio* non può infatti non scorgere come l'accentuazione della tematica dell'attualità si leghi ad una concezione della mente che si disegna in opposizione alla concezione cartesiana della *res cogitans*, — di una sostanza che ha nel pensiero il suo tratto essenziale, proprio come la *res extensa* ha nel suo occupare spazio la sua proprietà inalienabile. Ora, che la mente percepisca e abbia una vita cosciente è un fatto indubitabile, almeno per Locke; ciò tuttavia non significa che sia davvero sostenibile che l'anima pensi sempre:

I know it is an opinion, that the soul always thinks, and that it has the actual perception of ideas in itself constantly, as long as it exists; and that actual thinking is as inseparable from the soul as actual extension is from the body [...]. For, by this account, soul and its ideas, as body and its extension, will begin to exist both at the same time. The soul thinks not always; for this wants proofs. But whether the soul be supposed to exist antecedent to, or coeval with, or some time after the first rudiments of organization, or the beginnings of life in the body, I leave to be disputed by those who have better thought of that matter. I confess myself to have one of those dull souls, that doth not perceive itself always to contemplate ideas; nor can conceive it any more necessary for the soul always to think, than for the body always to move: the perception of ideas being (as I conceive) to the soul, what motion is to the body; not its essence, but one of its operations (*ivi*, II, *i*, 10—11).

Ora, le ragioni di questa presa di posizione ci sono già note: se il percepire fa tutt'uno con il suo essere consapevole è necessario sostenere che l'anima pensa e percepisce solo quando è consapevole di farlo — una percezione inconsapevole sarebbe infatti una vera e propria *contradictio in adjecto*. Di qui la conclusione che Locke ci invita a trarre: vi è in ciascuno di noi qualcosa — l'anima o la mente — che ha la facoltà di percepire, ma sarebbe un errore immaginare che il percepire in atto sia essenziale alla coscienza stessa. Il percepire deve apparirci allora non come una proprietà inalienabile dell'io, ma come una sua possibile *operazione*.

Talvolta, e forse anche molto spesso, la mente percepisce e pensa. Ma il pensiero e la percezione non sono una proprietà della mente. Il pensiero non sta all'anima come il colore sta alla superficie cui aderisce; l'immagine da cui occorre lasciarsi guidare è un'altra, almeno per Locke: dobbiamo pensare al rapporto tra la mente e le sue percezioni richiamandoci piuttosto alla relazione che lega il corpo al suo movimento. Un corpo ora si muove ed ora è fermo, ed è per questo che non diremmo che il movimento è una proprietà di quel corpo, ma solo un suo possibile *stato* che proprio per la sua occasionalità ci spinge a cercarne le ragioni. Così stanno le cose anche per il nostro esperire, e ciò è quanto dire che la percezione non è una proprietà sostanziale e come tale indisgiungibile dall'io ma un evento che accompagna la vita della soggettività.

Per dimostrare che le cose stanno così Locke si spinge un passo

più avanti, anticipando un tema su cui dovrà in seguito ritornare — il tema dell'*identità personale*. Se ci interroghiamo sulle condizioni di identità di un *uomo* dovremo probabilmente sostenere che la sua identità è vincolata alla continuità nel tempo del suo corpo vivo. Non si tratta di un'affermazione banale, perché Locke è ben consapevole che questa cosa che ci accompagna da sempre muta nel tempo e che forse di quel mucchietto di materia che eravamo tanti anni non è rimasto proprio più nulla. Il corpo nel tempo cresce, le sue parti si alterano e la sostanza che le compone viene sostituita da nuove molecole. Il nostro corpo è come la nave di Teseo: tratto a riva come ricordo di un gesto memorabile, quel vecchio legno attraversa gli anni, grazie alle cure degli ateniesi che ora sostituiscono un'asse di legno marcita, ora ricuciono le vele, ora cambiano l'albero maestro inguaribilmente parlato. Così di quella nave, nel tempo, non resta nemmeno una piccola parte, ma noi ci ostiniamo a chiamarla sempre con il suo nome perché non è mai venuta meno quella disposizione ordinata di parti e quell'unità peculiare che vale per noi come fondamento della sua identità. Anche per il nostro corpo le cose stanno così: nulla resta di ciò che un tempo costituiva il suo essere, e tuttavia questo è ancora il nostro corpo poiché lo attraversa da sempre un'identica organizzazione vitale.

Ora, queste considerazioni sono interessanti perché ci mostrano come l'identità sia, per Locke, una categoria che si applica non alle cose in se stesse, ma alle cose così come sono intese da noi. Il nostro corpo è fatto di molecole sempre differenti, ma *in quanto* corpo è lo stesso corpo: identità e differenza si scambiano il posto a seconda del modo in cui l'oggetto è oggetto per noi. Richiamare l'attenzione su questo punto è importante perché ci invita a riflettere sul fatto che ciò che diciamo essere un identico uomo potrebbe non essere più un'identica persona, poiché in questo caso ciò che determina le condizioni di identità non è più la continuità nel tempo e nello spazio di una stessa vita animale, ma è l'*unità* della *trama di un racconto* — il racconto della coscienza che rammenta ciò che è stato e che crea così in seno all'individualità del corpo l'unità e la singolarità di una persona, di quest'entità narrativa che di fatto abbraccia — per Locke — solo ciò di cui ha memoria ed è consapevole. Così, supponiamo

che vi siano

two distinct incommunicable consciousnesses acting the same body, the one constantly by day, the other by night; and, on the other side, the same consciousness, acting by intervals, two distinct bodies: I ask, in the first case, whether the day and the night— man would not be two as distinct persons as Socrates and Plato? And whether, in the second case, there would not be one person in two distinct bodies, as much as one man is the same in two distinct clothings? (*ivi*, II, xxvii, 25).

Ora, sull'effettiva percorribilità di una simile tesi vi sarebbero certo molte cose da dire e forse non saremmo così disposti a ritenere che della nostra persona non facciano parte anche le cose che abbiamo dimenticato e quindi anche ciò che della nostra infanzia ci raccontano i genitori o gli amici. In altri termini: non siamo forse disposti a ritenere che nella grammatica del concetto di persona non sia in qualche modo racchiusa la possibilità di *apprendere* qualcosa dagli altri. Sulla persona che sono, sulla storia che mi appartiene, gli altri hanno anche *per me* una voce in capitolo, e non è affatto detto che io *non possa* imparare molte cose su di me parlando con gli altri. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti e riconoscere che proprio là dove la riflessione su ciò che noi siamo diviene importante — nelle pagine di un'autobiografia o di un diario — l'esigenza stessa di scrivere nasce dalla convinzione che la mobilità del ricordo di ciò che sono debba confrontarsi con i molti volti della mia persona che il tempo allinea l'uno dopo l'altro.

Su questo tema si potrebbe discutere a lungo, ma ciò che ora ci interessa è osservare che a partire di qui non è difficile comprendere il senso della breve digressione cui Locke ci invita, anticipando un tema che gli sta molto a cuore. Il motivo è chiaro: Locke vuole costringerci a vedere l'insensatezza di una concezione che, per rendere percorribile la tesi metafisica dell'inseparabilità della *res cogitans* dal suo effettivo pensare, ci invita a chiudere gli occhi sui problemi che reca con sé l'ipotesi di una percezione inconsapevole o di una vita di esperienza che possa interamente dissolversi senza lasciare tracce nella memoria. Una simile ipotesi scardina il nesso tra soggettività ed identità personale e deve essere come tale abbandonata. Una percezione inconscia, una percezione che non lasciasse traccia

nella coscienza è una percezione che alla lettera non appartiene alla mia vita di coscienza e che non ha un posto nella mia vita d'esperienza — poiché il soggetto dell'esperire non è l'uomo inteso come corporeità, ma la persona intesa appunto come trama unitaria e ripetibile nel ricordo di ciò che è consapevolmente vissuto.

Ma ciò significa insieme riconoscere che il percepire non è per la soggettività uno stato che faccia tutt'uno con la sua natura, ma è un *fare* e un *reagire* cui l'io è spesso *chiamato*. Su questo punto è necessario soffermarsi. Come abbiamo dianzi osservato, per Locke la percezione di idee si rapporta alla mente come il movimento si rapporta ai corpi: non ha a che fare con la sua essenza, ma è una delle sue operazioni (*ivi*, II, *i*, 10—11).

Ora, nel caso del movimento i corpi ricevono da altro la spinta che li costringe a muoversi, e qualcosa di simile sembra essere vero anche per la soggettività che nel percepire è eminentemente passiva:

In the reception of simple ideas, the understanding is for the most part passive. In this part the understanding is merely passive; and whether or no it will have these beginnings, and as it were materials of knowledge, is not in its own power. For the objects of our senses do, many of them, obtrude their particular ideas upon our minds whether we will or not; and the operations of our minds will not let us be without, at least, some obscure notions of them. No man can be wholly ignorant of what he does when he thinks. These simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have, nor alter when they are imprinted, nor blot them out and make new ones itself, than a mirror can refuse, alter, or obliterate the images or ideas which the objects set before it do therein produce. As the bodies that surround us do diversely affect our organs, the mind is forced to receive the impressions; and cannot avoid the perception of those ideas that are annexed to them (*ivi*, II, *i*, 25).

Riconoscere che nel percepire la soggettività è passiva e che le idee si impongono alla coscienza che lungi dall'essere sempre percipiente è costretta a ricevere ciò che le si dà proprio come uno specchio non può fare a meno di riflettere i raggi di luce che lo colpiscono, significa porsi nella prospettiva migliore per chiedersi che cosa determini nell'io una risposta percettiva.

Nel riconoscimento della natura essenzialmente cosciente della percezione e nel suo carattere di passività Locke sembra dunque scorgere il fondamento teorico cui ricondurre una domanda che è in

realtà già carica di presupposti — la domanda concernente la *causa* delle nostre percezioni. La classificazione della nostra vita di ω -scienza nelle sue diverse forme diviene così fin da principio in Locke una domanda sulle fonte da cui derivano le nostre idee.

2. Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci spingono a guardare con uno sguardo mutato un'osservazione su cui ci eravamo brevemente soffermati e che concerneva il senso che si deve attribuire alla tesi secondo la quale le idee sono *oggetti dell'intelletto*. Su questo tema centrale eravamo giunti ad una prima delimitazione di campo: avevamo osservato come, in Locke, le idee fossero necessariamente poste come oggetti di un atto della coscienza e concernessero quindi una nozione di oggettività in cui l'essere oggetti per un soggetto non è un predicato accidentale, ma una proprietà essenziale. E tuttavia, per comprovare questa tesi avevamo citato un passo del *Saggio* che autorizzava una lettura più impegnativa: in quelle poche righe Locke non ci invitava soltanto a considerare le idee *come correlati della soggettività*, ma ci chiedeva di pensarle come entità *mentali*, il cui *esse* si riduce al *percipi*. Anche qui ci imbattiamo in una differenza sottile che deve essere colta: non è infatti la stessa cosa sostenere che le idee sono entità mentali o credere invece che con il termine «idea» si alluda agli oggetti in quanto sono colti dalla soggettività. Per dirla con un esempio: un conto è interessarsi di un paesaggio reale, in quanto è stato dipinto da un pittore, un altro interessarsi del *paesaggio dipinto*, del paesaggio che è sulla tela per opera di quel pittore.

Ora, non vi è dubbio che le riflessioni che abbiamo proposto sulla natura di *evento* dei processi percettivi ci spingono insensibilmente verso la conclusione che traspare nella citazione di Locke che abbiamo proposto. Accostare le idee ad eventi che hanno una causa vuol dire infatti fare un significativo passo nella direzione della tesi secondo la quale le idee sono oggetti che esistono nella mente sin quando la mente ne è consapevole. Del resto, verso questa conclusione ci spingono anche le affermazioni che seguono immediatamente l'*incipit* del secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano*. Qui Locke non ci invita soltanto a constatare che ogni uomo ha nella sua mente molte idee, ma richiama la nostra attenzione su una *domanda* che da questo fatto discende e che chiede di essere discussa per prima: Locke si chiede infatti *da dove vengano le idee* che animano la soggettività. Vorrei che ci rendessimo conto fin da principio che non si tratta di una domanda ovvia, poiché non è affatto detto

che ci si debba chiedere da dove le idee *vengano*. Questa domanda ovvia se ci chiediamo che cosa determini il fatto che io ora percepisca così e così: in questo caso diremmo che percepiamo *x* perché vi è uno stato di cose *y* che agisce causalmente sui nostri organi di senso, provocando un comportamento percettivo che ha appunto quella forma. Ma le cose cambiano se con percezione *non* intendiamo l'evento percettivo che si dà in noi, ma ciò che percepiamo — l'oggetto del nostro percepire. Così, se qualcuno per esempio ci domandasse da dove viene questa stanza che percepiamo noi non sapremmo davvero come rispondere. Diremmo semplicemente che la vediamo e che la vediamo *perché* siamo in questa stanza — e questa non sarebbe affatto una risposta, ma solo un invito a non farci domande oziose. In altri termini: dire che l'esperienza deve avere una causa non significa ancora affermare che, dal punto di vista descrittivo, il contenuto di senso della nostra esperienza debba essere inteso *come un effetto*, come un segno tracciato sulla pagina bianca della coscienza da una realtà che sta di là da essa. Questa conclusione dà per scontati almeno due passaggi intermedi:

- che il nesso causale che nella percezione si esplica possa davvero chiamare in causa qualcosa di diverso da una serie di modificazioni temporanee dei nostri organi di senso e delle aree cerebrali ad essi preposte e che si possa davvero spingere sino a considerare come un effetto anche la nostra descrizione nel linguaggio quotidiano di ciò che esperiamo;
- che sia comunque necessario porre la nostra descrizione del senso della nostra esperienza sotto l'egida del concetto di causa, quasi che il nostro esser consapevoli dell'origine causale della percezione sia un argomento sufficiente per modificare il vocabolario concettuale di cui comunque ci avvaliamo per parlarne.

Nel *Saggio*, tuttavia, le cose stanno diversamente e alla strana domanda che abbiamo appena formulato Locke ritiene di poter dare una risposta che leggiamo in tutti i manuali di filosofia e che sembra persuasiva perché stringe in un unico nodo il tema dell'*origine* delle idee con il compito di una loro *classificazione*:

All ideas come from sensation or reflection. Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas: — How comes it to be furnished? Whence comes it by that vast store which the busy and boundless fancy of man has painted on it with an almost endless variety? Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from *experience*. In that all our knowledge is founded; and from that it ultimately derives itself. Our observation employed either, about external sensible objects, or about the internal operations of our minds perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking. These two are the fountains of knowledge, from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring (*ivi*, II, i, 2).

Si tratta di una risposta che lascia perplessi per più di un motivo. In primo luogo ciò che ci colpisce è la tendenza ad affiancare, e quindi poi a contrapporre, le idee della sensazione e le idee della riflessione. Di queste due fonti da cui deriva ogni nostra esperienza si può parlare, per Locke, lasciandosi interamente guidare dalla metafora dello sguardo interiore come eco mentalistica dello sguardo in senso proprio — dello sguardo rivolto all'esterno: possiamo rivolgere l'attenzione al di fuori di noi e la sensazione nelle sue diverse forme ci offre una molteplicità di idee che rimandano ad oggetti esterni, ma possiamo anche rivolgere lo sguardo in noi stessi ed avremo allora molte e diverse idee che ci parlano delle operazioni (o delle passioni) della soggettività. Per dirla con Locke:

First, our Senses, conversant about particular sensible objects, do convey into the mind several distinct perceptions of things, according to those various ways wherein those objects do affect them. And thus we come by those ideas we have of yellow, white, heat, cold, soft, hard, bitter, sweet, and all those which we call sensible qualities; which when I say the senses convey into the mind, I mean, they from external objects convey into the mind what produces there those perceptions. This great source of most of the ideas we have, depending wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, I call *sensation*. [...]. Secondly, the other fountain from which experience furnisheth the understanding with ideas is,— the perception of the operations of our own mind within us, as it is employed about the ideas it has got;— which operations, when the soul comes to reflect on and consider, do furnish the understanding with another set of ideas, which could not be had from things without. And such are perception, thinking, doubting, believing, reasoning, knowing, willing, and all the different actions of our own minds;— which we being conscious of, and observing in

ourselves, do from these receive into our understandings as distinct ideas as we do from bodies affecting our senses. This source of ideas every man has wholly in himself; and though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might properly enough be called internal sense. But as I call the other *sensation*, so I Call this *reflection*, the ideas it affords being such only as the mind gets by reflecting on its own operations within itself (*ivi*, II, i, 3—4).

Da una parte abbiamo così le *idee sensibili* del giallo, della dolcezza o della solidità, dall'altra gli *oggetti della riflessione* e quindi le idee del percepire, del desiderare, del volere, e così via. Ora, che si possa parlare di idee diverse quasi che sia possibile distinguere esperienze che hanno per oggetto un colore (il bianco di questa pagina) ed altre che hanno per loro tema un'operazione della mente (il mio vedere, per esempio) è un fatto tutt'altro che ovvio, ed io credo che la descrizione lockeana sia sotto questo profilo falsante.

Ma appunto: Locke non intende immergersi in questi problemi e l'asimmetria descrittiva tra le idee della riflessione e le idee della sensazione cede subito il campo al parallelismo che sembra possibile istituire non appena ci si dispone sul terreno della presunta origine delle idee. Se ci si pone in questa prospettiva si deve riconoscere infatti che la mente può essere «*messa in movimento*» da una duplice fonte: dagli oggetti esterni e dalle sue operazioni, e cioè a dire dalla *sensazione* che convoglia gli stimoli sensibili sino all'intelletto che li comprende e dalla *riflessione* che riverbera nella mente le sue stesse operazioni, determinando così le idee che loro corrispondono.

A ben guardare, tuttavia, anche se ci poniamo nella prospettiva dell'origine, il *senso esterno deve rivendicare una sua priorità sul senso interno*: prima ancora di imparare a rivolgere l'attenzione alla dimensione dell'interiorità, la mente si è infatti già da sempre interessata alle cose esterne, a quegli oggetti che la circondano e che agiscono su di essa. Possiamo non riflettere sulle operazioni della mente, ma non possiamo sottrarci all'azione dei sensi:

hence we see the reason why it is pretty late before most children get ideas of the operations of their own minds; and some have not any very clear or perfect ideas of the greatest part of them all their lives. Because, though they pass there continually, yet, like floating visions, they make not deep impressions enough to leave in their mind clear, distinct, lasting ideas, till

the understanding turns inward upon itself, reflects on its own operations, and makes them the objects of its own contemplation. Children when they come first into it, are surrounded with a world of new things, which, by a constant solicitation of their senses, draw the mind constantly to them; forward to take notice of new, and apt to be delighted with the variety of changing objects. Thus the first years are usually employed and diverted in looking abroad. Men's business in them is to acquaint themselves with what is to be found without; and so growing up in a constant attention to outward sensations, seldom make any considerable reflection on what passes within them, till they come to be of riper years; and some scarce ever at all (*ivi*, II, i, 8).

Di qui la posizione complessiva che traspare dalle pagine del *Saggio sull'intelletto umano*. Certo, per Locke vi sono due differenti fonti delle nostre idee: la riflessione e la sensazione; ciò non toglie tuttavia che sia la seconda e non la prima la causa originaria dell'attività della nostra mente che deve apparirci così come il luogo in cui gli stimoli fisici convogliati dagli organi di senso si traducono in un'immagine cosciente.

Di per sé lo stimolo fisico non è ancora esperienza; quest'ultima nasce soltanto quando la mente si rivolge alla sollecitazione che i nervi le conducono, *prendendone atto*:

whatever alterations are made in the body, if they reach not the mind; whatever impressions are made on the outward parts, if they are not taken notice of within, there is no perception. Fire may burn our bodies with no other effect than it does a billet, unless the motion be continued to the brain, and there the sense of heat, or idea of pain, be produced in the mind; wherein consists actual perception (*ivi*, II, ix, 3).

Il nodo del problema è proprio qui: comprendere la natura della percezione significa, per Locke, richiamare l'attenzione sulla natura della soggettività, sul suo constare di una mente che non ha nel pensiero un attributo inalienabile, ma il suo modo di *reagire* ad un'azione esterna di natura meccanica. Sulla natura di questo «prendere atto» Locke non si sofferma a lungo, ed il lettore può rimanere perplesso nel ravvisare se non una contraddizione, almeno una differenza di accento tra l'immagine della passività del percepire da cui Locke si spesso si lascia guidare ed il linguaggio razionalistico che sembra talvolta farsi strada quando Locke ci invita a rammentare

che percezione vi è soltanto quando la mente dà udienza alle sue sensazioni:

How often may a man observe in himself, that whilst his mind is intently employed in the contemplation of some objects, and curiously surveying some ideas that are there, it takes no notice of impressions of sounding bodies made upon the organ of hearing, with the same alteration that uses to be for the producing the idea of sound? A sufficient impulse there may be on the organ; but it not reaching the observation of the mind, there follows no perception: and though the motion that uses to produce the idea of sound be made in the ear, yet no sound is heard (*ivi*, II, ix, 4).

Ma il senso complessivo del discorso è chiaro: Locke intende distinguere con nettezza la *meccanicità* degli stimoli dalla *consapevolezza* della mente, ma intende farlo senza recidere per questo l'evidenza del nesso causale da cui dipende il nostro esperire sensibilmente. Questo nesso deve essere tenuto presente, ed è per questo che la riflessione sulla consapevolezza delle idee e sulla radicale inconcepibilità di un percepire che non sia anche conscio si traduce, in Locke, da un lato nel rifiuto di una concezione cartesiana dell'anima, dall'altro nella constatazione che il percepire è per la mente non una proprietà da descrivere, ma un *evento* di cui rendere conto. Così, non è davvero un caso se il fatto originario della coscienza («it is past doubt that men have in their mind several ideas») vale, per Locke, come un invito ad interrogarsi *sulla fonte da cui tale idee hanno origine*: se le idee sono percezioni e le percezioni sono eventi mentali, allora è del tutto lecito muovere dalla constatazione della loro presenza alla domanda concernente la loro origine. La riflessione sull'esperienza percettiva si dispone così fin da principio sul terreno di un'indagine causalistica.

Del resto che sia questa la concezione da cui Locke muove si manifesta con relativa chiarezza nelle immagini che egli ci propone per venire a capo della natura della coscienza, — immagini che sono senz'altro tradizionali ma che meritano di essere rammentate. Così, nella lettura del *Saggio* ci imbattiamo nell'immagine della mente come uno *specchio* che sulla sua superficie riflette le immagini delle cose che la luce gli consegna, e se quest'analogia viene talvolta messa da parte per richiamare alla mente l'immagine di un foglio di carta bianca su cui l'esperienza traccia i suoi segni (II, i, 2), ciò ac-

cade soltanto perché l'io non è privo di memoria e le idee, che pure scompaiono dalla mente per essere sempre di nuovo riproposte, non abbandonano la scena della coscienza senza lasciare un segno del loro passaggio: la rappresentazione immemore dello specchio (II, i, 15) o la fuggevolezza del segno che si imprime sulla sabbia per essere poi cancellato al primo alito di vento (II, i, 15) debbono cedere il campo alla stabilità cognitiva del foglio di carta che trasforma il riflesso in traccia, promettendo così quella permanenza delle idee nel tempo cui è affidata la possibilità della conoscenza e di ogni esperienza sensata.

E tuttavia, che sia foglio di carta o specchio, l'immagine della mente che prende forma in queste similitudine è la stessa: ciò che le accomuna è il loro intendere la mente come il luogo in cui un'azione fisica si trasforma in un *messaggio*, in una realtà di un nuovo tipo. Sul foglio di carta bianca e sulla superficie dello specchio qualcosa si disegna e si fa visibile, ma al di là dell'uno e dell'altro vi è un evento che si pone come il presupposto causale di quell'apparire:

For the objects of our senses do, many of them, obtrude their particular ideas upon our minds whether we will or not; and the operations of our minds will not let us be without, at least, some obscure notions of them. No man can be wholly ignorant of what he does when he thinks. These simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have, nor alter when they are imprinted, nor blot them out and make new ones itself, than a mirror can refuse, alter, or obliterate the images or ideas which the objects set before it do therein produce. As the bodies that surround us do diversely affect our organs, the mind is forced to receive the impressions; and cannot avoid the perception of those ideas that are annexed to them (*ivi*, II, i, 25).

Così, le riflessioni lockeane sull'origine delle idee si sono trasformate sotto i nostri occhi in un'immagine della mente come un luogo peculiare in cui gli stimoli fisici si trasformano in effetti di natura psicologica. La classificazione delle idee che Locke ci propone nelle prime battute del secondo volume del *Saggio* diviene il luogo per invitarci a pensare all'esperienza come ad un evento che capita alla soggettività. E come per ogni altro evento, anche per l'esperienza percettiva dovrà assumere un'importanza centrale il rimando alle cause da cui innanzitutto dipende.

LEZIONE SECONDA

1. Le conclusioni cui siamo provvisoriamente giunti ci hanno mostrato come, per Locke, la percezione sia posta sin da principio sotto l'egida di una considerazione causalistica che spinge in modo sempre più evidente la nozione di oggetto dell'intelletto nell'ambito delle mere entità mentali.

Non credo che sia opportuno disporci fin d'ora nella prospettiva dell'indagine critica e tuttavia è giusto rammentare che le osservazioni che abbiamo appena proposto non hanno il rigore di una vera e propria argomentazione e che la tesi, così difficilmente discutibile, secondo la quale esperiamo solo perché gli oggetti agiscono causalmente sui nostri organi di senso non è una premessa sufficiente per dedurre che le nostre idee debbano avere una natura mentale.

Locke tuttavia sembra orientarsi in questa direzione e il *Saggio sull'intelletto umano* ci propone una concezione dell'esperienza percettiva che muove dalla tesi secondo la quale le *idee sono segni tracciati nell'anima dagli oggetti esterni*. Questa tesi, lo abbiamo osservato, è resa soltanto plausibile dalle considerazioni sulla natura della mente su cui Locke ci ha suggerito di riflettere nelle prime pagine del secondo volume del *Saggio*, e tuttavia una tesi filosofica può guadagnare in persuasività non soltanto allineando le ragioni che ci costringono a considerarla vera, ma anche mostrando la sua effettiva percorribilità e la facilità con cui si integra con le altre convinzioni che condividiamo. Ed un fatto è certo: Locke crede al di là di ogni ragionevole dubbio che il percepire sia un evento psichico che ha una causa reale e che le nostre percezioni non siano un'immagine fedele della realtà, ma dipendano dal modo in cui i nostri organi di senso dapprima e la mente poi traducono nel linguaggio delle idee gli stimoli fisici che ci giungono dalle cose.

Di qui, da queste convinzioni di fondo da cui Locke si lascia guidare, si possono ricavare se non ragioni cogenti almeno buoni motivi per ritenere che le idee siano oggetti nella mente e non le cose stesse, sia pure colte solo nella misura in cui ci sono note. Tra

questi motivi alcuni possono essere rammentati.

- Potremmo in primo luogo osservare che non vi sono buone ragioni per credere che le cose siano così come ci appaiono: per un filosofo come Locke, cresciuto nell'età della nuova scienza, l'idea che il mondo sensibile sia eguale al mondo reale appare fin da principio screditata. Le cose ci appaiono colorate, ma i colori non sono una proprietà reale degli oggetti, poiché dipendono dal modo in cui la nostra sensibilità reagisce alle cose stesse: i colori non sono nelle cose, ma nella soggettività che le percepisce. Ora, ciò che è vero per il colore è ragionevole attenderselo per ogni altra qualità sensibile, indipendentemente dal fatto che sia o meno un'immagine fedele delle cose stesse: la natura meramente soggettiva delle qualità secondarie — un tema questo su cui dovremo in seguito ritornare — deve valere così come un invito a considerare ogni esperienza come un evento di natura soggettiva, come qualcosa che si dà nella mente del soggetto.
- Un secondo argomento che non poteva non spingere Locke verso un'interpretazione mentalistica delle idee ci riconduce alla possibilità dell'illusione percettiva. In alcuni casi (in tutti, se facciamo valere le considerazioni appena esposte) percepiamo qualcosa le cui proprietà ci appaiono diverse da quelle che in seguito attribuiamo all'oggetto percepito. Il bastone nell'acqua sembra piegato, e invece scopriamo che le cose non stanno così; la torre di lontano sembra tondeggiante, ma avvicinandoci scopriamo che ha forma quadrata; un cibo dolce può sembrare amaro a chi ha la febbre — o almeno così dice Sesto Empirico. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati, ma la conclusione sembra chiara: ciò che ci sembra di percepire non è l'oggetto che viene di fatto percepito — non lo è perché è diverso da quello. Ma anche se il bastone è diritto e la torre squadrata noi vediamo egualmente qualcosa: vi è dunque un oggetto del nostro atto percettivo ed è diverso dall'oggetto reale. Possiamo allora ragionevolmente supporre che si tratti di un oggetto mentale.
- L'ipotesi del realismo diretto — la tesi secondo la quale perce-

piremmo direttamente gli oggetti esterni — sembra essere negata anche dalla constatazione dell'intervallo temporale che separa l'istante presente della percezione dal momento cui la percezione si riferisce. Quest'intervallo nella norma è irrilevante: se ascolto un amico e se lo guardo in volto il tempo che la luce e il suono impiegano per coprire la distanza che ci separa è talmente piccolo da non essere mai preso in considerazione. Ma lo spazio è immenso e se guardiamo le stelle nel cielo non possiamo escludere che ciò che ora vediamo là in alto abbia cessato di esistere decine di migliaia di anni fa e che lo spettacolo che osserviamo sia l'ultima eco luminosa di una realtà che non c'è più. E tuttavia anche se l'oggetto cui la percezione è rivolta è ormai scomparso noi ora percepiamo qualcosa: supponiamo allora che l'oggetto ci sia — nella mente.

- L'ipotesi che le idee siano eventi mentali si lega bene alla comprensione della percezione come processo reale. Certo, io vedo gli oggetti là lontano da me, ma se li vedo qualcosa deve essermi accaduto: deve in altri termini essersi dato un processo fisico che dalla cosa conduce all'io e che termina in una peculiare acquisizione mentale — nell'idea che fa da eco percettiva della cosa. Ed anche in questo caso l'idea (l'oggetto mentale) deve essere distinta dalla realtà esterna che la produce (dall'oggetto reale) proprio come in generale si deve distinguere l'effetto dalla causa.

Credo che queste o simili argomentazioni stiano sullo sfondo delle riflessioni del *Saggio sull'intelletto umano*, e tuttavia nelle pagine che stiamo leggendo Locke non sente il bisogno di giustificare più di tanto le sue scelte. In un certo senso, più che di argomentazioni di natura generale, Locke sembra fidarsi della praticabilità di un modello di esperienza che richiami la nostra attenzione sul fatto che le idee della percezione esterna presuppongono un rapporto del nostro corpo con gli oggetti esterni. Questo contatto con gli oggetti avviene grazie agli organi di senso:

our Senses, conversant about particular sensible objects, do convey into the mind several distinct perceptions of things, according to those various ways

wherein those objects do affect them. And thus we come by those ideas we have of yellow, white, heat, cold, soft, hard, bitter, sweet, and all those which we call sensible qualities (*ivi*, II, i, 3).

A questa constatazione così piana Locke fa seguire una breve precisazione che deve essere letta con un poco più di attenzione poiché ci invita a tracciare una distinzione più sottile di quanto a prima vista non appaia. Locke osserva infatti che la sensazione di per sé non si pone ancora sul piano dei *contenuti dell'esperienza*, poiché di idee si può parlare solo quando ci si dispone sul terreno della coscienza. Ne segue che quando Locke afferma che i sensi portano alla mente le idee delle qualità sensibili si deve intendere che essi

from external objects convey into the mind what produces there those perceptions. This great source of most of the ideas we have, depending wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, I call *sensation* (*ivi*).

I sensi ci appaiono qui come canali che trasportano le sollecitazioni degli oggetti esterni sino alla mente che, come avevamo dianzi osservato, è il luogo in cui gli stimoli fisici assumono risonanza psichica. Ne segue che, in linea di principio, il termine «sensazione» allude in Locke al processo fisiologico che determina le idee nell'intelletto: la sensazione non è ciò che di fatto esperiamo, ma è la fonte da cui deriviamo le idee, le quali a loro volta si danno come tali soltanto nella mente.

Locke, per il vero, è più preciso ed osserva che le sensazioni sono sì un evento fisiologico, ma possono chiamarsi tali solo in relazione al loro essere quell'evento corporeo che conduce al prodursi di un'idea nella mente: la sensazione, scrive Locke,

is such an impression or motion made in some part of the body, as produces some perception in the understanding (*ivi*, II, i, 23).

Si tratta certo di un modo di esprimersi particolare e se sfogliamo le pagine del *Saggio* — un'opera che, in generale, è caratterizzata da una scarsa precisione terminologica — ci accorgiamo che Locke non è disposto a dar troppo seguito a questo tentativo di definizione, e non è difficile trovare passi in cui le sensazioni altro non sono che le idee che ci derivano dalle varie forme della sensibilità. E tuttavia,

a dispetto della sua sostanziale ininfluenza rispetto al corso delle considerazioni del *Saggio*, questa piccola pignoleria ha qualcosa da insegnarci: in questo particolare modo di esprimersi, si manifesta infatti la consapevolezza che tutto ciò che propriamente ci è dato sono le idee e che anche quando ci allontaniamo da esse per muovere verso la loro *causa prossima* — l'eccitazione quasi motoria delle vie sensoriali — lo facciamo senza per questo abbandonare la dimensione della coscienza. In altri termini: ciò che c'è dato è il giallo che vedo, ed è questa mia esperienza ciò che mi permette di dare un nome ad un processo che mi è relativamente ignoto, poiché non è affatto chiara quale sia la relazione tra la mia esperienza e le sue cause fisiologiche. Parlare del giallo come di una sensazione vorrà dire allora muovere dalla mia esperienza, per fare poi di questo mio vissuto il nome della sua causa prossima che tuttavia mi è ignota, poiché ignoto è il nesso che lega determinati eventi al mio percepire così.

Avremo modo di immergerci nuovamente in questo ordine di problemi. Un fatto tuttavia è ben chiaro. Locke ci invita a considerare la percezione come il risultato di un processo fisico e fisiologico ma poi, come di consueto, ci invita a rammentare che ciò che propriamente ci è dato è solo l'orizzonte circoscritto delle nostre idee. Di queste idee è ragionevole pensare che abbiano una causa, ma quest'ipotesi — per quanto plausibile e fondata — non deve sovrapporsi al dato descrittivo: al mio avere coscienza di qualcosa che si impone alla mente, destandola e costringendola alla percezione. Vi è un dato ed un'ipotesi che cresce sul dato, e il compito del *Saggio* consiste nel mostrare come l'una sorga dall'altro, cercando di non dimenticare l'ordine di priorità che li contraddistingue.

Che così stiano le cose si mostra con relativa chiarezza nel modo in cui Locke traccia la distinzione, così ricca di conseguenze, tra *idee semplici* e *idee complesse* — una distinzione, sulla cui legittimità Locke ci convince proponendoci un intreccio di considerazioni descrittive e causalistiche, che va dipanato e compreso.

A favore di questa distinzione sembrano schierarsi innanzitutto ragioni di carattere descrittivo: Locke ci invita infatti a *distinguere* le idee semplici dalle idee complesse, e ad intendere per *idee complesse*

se il prodotto di una qualche relazione tra idee semplici — sia essa posta dalla soggettività o dettata dalla dimensione obiettiva dell'esperienza. Così, chiameremo *complesse* le idee che esprimono i rapporti di parentela perché una sola parola (padre, per esempio) esprime le idee di almeno due persone colte secondo una relazione peculiare; ma chiameremo complessa anche l'idea che ci facciamo di una materia come il *legno*, che è appunto qualcosa di cui conosciamo il *colore*, la *consistenza*, il *peso*, la resistenza, l'*odore* che emana quando brucia, e così via. Ora, nel primo caso avremo un'idea complessa che ha origine dalle consuetudini umane e quindi dalla soggettività, mentre nel secondo avremo a che fare con un'idea che ci è imposta dalle cose stesse; ma a questa differenza specifica fa eco una somiglianza di fondo: in entrambi i casi le idee complesse debbono ricondurci ad una *somma* di *idee semplici*, che si pongono così come i materiali effettivi della nostra vita di coscienza. E ciò è quanto dire che anche le cose che diciamo di percepire debbono infine svelarsi per quello che sono: per una *silloge di idee semplici*, strette nell'unità di un'idea complessa che da esse deriva.

È forse opportuno rammentare che *non* si tratta di una mossa *ovvia*. Alle spalle di Locke vi è una lunga tradizione teorica che ci invita a pensare agli oggetti secondo il modello della sostanza e degli accidenti, — un modello ci invita a considerare come necessaria e, in ultima analisi, indiscutibile la priorità della sostanza sulle sue singole proprietà. Se ci poniamo in questa prospettiva dobbiamo riconoscere che innanzitutto vi sono le cose nella loro singolarità e nella loro autonoma sussistenza, e solo poi vi sono gli accidenti che da un lato presuppongono la presenza dei sostrati cui si riferiscono, dall'altro ci permettono di meglio comprenderli e di definirli più esattamente nelle loro molteplici caratteristiche. Che non sia questa la prospettiva lockeana è del tutto evidente. Per quanti problemi possa suscitare in noi la lettura delle pagine che nel *Saggio* egli dedica al concetto di sostanza, un fatto è chiaro: il cammino che Locke qui ci invita a compiere non muove dal riconoscimento della priorità della cosa, di cui si deve anzi sottolineare fin da principio la *complessità* che vale evidentemente come un indice della sua *dipendenza* dalla posizione di ciò che è semplice. Innanzitutto vi sono le *pro-*

prietà che si annunciano nelle idee semplici e solo poi vi è l'*idea* complessa della sostanza che dobbiamo pensare proprio così — come il risultato della somma di idee semplici cui si aggiunga l'*idea* di una ragione che giustifichi la loro effettiva coesistenza.

All'origine di questo diverso modo di impostare le cose vi è ancora una volta una preoccupazione di carattere descrittivo e quindi un atteggiamento teorico che, di conseguenza, tende a privilegiare la prospettiva gnoseologica su quella ontologica. Locke ci invita innanzitutto a riflettere che ciò che noi sappiamo delle cose che ci circondano è ciò che esperiamo: *parlare di cose vorrà dire allora parlare di idee*. Le idee, a loro volta, derivano dalla riflessione o dalla sensazione, e se ci dimentichiamo per un attimo di questa interna fonte di idee siamo evidentemente ricondotti al fatto che le cose si scandiscono per noi in immagini che appartengono al *medium* che è tipico della forma sensibile da cui derivano: vediamo *colori*, ascoltiamo *suoni*, sentiamo la *levigatezza* o la *ruvidità* di una superficie o il calore che da essa emana. Di qui l'impossibilità, per Locke, di pensare alla priorità della cosa rispetto alle sue determinazioni: se l'esperienza consta di idee e se le idee derivano dalla sensazione, allora la nostra possibilità di parlare di cose dipende dalla sintesi quasi predicativa delle idee semplici in un'idea complessa. *Per l'esperienza che ne abbiamo*, la mela che stringiamo tra le mani è soltanto un colore, un sapore, un profumo, un peso, e se ci ostiniamo a parlarne come di una cosa è solo perché non possiamo sottrarci all'idea che queste molte idee si accompagnino necessariamente le une alle altre e che vi sia qualcosa che determina il loro essere insieme.

Per l'esperienza che ne abbiamo — su questo punto è necessario insistere. Ogni nostra esperienza muove di fatto da qui: da un insieme circoscritto di idee semplici, come il colore, la forma, la consistenza, la solidità, e così via. Queste idee sono tutto ciò che ci è dato e si pongono come le componenti immaginative semplici di cui consta ogni nostra idea complessa: far luce sulla loro natura vorrà dire allora avere circoscritto i termini semplici la cui sintassi permette ogni più complesso *discorso mentale*. Quest'immagine va presa alla lettera: Locke ci invita infatti a pensare alla nostra esperienza nella

forma di un linguaggio in cui le singole parole — le idee semplici — si connettono per dar vita a proposizioni mentali, che a loro volta si riferiscono — secondo un nesso su cui dovremo in seguito far luce — alle cose e agli stati di cose del mondo. Ma ciò è quanto dire che le cose di cui normalmente diciamo di avere esperienza debbono apparirci come il risultato di una sintesi quasi predicativa, in cui entità complesse sorgono dalla connessione sintattica di unità più semplici, in un processo che *deve* infine condurci ad *oggetti non ulteriormente analizzabili* che fungono da *condizione di possibilità* della sensatezza di ogni proposizione mentale. Ora, quali siano queste entità semplici che ci permettono di formare sintatticamente gli oggetti del nostro esperire è, per Locke, un fatto descrittivamente evidente: la mela del nostro esempio c'è perché la percepiamo, ma quando la percepiamo il dato descrittivo della sua presenza si scandisce in un colore, in un sapore, in un profumo, in un gusto — in datità sensibili che possono essere sintatticamente connesse, ma che non possono essere ulteriormente analizzate poiché sono il contenuto di *una* sensazione. Il requisito logico della riconducibilità delle idee complesse ad idee semplici si lega così al presupposto descrittivo della *non analizzabilità delle sensazioni*: il qui ed ora di ogni singola sensazione diviene così il *paradigma della semplicità*.

È tuttavia sufficiente leggere con attenzione le parole di Locke per rendersi conto che il problema è più complesso e che la tesi della priorità della prospettiva gnoseologica si lega al riconoscimento che ciò che è vero sul terreno dell'esperienza dipende innanzitutto dalle modalità proprie dell'esperire. Così, della tesi secondo la quale innanzitutto vi sono le *proprietà* che si annunciano nelle idee semplici e solo poi vi è l'idea complessa della sostanza non si deve semplicemente prendere atto sul terreno descrittivo, ma si deve anche rendere conto sul terreno delle ipotesi concernenti la natura reale dei processi che sono alla base di ogni nostro esperire. È in questa luce che diviene importante osservare come, per Locke, la natura composta della nostra esperienza di oggetti possa essere imputata almeno in parte (se non forse nella sua totalità) alla differenziazione dei canali sensibili attraverso i quali un'identica realtà si annuncia alla coscienza e alla sua specifica modalità di tradurre gli stimoli fisici in

idee. Scrive Locke:

The better to understand the nature, manner, and extent of our knowledge, one thing is carefully to be observed concerning the ideas we have; and that is, that some of them are simple and some complex. Though the qualities that affect our senses are, in the things themselves, so united and blended, that there is no separation, no distance between them; yet it is plain, the ideas they produce in the mind enter by the senses simple and unmixed (*ivi*, II, ii, 1).

Abbiamo tra le mani un pezzo di cera e questo materiale mutevole, che Cartesio ci invita a manipolare perché ci si mostri nell'evidenza di un esempio il farsi *res extensa* di una realtà determinata, deve ora guidarci verso una differente riflessione. Al lume naturale cartesiano che supera i limiti sensibili dell'esempio e ci permette di cogliere la natura delle sostanze nel progressivo dissolversi della determinatezza sensibile, si deve sostituire ora la consapevolezza che la dimensione intuitiva non può essere abbandonata e che non è quindi possibile prendere commiato dalla molteplicità di idee sensibili che la percezione scorge in quell'identica cera. Poiché proprio questo è il punto: se l'unicità della sostanza si scanda in una molteplicità di idee, ciò accade a causa della forma stessa del percepire, del suo scandire l'oggetto in una molteplicità di idee che traggono la loro origine dal modo in cui le diverse forme del nostro sentire *reagiscono* ad una stessa configurazione obiettiva. Nella cera che abbiamo tra le mani il colore, la morbidezza e il profumo potrebbero tutti ricondurci ad una sola realtà; per noi, tuttavia, questa eventuale unicità è comunque inattuabile, poiché la percezione è il risultato di una molteplicità di dispositivi sensoriali che reagiscono, secondo la legge che è loro propria, agli stimoli che derivano dal mondo esterno. E ciò che è vero quando le fonti sensibili delle idee sono diverse vale anche nel caso in cui uno stesso canale sensibile ci porga più idee; anche qui il nostro sistema percettivo agisce rendendo discrete le informazioni che trae dal *continuum* ipotetico dell'oggetto:

For, though the sight and touch often take in from the same object, at the same time, different ideas;— as a man sees at once motion and colour; the hand feels softness and warmth in the same piece of wax: yet the simple ideas thus united in the same subject, are as perfectly distinct as those that come in by different senses. The coldness and hardness which a man feels

in a piece of ice being as distinct ideas in the mind as the smell and whiteness of a lily; or as the taste of sugar, and smell of a rose. And there is nothing can be plainer to a man than the clear and distinct perception he has of those simple ideas; which, being each in itself uncompounded, contains in it nothing but one uniform appearance, or conception in the mind, and is not distinguishable into different ideas (*ivi*).

La frantumazione dell'oggetto nelle sue proprietà ed il rifiuto della priorità del concetto di sostanza divengono così l'indice della *natura* della nostra esperienza, del suo dipendere nella sua forma e nel suo contenuto dal modo in cui il percepire necessariamente si attua.

Di qui la peculiarità della posizione lockeana: da un lato Locke ci invita a disporci in una prospettiva descrittiva, dall'altro vincola questa stessa descrizione ad una tesi di carattere generale — alla tesi secondo la quale la percezione altro non è se non il modo in cui il nostro corpo risponde agli stimoli esterni, traducendoli nell'idioma cosciente delle idee. Ma ciò è quanto dire che la riflessione sulle idee sensibili deve essere fin da subito consapevole che l'esperienza è in generale determinata nella sua forma e nel suo contenuto da una molteplicità di regole di *traduzione* il cui meccanismo ci è ignoto — le regole che determinano la nostra reazione cosciente alle cose che ci circondano. Queste regole sono in qualche misura ineludibili poiché *non possiamo immaginare* che cosa sarebbe la nostra esperienza se avessimo una diversa sensibilità. E tuttavia la nostra incapacità soggettiva di immaginare le idee che potrebbero derivare da una sensibilità diversa dalla nostra non è affatto un argomento sufficiente per negare la *possibilità* di una diversa natura sensibile. Gli animali potrebbero sentire (e di fatto sentono) diversamente da noi e l'ipotesi che il mondo sensibile si dispieghi in forme diverse a diverse specie è tutt'altro che negata dal fatto che ci sia impossibile immaginare anche soltanto un nuovo colore. Scrive Locke:

Only the qualities that affect the senses are imaginable. This is the reason why — though we cannot believe it impossible to God to make a creature with other organs, and more ways to convey into the understanding the notice of corporeal things than those five, as they are usually counted, which he has given to man — yet I think it is not possible for any man to imagine any other qualities in bodies, howsoever constituted, whereby they can be taken notice of, besides sounds, tastes, smells, visible and tangible qualities. And had mankind been made but with four senses, the qualities then which

are the objects of the fifth sense had been as far from our notice, imagination, and conception, as now any belonging to a sixth, seventh, or eighth sense can possibly be; — which, whether yet some other creatures, in some other parts of this vast and stupendous universe, may not have, will be a great presumption to deny. He that will not set himself proudly at the top of all things, but will consider the immensity of this fabric, and the great variety that is to be found in this little and inconsiderable part of it which he has to do with, may be apt to think that, in other mansions of it, there may be other and different intelligent beings, of whose faculties he has as little knowledge or apprehension as a worm shut up in one drawer of a cabinet hath of the senses or understanding of a man; such variety and excellency being suitable to the wisdom and power of the Maker. I have here followed the common opinion of man's having but five senses; though, perhaps, there may be justly counted more;— but either supposition serves equally to my present purpose (*ivi*, II, ii, 2).

Il nostro mondo sensibile potrebbe essere diverso, ed in questo rimando alla possibilità di altri mondi sensibili si mostra, per Locke, la *relatività* di ciò che altrimenti ci appare universalmente stabile. Questo mondo che vedo non è che la forma sensibile che si disegna nella mia mente a causa del suo peculiare modo di reagire agli stimoli esterni. Il mondo che percepisco deve così svestirsi della pretesa di unicità e di realtà che normalmente gli attribuisco per porsi non come un mondo ma come un effetto dell'interazione del mondo con



Bramante, *Democrito che ride del mondo*. (Particolare da *Democrito ed Eraclito*)

una sua parte. Di qui la piega etica che attraversa queste considerazioni del *Saggio*. Proprio come Democrito sosteneva che i mondi sono infiniti innanzitutto per dimostrare con le ragioni della fisica quanto fosse detestabile e ridicola la pretesa di chi immagina che l'universo abbia come proprio centro l'uomo, alla stessa stregua Locke ci costringe a pensare che il nostro modo di cogliere il mondo potrebbe essere tanto cieco rispetto alla sua ricchezza di senso quanto misero ci appare in confronto al nostro l'universo sensibile di un verme, imprigionato per giunta nel buio di un cassetto.

2. La conclusione cui siamo appena giunti ci permette di comprendere più da vicino le ragioni di un titolo: Locke non scrive un trattato sulla conoscenza o sulla verità ma un saggio che ha per oggetto l'intelletto *umano* e se in questo tono dimesso parlano ancora le scelte stilistiche su cui ci siamo già soffermati, nella decisione di porre fin nel titolo il rimando alla nostra natura parla invece un'esigenza che è diretta espressione delle considerazioni che abbiamo appena proposto e su cui è forse opportuno soffermarsi ancora un poco.

In primo luogo, sottolineare che la nostra esperienza dipende nella sua determinatezza qualitativa dalla natura dei nostri organi di senso vuol dire appunto sottolineare che le riflessioni che Locke intende proporci si inseriscono a pieno titolo nell'ambito di una riflessione sulla natura umana: il nostro mondo percettivo potrebbe essere diverso da quello che è proprio come diverso è l'universo cui possiamo di fatto accedere anche gli altri animali, anche se — in modo apparentemente paradossale — questa constatazione di natura relativistica si lega all'assolutezza dell'orizzonte cosciente delle nostre percezioni.

Su questo punto si deve insistere. Le uniche percezioni cui ciascuno di noi ha libero accesso sono le sue private percezioni: gettare uno sguardo sulle percezioni degli altri è infatti senz'altro impossibile. Certo, se osserviamo tutti uno stesso oggetto, possiamo dire di *vedere* tutti lo stesso colore e la stessa forma; ciò tuttavia non significa ancora che vi sia davvero la possibilità di mettere le une accanto alle altre le sensazioni che proviamo per confrontarle: un simile confronto è semplicemente impossibile e presuppone che sia lecita una mossa che è invece evidentemente insensata — presuppone che abbia un senso sostenere che io possa appropriarmi del *tuo* punto di vista senza per questo farlo mio. Ora, che non possa sentire il tuo mal di denti è un fatto che nella norma non crea particolari problemi, anche perché di fatto la possibilità dell'accordo linguistico e la facilità con cui ci intendiamo quando descriviamo nelle forme più diverse i nostri vissuti sembra valere come un indizio del fatto che le nostre percezioni hanno una comune determinatezza qualitativa. Anche se non posso vedere con i tuoi occhi la scena che dici di percepire, pos-

so comunque ascoltare come tu ne parli e posso misurare ciò che vedi soppesando le parole che mi dici. Così, anche se non posso vedere ciò che tu vedi, posso comunque capire ciò che hai visto e posso quindi cogliere nella concordanza linguistica l'eco della congruenza materiale delle nostre esperienze.

Non credo sia difficile convenire che le cose stanno nella norma così. E tuttavia anche se si riconosce che non vi è un libero accesso all'esperienza dell'altro, la tesi della relatività dell'esperire sembra essere difficilmente sostenibile. Certo, nulla ci permette di asserire che ciò che vivo quando osservo questo oggetto di colore rosso sia proprio eguale a ciò che gli altri esperiscono osservandolo: l'assolutezza del mio campo d'esperienza mi impedisce di attuare il confronto che mi si chiede. Ma ciò che vale come impedimento per affermare l'unicità dell'esperire deve valere anche come ostacolo nel caso della tesi della sua mera relatività. Cogliere una relatività significa sempre istituire un confronto, ed è proprio questa possibilità che sembra essere in linea di principio esclusa: finché ci muoviamo sul piano descrittivo, la relatività specifica dell'esperire non può essere di fatto positivamente affermata.

Diversamente stanno le cose se rammentiamo il nesso che lega ogni nostra esperienza alla natura dei nostri organi di senso. Se ciò che percepiamo dipende dal modo in cui siamo fatti, come negare che percepiremmo un altro mondo se avessimo altri organi di senso? Perché questo è ben chiaro: non posso vedere come vede una mosca o come vede un pesce, ma posso egualmente vedere come sono fatti i loro occhi e come sono disposti gli uni rispetto agli altri e quali siano i meccanismi complessi che sono all'origine della decodificazioni delle informazioni racchiuse a livello retinico. Così, anche se non posso vedere come vede un pesce, posso egualmente *sapere* come è fatto il suo universo percettivo: so, per esempio, che il suo campo visivo è molto più ampio del nostro (un pesce può vedersi la coda, noi non potremmo vedercela nemmeno se l'avessimo), ma so anche che la sua percezione della profondità e della distanza non può fare affidamento sull'elaborazione dello scarto di parallasse, poiché in un pesce gli occhi non sono siti in posizione frontale. E ciò che comprendo sulla natura dell'universo percettivo può spiegarmi

molte cose del suo comportamento che, a sua volta, vale come una nuova chiave di accesso nel mondo così come si dispiega ai suoi organi di senso. In altri termini: non possiamo avere le esperienze di un pesce (perché ciò accada ci vorrebbe il Mago Merlino e le magie che sono raccontate in un vecchio cartone animato intitolato *La spada nella roccia*) ma questo non significa che sia davvero necessario nutrire dubbi su ciò che un pesce può vedere. Anche in questo campo possiamo scoprire molte cose, e sarebbe davvero curioso sostenere che non è possibile per noi uomini cogliere quanto diversa dalla nostra sia l'esperienza di un pesce. I pesci hanno una sensibilità tattile, ma per questi animali il tatto è un organo prevalentemente passivo e non attivo: come è ovvio, un pesce non può manipolare gli oggetti. Ma può invece fare affidamento sul fatto che l'acqua è un fluido relativamente consistente che trasmette bene le spinte dinamiche, e questo fa sì che il tatto nei pesci possa trasformarsi in un senso a distanza: se si osserva con un po' di attenzione un pesce si scorge che sulla sua pelle, libera dalle scaglie, vi è la *linea lateralis* — una serie di piccoli punti allineati che consentono una percezione della pressione e che raccolgono quindi informazioni su ciò che, muovendosi, a sua volta muove la massa acquorea

Tutto questo, appunto, lo possiamo scorgere, ma Locke — piuttosto che soffermarsi su questo possibile cammino — ci invita a ricordare che qualcosa *irrimediabilmente* ci sfugge. Possiamo capire che aspetto debba avere il mondo di chi ha una sensibilità diversa dalla nostra, ma non possiamo ciò nonostante impossessarci anche di una sola idea che non giunga dai nostri sensi. Non possiamo immaginare ciò che non esperiamo, proprio come un cieco — osserva più volte Locke — non può davvero afferrare l'idea del rosso.

Su questi temi vorrei soffermarmi un poco, suggerendovi la lettura di un breve saggio di Thomas Nagel (*What is it like to be a bat?* In *Mortal questions*) pubblicato nel 1979. In queste pagine Nagel ci invita ad un compito che supera senz'altro le nostre capacità di immunesimazione: in *What is it like to be a bat?* ci si domanda infatti quale sia la natura dell'universo percettivo di un pipistrello.

Di fronte ad una simile domanda forse ci si può sentire lievemente imbarazzati, anche perché non è forse il nostro più vivo desiderio

quello di metterci nei panni di una microchiroptera — di questo mammifero notturno dall'aspetto poco elegante che si ciba solo di insetti. Ma una ragione c'è. I pipistrelli hanno un senso che non abbiamo: vedono poco e male, ma hanno un *sonar* che permette loro di localizzare gli oggetti con estrema precisione. Volando, i pipistrelli emettono dei rapidi gridi che noi non percepiamo: si tratta di ultrasuoni che mappano lo spazio circostante, poiché gli oggetti che lo occupano costituiscono un fronte che riflette le onde sonore restituendole alla fonte che le ha emesse.

Così, se ci convinciamo dell'opportunità di questa curiosa indagine e se abbiamo osservato con un po' di attenzione il volo notturno di questi animaletti forse potremmo farci un'idea del loro universo percettivo. Il sonar è un senso che ricorda la vista: offre evidentemente un'immagine tridimensionale dello spazio e permette un'acquisizione percettiva a distanza. Questo lo vediamo: il pipistrello percepisce gli ostacoli perché li evita. E lo capiamo: un sonar è uno strumento che “legge” l'immagine acustica che gli oggetti restituiscono quando sono colpiti da determinate onde sonore — e le onde sonore, proprio come le onde elettromagnetiche, si propagano nello spazio, consentendo una percezione a distanza. Una differenza per il vero c'è: le onde sonore hanno un'ampiezza d'onda molto maggiore della luce e sono quindi meno adatte per misurare le distanze e lo sono tanto meno quanto più abbandoniamo la regione dei suoni acuti per spingerci verso quella dei suoni gravi. Il pipistrello usa gli ultrasuoni proprio per ovviare a questo inconveniente che, comunque, in qualche misura permane. Ma vi sono naturalmente altre differenze rispetto al vedere: il mondo avvertito da un *sonar* è inguaribilmente privo di colori e forse è già sufficiente alludere ad un universo di cose di cui non si può dir nemmeno che siano grigie a rendere *immaginativamente* sfuggente l'universo percettivo di un pipistrello. Non solo. Per vedere basta aprire gli occhi e le esplorazioni percettive si muovono comunque su uno sfondo visibilmente presente. Per il pipistrello le cose non stanno probabilmente così: il sonar coglie gli oggetti ma non li situa altrettanto bene in uno sfondo e chiede quindi una continua esplorazione percettiva. Lo spazio di un pipistrello si costituisce come un mosaico di cui è presente di

volta in volta solo qualche tessera — ed in questo caso è l'analogia con il tatto a farsi avanti. Per noi uomini che siamo animali essenzialmente visivi anche questo compito immaginativo è forse troppo arduo: capiamo, ma non sappiamo dare ai nostri pensieri una veste intuitiva.

Potremmo naturalmente continuare a lungo su questa strada. Ma, lo abbiamo già detto, non è questo ciò che Locke e, in fondo, anche Nagel ci chiedono. Il loro obiettivo è un altro: vogliono convincerci che in generale non possiamo assumere un punto di vista soggettivo su un'esperienza diversa dalla nostra. Ciò su cui Nagel e Locke vogliono attirare la nostra attenzione è che non ci è possibile immaginare come un pipistrello percepisca il mondo, anche se possiamo far luce sulla natura dei suoi organi di senso e — aggiungiamo noi — non ci sono affatto oscure molte delle proprietà che evidentemente caratterizzano l'universo percettivo dei pipistrelli.

Ora, forse voi vi chiederete perché sia opportuno perdere una parte del vostro tempo ad immaginare che cosa capiti ai pipistrelli quando di notte emettono grida che non percepiamo per disegnare una mappa dello spazio per noi illeggibile. Ma a questo dubbio credo si possa rispondere perché queste strane argomentazioni ci invitano a riflettere su due importanti caratteristiche del concetto di idea, su due aspetti che definiscono in profondità la filosofia che sorregge questa nozione così importante nella filosofia empiristica della percezione.

La prima caratteristica è emersa implicitamente in questo nostro girovagare tra sonar e linee laterali, tra microchiroptere e pesci: ciò che da queste nostre considerazioni credo sia già emerso è che, per Locke, vi è una dimensione della nostra esperienza che non può essere messa da parte, ed è appunto la *sua immediata datità soggettiva*. Su questo punto Locke è chiaro: le nostre idee dipendono dalla natura degli organi di senso e si legano ad una qualche modificazione corporea, ma ciò non toglie che le une non siano *riducibili* alle altre. Le idee appartengono ad un punto di vista soggettivo sul mondo e non sono riducibili a nessun evento obiettivo. Certo, una parte dei nostri sforzi mirava di fatto a mostrare come fosse possibile dire qualcosa anche su contenuti d'esperienza che ci sono preclusi, e tuttavia il tentativo di venire a capo di un universo percettivo diver-

so dal nostro additando la dimensione obiettiva del comportamento o dei nessi causali che sono all'origine della percezione dimentica l'aspetto primo del percepire — la sua immediatezza sensibile e intuitiva. La filosofia della mente, per Locke, inizia proprio da qui: dal gesto in cui la mente prende atto di uno stimolo fisico e fisiologico, traducendolo in immagini. Una teoria della mente che trascuri quest'aspetto è, per Locke, semplicemente falsa. Potremmo intendere questo riconoscimento *innanzitutto* come una constatazione di natura empirica: a dispetto di ciò che Cartesio riteneva vero per gli animali e che alcune contemporanee teorie della mente sostengono per ogni essere percipiente, Locke è certo che vi sia qualcosa come una vita d'esperienza e che il gioco delle azioni e delle reazioni che sorregge la nostra prassi ambientale è comunque mediata da un'istanza cosciente — dal farsi avanti delle idee. Ma nella posizione del *Saggio* vi è di più: per Locke ad esserci dato è propriamente solo il *punto di vista soggettivo* ed ogni nostra ulteriore acquisizione conoscitiva poggia in maniera diretta o indiretta su quei contenuti intuitivi che la coscienza ci porge. Come vedremo meglio in seguito, possiamo parlare di una realtà obiettiva, ma possiamo parlarne soltanto a partire dalle nostre idee, da ciò che ci è dato e che costituisce l'orizzonte entro cui si muove ogni nostro discorso mentale.

La seconda caratteristica su cui le nostre considerazioni ci invitano a riflettere è che, per Locke, l'esperienza *non è riducibile alla sua dimensione puramente cognitiva poiché nella natura delle idee è racchiusa una dimensione ineludibilmente non concettuale*. Che cosa sia il rosso non posso spiegarlo a parole: debbo necessariamente mostrarlo. C'è qui qualcosa che non posso capire, ma che debbo vedere, e la mia possibilità di comprendere che cosa significhi la parola «rosso» è vincolata al fatto che la radice sensibile di quel significato sia di fatto accessibile per me.

Ora, come sappiamo, per Locke non vi è un discrimine netto tra le idee della percezione e le idee del pensiero e questo ci spinge verso una generalizzazione ulteriore: le idee, *tutte le nostre idee*, affondano le loro radici nel terreno sensibile e ciò è quanto dire che non vi è idea che non sia vincolata nel suo senso al suo aspetto intuitivo. Il mondo così come ci appare è davvero l'orizzonte di ogni nostra co-

scienza possibile, e ciò rende ulteriormente vincolante il rimando alla nostra natura umana. Di questo nostro esser fatti così ogni nostro pensiero reca una sua ineludibile traccia, ed è per questo che nelle pagine di Locke e di tanta filosofia settecentesca ci si imbatte con tanta frequenza in riflessioni che hanno per oggetto la cecità. Chi è nato cieco non può avere le idee che noi abbiamo, e questo per Locke significa che il dizionario elementare con cui si costruisce ogni ragionamento è nel caso di chi non vede profondamente diverso dal nostro. Così, non è un caso che il discorso sulla cecità diventi una sorta di terreno di prova su cui vagliare la dipendenza dei nostri pensieri dalla datità di certi contenuti. Nel Settecento due nomi raccolgono intorno a sé un dibattito ricco di problemi e di stimoli intellettuali: da una parte vi è uno studioso di ottica di nome Molyneux che ci invita ad immaginare che cosa saprebbe distinguere a prima vista un cieco cui fosse stata restituita la vista, dall'altra vi è un matematico cieco — Saunderson — che dimostra che la scienza dello spazio può essere insegnata e compresa anche da chi non può sollevare lo sguardo sulla esemplarità della figura.

In questi strani problemi dovremo addentrarci, senza tuttavia perdere la presa sulla domanda che ci muove e che concerne la grammatica del concetto lockeano di idea.

LEZIONE TERZA

1. Le considerazioni che abbiamo proposto nella lezione precedente avevano un duplice obiettivo: volevano mostrare da un lato come la nostra esperienza filtrasse la natura obiettiva degli oggetti subordinandola ad una regola di traduzione peculiare per sottolineare poi, dall'altro, come questa stessa regola dipendesse dalla specificità dei nostri sistemi percettivi e potesse quindi variare di specie in specie.

Muovendo da queste premesse ci eravamo tuttavia imbattuti in un problema nuovo: ci eravamo chiesti se era possibile immaginare come apparisse il mondo ad un pipistrello o, per dirla con Locke, ad una creatura angelica.

A questa domanda si deve dare una risposta negativa, e la ragione è a portata di mano: per Locke non è possibile *immaginare* anche solo una proprietà sensibile che non sia stata direttamente percepita e che non sia quindi riconducibile all'*idioma* che caratterizza ogni nostra percezione e che determina l'ambito circoscritto di ciò che può essere oggetto della nostra mente. Le idee che abbiamo sono tutte necessariamente codificate nel linguaggio dei nostri sistemi percettivi che fissano così il punto di rotazione e l'ampiezza del compasso che circonda ogni nostra possibile esperienza. Al di là delle idee che abbiamo e che riceviamo dai sensi in conformità con la loro stessa natura non vi è spazio per altri pensieri semplici; proprio come l'uomo non può creare nulla di nuovo anche se può fare infinite cose con ciò che nel mondo trova, così anche la mente è vincolata nei suoi pensieri alle idee del senso interno ed esterno — a queste originarie percezioni che, determinando gli elementi semplici della coscienza, circoscrivono insieme l'ambito delle possibili sintassi mentali e quindi anche lo spazio della concepibilità:

These simple ideas, the materials of all our knowledge, are suggested and furnished to the mind only by those two ways above mentioned, viz. sensation and reflection. When the understanding is once stored with these simple ideas, it has the power to repeat, compare, and unite them, even to an almost infinite variety, and so can make at pleasure new complex ideas. But it is not in the power of the most exalted wit, or enlarged understanding, by

any quickness or variety of thought, to invent or frame one new simple idea in the mind, not taken in by the ways before mentioned: nor can any force of the understanding destroy those that are there. The dominion of man, in this little world of his own understanding being much what the same as it is in the great world of visible things; wherein his power, however managed by art and skill, reaches no farther than to compound and divide the materials that are made to his hand; but can do nothing towards the making the least particle of new matter, or destroying one atom of what is already in being. The same inability will every one find in himself, who shall go about to fashion in his understanding one simple idea, not received in by his senses from external objects, or by reflection from the operations of his own mind about them. I would have any one try to fancy any taste which had never affected his palate; or frame the idea of a scent he had never smelt: and when he can do this, I will also conclude that a blind man hath ideas of colours, and a deaf man true distinct notions of sounds (*ivi*, II, ii, 2).

But beyond these ideas, as received from their proper sources, our faculties will not reach. If we would inquire further into their nature, causes, and manner, we perceive not the nature of extension clearer than we do of thinking. If we would explain them any further, one is as easy as the other; and there is no more difficulty to conceive how a substance we know not should, by thought, set body into motion, than how a substance we know not should, by impulse, set body into motion. So that we are no more able to discover wherein the ideas belonging to body consist, than those belonging to spirit. From whence it seems probable to me, that the simple ideas we receive from sensation and reflection are the boundaries of our thoughts; beyond which the mind, whatever efforts it would make, is not able to advance one jot; nor can it make any discoveries, when it would pry into the nature and hidden causes of those ideas (*ivi*, II, xxiii, 29).

Un'infinita varietà di idee trae la sua origine da un insieme finito di percezioni semplici, secondo un modello che allude in modo anche troppo scoperto al linguaggio e alla sua struttura sintattica. E proprio come nel caso del linguaggio la libertà della sintassi si ancora al vincolo del dizionario così, anche nel caso della vita di coscienza, la possibilità di foggare nuove idee complesse muove dal riconoscimento che le idee semplici hanno un'unica fonte: l'esperienza. In questo non siamo liberi di creare: le idee semplici non sorgono da un fare creativo della soggettività, ma le sono date sensibilmente ed è per questo che la specificità dei nostri sensi è insieme la regola che circonda l'orizzonte di ogni nostra esperienza possibile. Le nostre idee sono quelle che sono e sono fatte così perché questi sono i mo-

stri organi di senso: altre possibili idee che derivino da una diversa conformazione sensibile avrebbero potuto animare una diversa vita d'esperienza, ma sono per noi semplicemente inaccessibili e non hanno quindi diritto di cittadinanza in un'indagine che ha per oggetto l'intelletto *umano*.

Queste considerazioni si erano poi legate ad una riflessione più analitica, volta a far luce sulla natura delle idee. Ed in particolar modo, avevamo attirato la nostra attenzione su un fatto importante: le idee semplici sembrano essere, per Locke, contenuti intuitivi di cui non è possibile un'esauriente caratterizzazione concettuale. In che modo percepisca un soggetto diverso da noi è un mistero su cui non è dato indagare, poiché nessuno può di fatto comprendere che cosa esperisca un'intelligenza angelica se di fatto ci è negata la possibilità di gettare uno sguardo nella sua mente, per scorgere ciò che in quel palcoscenico si recita e si inscena per lui. Così, anche se — come ci assicura Dante — gli angeli non hanno bisogno delle nostre parole per comprenderci, dovremmo poi a nostra volta rinunciare a comprendere ciò che gli angeli ci rispondono, poiché non è per noi possibile comprendere le loro parole senza avere accesso allo scrigno dei significati elementari di quel linguaggio — senza poter in altri termini accedere alla sfera di quelle idee semplici che sono date ad intelligenze diverse dalla nostra. Possiamo definire a parole le idee complesse, ma le idee semplici debbono essere necessariamente mostrate: che cosa siano il rosso, l'aroma del caffè o la configurazione spaziale di un triangolo scaleno è qualcosa che possiamo comprendere se e solo se abbiamo diretta esperienza del rosso, dell'aroma del caffè e di quella peculiare forma geometrica cui diamo quel nome. Se l'esperienza non si dà, anche la nostra possibilità di intendere il termine che la denota viene meno, — un fatto questo che è interamente racchiuso nella tesi secondo la quale il significato di un termine è il contenuto intuitivo di un'idea.

Di qui la frequenza con cui Locke ci invita a riflettere sull'universo mentale di chi dalla nascita è cieco o sordo. A chi non ha mai potuto vedere il mondo non si può spiegare che cosa sia il rosso, proprio come non si può spiegare a chi non può sentire che cosa sia un suono acuto e che cosa lo differenzi da uno grave. Il si-

gnificato di queste parole non è accessibile per chi non veda o non senta, e ciò è quanto dire che al di là della nostra esperienza nelle sue diverse forme non vi è un'altra via che ci consenta di impadronirci del dizionario dei nostri concetti. Se non lo abbiamo effettivamente provato, nessuno potrà spiegarci qual è l'aroma del caffè, ed uno stesso ordine di considerazioni vale per i suoni o per i colori. Qui abbiamo bisogno di esempi che possano fungere come un metro che guidi i nostri giochi linguistici: dobbiamo in altri termini avvalerci di un rimando *ostensivo* e dobbiamo invitare chi ci ascolta a guardare bene e a fare di ciò che ha sotto gli occhi il campione cui ancorare il proprio uso linguistico.

Non vi è dubbio che una simile affermazione possa sembrarci di primo acchito ovvia. Un cieco *non* può imparare che cosa sia il rosso — questo è chiaro, proprio come non sembra essere in alcun modo legittimo dubitare del fatto che non vi sia una via diversa per apprendere che cosa sia il suono di un violino se non quello di ascoltarlo. Per comprendere davvero il significato di una parola è necessario poterla ancorare ad un'idea definita, e non vi è dubbio che questo bisogno di ancorare i concetti all'evidenza di una loro esibizione concreta sia una delle più convincenti ragioni che spingono Locke nella sua nota polemica contro l'innatismo. Un'idea che non possa tradursi in una presentazione effettiva e che sia prima del suo stesso manifestarsi non soltanto non è dato trovarla, ma non avrebbe nemmeno buon gioco per proporsi come regola d'uso di un determinato concetto.

Su questo tema avremo in seguito l'opportunità di riflettere; ora dobbiamo invece soffermarci sul modo particolare in cui quest'ordine di considerazioni viene dipanandosi in Locke, poiché se si leggono con attenzione queste pagine del *Saggio sull'intelletto umano* ci si avvede che nel modo di porre il problema che è loro proprio è implicita una prospettiva teorica tutt'altro che scontata: Locke è convinto che il significato delle parole del nostro linguaggio — della parola «rosso», per esempio — non soltanto rimandi all'esibizione di un contesto intuitivo, ma coincida con un vissuto peculiare (l'esperienza vissuta del rosso) e ritiene quindi del tutto ovvio che non si possa sensatamente parlare di un qualsiasi oggetto

se non se ne possiede l'idea che sola può fungere da metro e insieme da referente mentale di quel termine.

Certo, questa tesi sembra godere di un'effettiva plausibilità se accettiamo gli esempi di Locke e ci interroghiamo sui colori, sui suoni, sui sapori: qui abbiamo a che fare con determinazioni che non possono essere colte se non da un'unica fonte sensibile e ciò sembra rendere legittimo il dire che non possiamo comprendere di che cosa una determinata esperienza sia esperienza se non possediamo un'idea di un certo determinato tipo. Si tratta tuttavia di una tesi che appare già meno ovvia se chiamiamo in causa altre esperienze: un cieco non può possedere alcuna effettiva esperienza visiva, ma può comunque comprendere che cosa voglia dire *vedere* gli oggetti che lo circondano e sa che cos'è la superficie che io vedo perché può toccarla. Nella *Diottrica* di Cartesio, vi è un vecchio disegno che ci invita a riflettere su come avvenga la percezione visiva: i raggi luminosi che dall'oggetto giungono alla retina incrociandosi nella pupilla sono come i bastoni che un cieco tiene tra le mani e che gli consentono di saggiare a distanza la presenza degli oggetti, valutandone la forma e la disposizione.



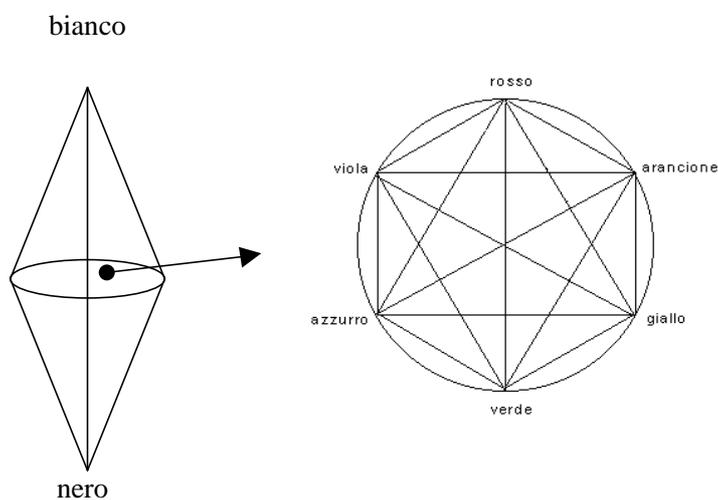
Di questo antico disegno, che paradossalmente intende spiegarci i meccanismi della visione invitandoci a vestire i panni di chi non vede, possiamo avvalerci, credo, per dire quale idea possa farsi un cieco del nostro vedere: il vedere rammenta il toccare gli oggetti — ma è un toccarli a distanza, e che così stiano le cose è un fatto che gli si manifesta nella sicurezza con cui chi vede può guidarlo verso una

meta o può indirizzare la sua mano verso un oggetto. Del nostro vedere il cieco ha questa esperienza, e ciò è quanto dire che può forse chiedersi *come* faccia chi vede a fare ciò che fa (a scansare con sicurezza gli ostacoli, a prendere senza incertezze gli oggetti disposti su un tavolo, ecc.), ma che non avrebbe ragioni altrettanto valide per sentirsi costretto a domandarsi *che cosa* faccia chi vede. A questa domanda una risposta può darla, anche se vaga e parziale.

E ciò che è vero per l'esperienza della percezione visiva, vale anche altrove. La forma è qualcosa che vedo ma è anche qualcosa che tocco, e la differenza tra le sensazioni che avverto non cancella il fatto che ciò che si manifesta nella mia esperienza visiva sia proprio la stessa realtà che faticosamente si manifesta nella mia esperienza tattile. Ciò che vedo è proprio ciò che tocco, anche se da una parte ho luci e colori, dall'altra una successione più o meno ordinata di punti ruvidi o lisci, sporgenti o rientranti. Abbiamo esperienze diverse, ma in queste diverse forme dell'esperire si *manifesta* con maggiore o minore nitidezza *uno stesso oggetto — una forma determinata*. Del resto, anche se nel gioco tra la vista e il tatto si manifesta innanzitutto una forma che si arricchisce della trama molteplice delle qualità sensibili, non vi è dubbio che proprio a partire di qui potremmo muovere per additare un diverso livello di obiettivazione — un livello che è caratterizzato dal fatto che la forma degli oggetti è colta in quanto non è determinata né da proprietà tattili, né da proprietà visive. Posso imparare che cosa sia una retta guardando una linea bianca tracciata dal gesso sulla lavagna o seguendo per un poco con la punta delle dita la costa di un righello, e i nostri ricordi delle prime lezioni di geometria sono carichi di esempi del genere. E tuttavia, se davvero abbiamo imparato che cosa la retta sia non potremo sensatamente chiedere quale sia il suo colore o quale la sua levigatezza. Una linea retta non ha né proprietà tattili né proprietà visive, anche se impariamo ad impiegare correttamente quel concetto operando con le forme dell'intuizione sensibile. La nostra *esperienza* della retta — perché di un'*esperienza*, sia pure particolare, ancora si tratta — ci ha permesso di cogliere nella manifestazione paradigmatica di alcuni esempi il manifestarsi di qualcosa di nuovo, di una *forma* che si è liberata dalle forme della sua manife-

stazione sensibile. E se le cose stanno così, se la comprensione geometrica muove dall'esempio ma non è poi vincolata alla specificità intuitiva di una idea visiva o tattile, ciò significa che le idee semplici non sono soltanto un contenuto intuitivo in traducibile, ma hanno una loro determinatezza concettuale.

Ma forse del rimando alla geometria non vi è bisogno. Si potrebbe infatti sostenere che un cieco non ignora interamente che cosa significhi vedere un colore: significa appunto saper discernere gli oggetti in base ad una qualche proprietà che appartiene alla loro superficie. Del colore può apprendere allora innanzitutto la forma che lo caratterizza: il suo porsi sensibilmente come una *determinazione* della cosa che ci riconduce a ciò che innanzitutto la cosa è — una corporeità estesa. Ma del colore chi non vede può comprendere anche che è una proprietà *che può variare secondo un insieme di dimensioni che possiamo indicare astrattamente*. I colori possono essere ordinati secondo un modello geometrico che è insieme espressione della molteplicità logica del sistema che essi caratterizzano — un sistema che potremmo raffigurare così:



Si tratta appunto di una rappresentazione *geometrica* dei colori, e ciò significa che vi è nei colori qualcosa che può essere *indicato* al di là della specificità sensibile delle qualità cromatiche. I colori *hanno appunto questa forma*, ed è una forma che può essere colta anche da chi i colori non li vede. Certo, indicare la forma grammaticale che sorregge la regola d'uso dei nomi di colore non significa affatto restituire a chi non vede un'esperienza che resta comunque negata. Il blu e il giallo non sono parole e non possiamo *capirli*: dobbiamo anche vederli. E tuttavia che cosa il blu e il giallo siano per noi si manifesta proprio nella percorribilità di un insieme di regole grammaticali che, per esempio, ci vietano di dire che vi è un blu che tende all'arancione o un giallo che tende al viola, ma che ci consentono invece di parlare di un rosso giallastro o di un blu violaceo. E proprio come il filosofo settecentesco avvertiva il bisogno di commentare le gesta del matematico Saunderson che, a dispetto della sua cecità, comprendeva quale fosse la natura di una sfera e che cosa fossero le sue proiezioni, anche noi avvertiamo qui il bisogno di additare in linea di principio che anche di fronte al colore è possibile comprendere e non solo vedere.

Del resto, per giungere a questa meta potremmo forse avvalerci di un esempio che lo stesso Locke ci propone. Se interrogassimo un cieco sulla natura del colore potrebbe risponderci con un'immagine, ed è così che di fatto risponde il cieco di cui Locke narra: alla domanda su quale sia l'aspetto del rosso scarlatto egli risponde che potrebbe trattarsi di qualcosa simile al suono di una tromba. Come reagire di fronte a questa strana immagine? Forse riconoscendo che qui vi è soltanto una vaga analogia, su cui non vale la pena di insistere più di tanto: le sinestesie sono il dominio della soggettività e della vaghezza, ed è facile su questo terreno essere tanto vaghi quanto vacui. Ma forse ciò che è vago può assumere contorni più definiti e forse Locke ci offre involontariamente un tema di riflessione più significativo: in questo additare un suono per un colore potrebbe infatti esprimersi la comprensione indiretta di una omologia strutturale tra quel suono ben noto e la regola d'uso di quel nome di colore.

Di qui la conseguenza che ci sembra di poter trarre. Riconoscere

che i nostri giochi linguistici poggiano sull'esibizione di esempi non significa ancora sostenere che il loro significato sia un'idea racchiusa nella soggettività, e ciò è quanto dire che il significato della parola «rosso» — per tornare all'esempio da cui abbiamo preso le mosse — non riposa necessariamente sulla nostra idea del rosso: potrebbe essere vero invece che la mia capacità di percepire i colori altro non sia che la *condizione* cui è vincolata *la mia possibilità di giocare al gioco linguistico chiamato in causa da quel termine*. Così, posso aver capito che cosa significa misurare, ma se non mi fosse possibile avere tra le mani un metro la misurazione sarebbe egualmente per me una prassi negata. Vi proporrei, in altri termini, di distinguere il significato di un gioco linguistico dai *prerequisiti* della sua effettiva praticabilità, e cercherei di convincervi dell'opportunità di questa mossa osservando come dalla constatazione secondo la quale la grammatica filosofica di un termine come «rosso» è resa concretamente percorribile dalla natura dei colori non segua ancora che l'assenza della percezione del colore sia causa dell'impossibilità di il senso delle parole che di quella grammatica si avvalgono. Una grammatica è fatta di regole, e le regole sono suscettibili di una formulazione astratta — quella formulazione cui attinge chi, pur non avendo alcuna esperienza di quegli oggetti misteriosi che chiamiamo colori, comprende che sono cose che occupano una superficie e che possono variare in vario modo, divenendo ora più chiari ora più scuri, ora più puri ora più sporchi, in un senso abbastanza simile a quello di cui ci si avvale quando si osserva che un suono può farsi più acuto o grave più limpido o materico.

Avremo modo di ritornare su questo tema. Un punto è tuttavia sin qui chiaro: all'origine di queste obiezioni al discorso lockeano vi è la convinzione che i significati delle nostre parole non siano le idee e che in generale non sia vero che il significato di un termine possa essere ricondotto al possesso di un dato intuitivo, di un contenuto che può essere soltanto vissuto. Per Locke, invece, la comprensione implica un *possesso*: possiamo capire la parola «rosso» solo perché possiamo vivere l'esperienza del rosso, solo perché nella mente si conserva questa radice non concettuale di ogni nostro pensiero.

Ora, vi è un senso in cui la filosofia di Locke si orienta esplicita-

mente in questa direzione, ed io credo che se ci fermassimo alle *linee essenziali* delle sue argomentazioni dovremo semplicemente sostenere che ogni idea è, per Locke, un contenuto presentativo atomico, un dato che non può essere descritto a parole poiché coincide con la scena intuitiva che in esso si dipinge. E tuttavia questa posizione radicale deve essere indebolita, e di questa necessità ci si avvede non appena richiamiamo l'attenzione sul fatto che, per Locke, vi sono idee cui perveniamo attraverso diverse fonti sensibili. Tra queste, l'idea di spazio gioca un ruolo centrale: parliamo di forme visive ma anche di forme tattili e lo stesso vale per la distanza o per le superfici. Ma ciò è quanto dire che, in questo caso, al variare della forma intuitiva delle idee non corrisponde una differenza incolmabile. Qualcosa permane quando vedo la forma che ho appena toccato — ma che cosa?

Per rispondere a questa domanda Locke ci invita ancora una volta a vestire i panni del cieco e a chiederci che cosa sapremmo se distinguere se ci fosse data la vista per vedere ciò che da sempre abbiamo tattilmente esperito.

2. Anche su questo punto è necessario procedere con cautela per cercare di comprendere davvero come stiano le cose, almeno per Locke. Ciò che abbiamo sono le idee, e le idee sono caratterizzate dal loro essere contenuti sensibili che si danno immediatamente alla soggettività e il cui esserci si risolve nella modalità sensibile di questo darsi. Le idee sono appunto questo: un contenuto intuitivo, una certa qualità che viviamo e che è tutta racchiusa nell'evento sensibile che ce la porge. E se manca il canale sensibile che fa da filtro all'insorgere in noi di una famiglia di idee, mancherà anche una molteplicità di oggetti della nostra mente.

È in questa prospettiva che assume una sua ovvia rilevanza la discussione che del quesito di Molyneux Locke ci propone.

La storia di questo quesito, su cui ci siamo brevemente soffermati nella scorsa lezione, ha origine pochi anni prima della pubblicazione del *Saggio*: il 7 luglio del 1688 Molyneux scriveva una lettera a Locke, proponendogli un problema di filosofia della percezione. Nel 1688 era uscita una breve anticipazione in lingua francese del *Saggio* di Locke, e Molyneux — che stava lavorando da anni ad un trattato di ottica (*Dioptrica nova*, 1690) — si convince di aver trovato una guida filosofica sicura e fondata. Di qui la decisione di scrivere al nuovo maestro proponendogli una questione intricata, ma ricca di possibili sviluppi teorici.

Ecco il testo della lettera:

A Man, being born blind, and having a Globe and a Cube, nigh of the same bigness, committed into his Hands, and being taught or told, which is called the Globe and which the Cube, so as easily to distinguish them by his touch ior feeling, then both being taken from him and laid on a Table, let us suppose his Sight restored to Him; Whether he could, by his Sight, and before he touche them, know which is the Globe and which the Cube? Or whether he could know by his Sight, before he stretched out his Hand, whether he could not reach themm, tho they were removed 20 or 1000 feet from him

In questa lettera sono proposti in realtà due quesiti diversi. Gettiamo innanzitutto lo sguardo sul secondo che concerne il problema della percezione della distanza. Si tratta di un problema cui Molyneux è convinto di poter rispondere facilmente, perché di fatto la sua *Dioptrica nova* si apre con una tesi che doveva avere un'eco molto signi-

ficativa nelle pagine del *Saggio per una nuova teoria della visione* di Berkeley. Molyneux scrive:

For Distance of it self, is not to be perceived; for 'tis a line (or a length) presented to our eye with its end toward us, which must therefore be only a point, and that is invisible (p. 113).

È forse opportuno sottolineare fin da principio che non si tratta di una tesi nuova. La si ritrova in tutti i trattati di prospettiva, che ci invitano a prendere atto che vi è un punto in cui la profondità si fa invisibile — il punto dell'occhio. Significato di un termine.

È una tesi vecchia, che assume tuttavia nelle pagine di Molyneux un significato nuovo: non vale più come una constatazione figurativa, ma come un problema percettivo. Il punto dell'occhio non è più il luogo del quadro che fissa il punto di vista e che insieme affida ad un unico minuscolo segno il compito di rendere presente sulla tela ogni punto di quella semiretta che dall'occhio conduce all'infinito; l'enigma che quel segno racchiude è di natura percettiva: se la distanza è un segmento perpendicolare che si chiude nell'occhio e se la proiezione prospettica di un segmento perpendicolare allo sguardo è un punto come posso vedere lo spazio profondo?

Rispondere a questa domanda significa, per Molyneux, rammentarsi dell'esperienza come trama aperta di possibili apprendimenti: solo il gioco della ripetizione può permetterci di cogliere in ciò che vediamo i segni della profondità spaziale. E se le cose stanno così, il cieco della nostra finzione non potrà che tacere quando alzerà per la prima volta gli occhi sulla scena che di fronte a lui si dipana. Per sapere dire quanto distanti siano il cubo e la sfera che vede dovrà lasciare che l'esperienza e il tempo gli insegnino molte cose che ancora non sa.

Una risposta ovvia — ed è forse per questo che quando Molyneux ripropone a Locke il suo quesito lascia cadere il problema della distanza: una risposta per questo problema vi è già e non sembra necessario cercarla nella mente di un filosofo molto ammirato, ma evidentemente meno attento alla corrispondenza di quanto non sarebbe stato opportuno: la lettera di Molyneux resta infatti nel cassetto e Locke vi rivolge lo sguardo solo quando qualche anno dopo Molyneux prende nuovamente carta e penna per scrivergli. Solo al-

lora Molyneux diviene il dotto di cui ci si può vantare di essere amici, ed è così che nella seconda edizione del *Saggio* Locke trova un posto per pubblicare e discutere la seconda lettera che lo scienziato irlandese gli aveva inviato. Così si legge infatti nel IX capitolo del *Saggio*:

I shall here insert a problem of that very ingenious and studious promoter of real knowledge, the learned and worthy Mr. Molyneux, which he was pleased to send me in a letter some months since; and it is this:— «Suppose a man born blind, and now adult, and taught by his touch to distinguish between a cube and a sphere of the same metal, and nighly of the same bigness, so as to tell, when he felt one and the other, which is the cube, which the sphere. Suppose then the cube and sphere placed on a table, and the blind man be made to see: quaere, whether by his sight, before he touched them, he could now distinguish and tell which is the globe, which the cube?» To which the acute and judicious proposer answers, «Not. For, though he has obtained the experience of how a globe, how a cube affects his touch, yet he has not yet obtained the experience, that what affects his touch so or so, must affect his sight so or so; or that a protuberant angle in the cube, that pressed his hand unequally, shall appear to his eye as it does in the cube». I agree with this thinking gentleman, whom I am proud to call my friend, in his answer to this problem; and am of opinion that the blind man, at first sight, would not be able with certainty to say which was the globe, which the cube, whilst he only saw them; though he could unerringly name them by his touch, and certainly distinguish them by the difference of their figures felt. This I have set down, and leave with my reader, as an occasion for him to consider how much he may be beholden to experience, improvement, and acquired notions, where he thinks he had not the least use of, or help from them. And the rather, because this observing gentleman further adds, that «having, upon the occasion of my book, proposed this to divers very ingenious men, he hardly ever met with one that at first gave the answer to it which he thinks true, till by hearing his reasons they were convinced» (*ivi*, II, ix, 8).

Alla domanda ora segue una risposta negativa che Locke ci dice di condividere insieme alle ragioni che lo stesso Molyneux adduce. Così nel *Saggio* leggiamo con approvazione quel che Molyneux aveva scritto: anche Locke sostiene che il cieco risanato non può ancora sapere come appaia alla vista ciò che il tatto coglie come una sporgenza, né può indovinare quale sia la forma visiva di quegli angoli che ha già tante volte sfiorato con la punta delle dita.

Nella risposta di Molyneux non è tuttavia ancora racchiuso tutto

ciò che Locke ritiene di dover dire su questo tema. Così, per addentrarci in ciò che Locke pensa su questo tema dobbiamo innanzitutto riflettere un poco sul luogo del *Saggio* in cui egli ritiene opportuno rendere pubblico il quesito che gli era stato sottoposto. Non si tratta di una scelta casuale: Locke discute la domanda di Molyneux in un paragrafo che ha per tema il peso delle abitudini sulla percezione, e questo fatto si comprende non appena si riflette su quale sia la premessa che fa da sfondo a queste considerazioni: la domanda sulla capacità di riconoscere gli oggetti delle proprie esperienze tattili viene introdotta nel *Saggio* dalla constatazione secondo la quale una percezione visiva della profondità non c'è. Noi vediamo propriamente soltanto superficie variamente colorate, non spazi tridimensionalmente organizzati. Per comprendere che cosa davvero vediamo vale ancora una volta il richiamo (così tipicamente venato di considerazioni fisiologiche) alle immagini pittoriche. Sulla tela nulla va al di là della superficie: il pittore non fa altro che disporre sul piano i pigmenti della sua tavolozza, ritagliando ad arte macchie di colori diversi. Quelle macchie tuttavia fanno riproporre lo stesso messaggio che la vista ci offre e che il tatto ci ha insegnato ad interpretare tridimensionalmente: lo spazio bidimensionale della percezione visiva si traduce così in uno spazio tridimensionale ed è tanta l'abitudine che ci guida in questa prassi interpretativa che ciò che propriamente è percepito sfugge dalla mente, proprio come sfuggono dalla mente i caratteri tipografici che, leggendo, si perdono nella meta cui conducono — la comprensione del significato.

Credo che questa premessa sia importante per capire la posizione di Locke. Locke in effetti non ha dubbi: il cieco risanato non saprà riconoscere «a prima vista» la sfera e il cubo che aveva tattilmente imparato a distinguere e a cui sapeva dare il giusto nome, poiché non può ancora “leggere” tridimensionalmente ciò che i suoi occhi gli porgono. Ma questa constatazione ovvia si lega ad una nuova domanda cui non è facile rispondere e nemmeno dire quale sia la risposta che Locke ha in mente. Il problema almeno è chiaro: Locke si chiede come si debba pensare la relazione tra la vista e il tatto.

Questa relazione si fa percepibile con l'esperienza: il cieco non riconosce «a prima vista», il cubo e la sfera ma ha appunto bisogno di

tempo. E il tempo è necessario perché è necessario un apprendimento: la vista deve essere educata dal tatto. E tuttavia questo non dice ancora quale via Locke intenda seguire. Credo che quattro siano in astratto le possibilità che Locke ha aperte di fronte a sé:

- Tatto e vista potrebbero essere diversi per ciò che concerne il medium rappresentativo, ma potrebbero essere egualmente modi di manifestazione di una stessa realtà obiettiva. Il cieco risanato non saprebbe al primo sguardo cogliere ciò che gli si mostra, ma poi imparerebbe a legare la vista al tatto e a cogliere nell'uno e nell'altra le manifestazioni di uno stesso oggetto. Ciò che vede è appunto un oggetto che si manifesta nella forma che è caratteristica di ciò che è visibile: il cieco vedrà innanzitutto un insieme di colori, disposti in vario modo. Ma ciò che il cieco vede *non si esaurisce in quei colori, e lascia per essenza aperta la possibilità di una diversa manifestazione*: ciò che si manifesta alla vista nella varietà dei colori si manifesta al tatto come resistenza e come forma. Si tratta certo di un'ipotesi plausibile, ma lontana dalla prospettiva di Locke. E le ragioni ci sono note. Per Locke, le idee non sono *manifestazioni* di qualcosa che vada al delle datità fenomeniche, anche se naturalmente possono essere segno di una stessa realtà trascendente. Così, se ci poniamo nella prospettiva del *Saggio sull'intelletto umano*, non possiamo intendere il rapporto che lega la percezione tattile alla percezione visiva alla luce dell'identità dell'oggetto esperito. Due idee non possono parlarci dello stesso oggetto poiché di fatto sono *due oggetti* dell'intelletto: ne segue che se una relazione deve esserci, essa può concernere sia l'oggetto trascendente e non percepibile di cui le idee sono segni, sia la loro natura contenutistica, ma non l'oggetto reale così come è tattilmente e visivamente esperito. Ed è chiaro che la possibilità di sostenere che idee differenti sono segno di un'identica realtà non percepibile è un'ipotesi che può sostenersi solo se qualcosa sul terreno di ciò che è dato la giustifica: l'ipotesi dell'identità del referente non esperibile ci riconduca così come al suo fondamento all'analisi delle relazioni interne tra le idee tattili e visive.

- La seconda ipotesi che vogliamo vagliare ci invita a prendere in considerazione la tesi della somiglianza tra le idee. Locke dice che abbiamo un'idea di spazio che ci deriva dal tatto e dalla vista, e ciò potrebbe significare che vi è un contenuto qualitativamente simile che si ripete nell'immagine tattile e nell'immagine visiva di una sfera. Vi sarebbe cioè un nucleo comune che resta non appena spogliamo la sfera tattile e la sfera visiva dalle loro proprietà idiosincratice: dal colore e dalla luce da un lato, dalla ruvidità e dalla resistenza dall'altro. E tuttavia non è affatto facile comprendere che cosa possa rimanere di comune una volta che si spogli un'idea visiva da ciò che è eminentemente visivo e un'idea tattile da ciò che eminentemente tattile — non lo si comprende se ci si muove all'interno dell'ipotesi che abbiamo formulato e che ci invita a cercare un elemento comune di natura qualitativa. Del resto, le considerazioni sulla natura bidimensionale della percezione visiva della spazialità rendono ulteriormente problematica la via che abbiamo indicato: tra l'immagine visiva e l'immagine tattile una somiglianza effettiva non c'è, poiché se anche fosse possibile liberare una forma dal modo in cui ci appare visivamente o tattilmente non è affatto chiaro in che modo potremmo poi far combaciare uno spazio tridimensionale scandito per vuoti e per pieni con una superficie piana su cui si alternano macchie di colore.
- Di qui la possibilità di una terza ipotesi di natura più apertamente negativa, — di un'ipotesi che potrebbe spingerci a considerare l'esperienza tattile e l'esperienza visiva non soltanto diverse, ma prive di qualsiasi correlazione che non sia quella fondata dall'abitudine. Le idee tattili e le idee visive potrebbero divenire l'una segno dell'altra, ma senza che ciò comporti una qualsiasi deroga alla tesi dell'*eterogeneità*. Una parola può essere segno di una cosa senza che per questo vi sia una relazione di somiglianza tra l'una e l'altra: la parola «sfera» non assomiglia a una sfera e per questo è necessario del tempo perché chi non sa l'italiano impari a usarla correttamente. Si tratta anche in questo caso di un'ipotesi percorribile, ed è di fatti questa la tesi che Berkeley fa sua nelle pagine della sua *Teoria della visione*.

Ma ancora una volta non è questa la via che Locke sembra intraprendere. Il tatto e la vista sono eterogenei, ma tuttavia ciò che Locke si sente di negare è solo che il cieco possa riconoscere «con certezza» la sfera e il cubo, e di questa espressione che Locke aggiunge esplicitamente nel suo commento a Molyneux si deve rendere conto. E ciò significa: la risposta al quesito di Molyneux deve essere tale da permetterci di comprendere sia perché il cieco non può dire con certezza «questa è la sfera», sia perché possa comunque essere pensabile che il cieco abbia una qualche inclinazione a imboccare una strada piuttosto che l'altra. Di qui la quarta ipotesi

- Locke non nega l'eterogeneità dell'immagine tattile della sfera rispetto all sua immagine visiva ma ritiene che la differenza qualitativa non sia tale da negare radicalmente l'ipotesi di una *correlazione analogica*. Pensiamo alla relazione che lega il solco di un disco alla musica che il giradischi vi legge: si tratta certo di due realtà qualitativamente diverse, poiché un suono non assomiglia ad un solco, anche se la puntina sa leggere quello in questo. Non vi assomiglia, ma una relazione c'è: il solco sale e scende proprio come possono fare le note di una melodia e può variare con un diverso passo, alternando rapidi cambiamenti a lenti movimenti — proprio come fanno i nostri brani musicali. Possiamo allora esprimerci così: il solco e la musica stanno in una relazione analogica secondo una regola di proiezione che è data dal funzionamento del giradischi. Certo, anche in questo caso chi osservasse per la prima volta il solco di un disco *non potrebbe dire con certezza qual è la musica che gli corrisponde*, poiché non è affatto detto quale sia la regola di proiezione che trasforma i movimenti della puntina nel solco nella melodia che ascoltiamo. Per comprendere la regola che deve guidarci abbiamo bisogno dell'esperienza, che sola può mostrare che tra le scene tattili e le scene visive è possibile cogliere qualcosa come una analogia strutturale.

Credo che Locke segua quest'ultima via. Per Locke la vista e il tatto ci danno idee differenti. Ma queste idee si raccordano le une alle al-

tre secondo una regola di proiezione che ci consente di legarle insieme e di considerarle segni di un'identica realtà — una realtà che, ancora una volta, non appare nell'esperienza se non come ciò di cui sono segno i segni. E tuttavia, nello scegliere questa via per venire a capo della questione di Molyneux si comprende anche in quale senso sia necessario, per Locke, disporre il contenuto delle idee in una dimensione nuova e più complessa, che renda sensato l'ipotesi di un loro confronto interno. Le idee sono atomi psichici e si danno ciascuna per sé come un contenuto che può essere appreso soltanto vivendolo, e tuttavia almeno in alcuni casi, le idee rivelano un'identica forma che ci permette di cogliere nell'una la rappresentazione strutturale dell'altra. Come ciò accada e se ciò sia davvero coerente con la grammatica filosofica su cui Locke sembra invitarci a concordare è una domanda cui dovremo cercare in seguito di dare una risposta.



*Livio Mehus
Allegoria del tatto
(e paragone tra le arti)*

LEZIONE QUARTA

1. Le riflessioni che abbiamo proposto nelle precedenti lezioni ci hanno lentamente condotto verso una posizione complessiva che potremmo formulare così: ogni nostra esperienza, per quanto complessa sia, ci riconduce infine alle idee semplici, che di fatto si pongono come i *segni* di un *linguaggio mentale*, di un idioma che nella mente opera con oggetti suoi propri, per costruire le proposizioni che ci permettano di *rappresentare* la realtà e di operare su di essa. Tutte le annotazioni che abbiamo passo dopo passo messo in luce nel nostro tentativo di analizzare le pagine lockeane convergono infine verso questa tesi.

Verso questa meta si dirigono innanzitutto le riflessioni volte a far luce sul carattere necessariamente cosciente delle idee. Sulla natura di questa relazione ci siamo a suo tempo soffermati ed avevamo osservato come di qui Locke muovesse per dedurre il carattere di evento di ogni nostra percezione. Ma in quella tesi vi è di più, e per rendersene conto è sufficiente dare la giusta attenzione a quei passi in cui Locke stringe la consapevolezza delle idee al loro carattere puramente mentale. Se percepire significa essere cosciente, allora le idee debbono essere racchiuse nello spazio della consapevolezza — nella mente; conosciamo il mondo esterno solo perché siamo consapevoli del linguaggio mentale in cui quel mondo coscientemente si reduplica:

It is evident the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them (*ivi*, IV, iv, 3) For, since the things the mind contemplates are none of them, besides itself, present to the understanding, it is necessary that something else, as a sign or representation of the thing it considers, should be present to it: and these are ideas (*ivi*, IV, xxi, 3).

Ma non è solo il tema della consapevolezza che ci riconduce verso una concezione mentalistica dell'esperienza percettiva: verso quest'ordine di considerazioni siamo sospinti anche dalla constatazione della dipendenza delle idee dalla configurazione complessiva

dei nostri organi di senso, così come dalle riflessioni sulla necessaria separatezza delle idee semplici — di questi atomi psichici di cui non ha senso predicare l'identità, poiché ogni idea si dispiega per quello che è alla coscienza che la intende. Su questo punto le argomentazioni raccolte intorno alla questione di Molyneux assolvono una funzione centrale, e non è un caso se la metafora del cieco risanato come mezzo per indagare la struttura della nostra esperienza percettiva diviene in Berkeley il cavallo di battaglia per elaborare una filosofia della visione di stampo radicalmente fenomenistico: nella risposta radicalmente negativa che egli dà al quesito di Molyneux vi è tutto ciò che è necessario per negare che la percezione sia innanzitutto rivolta agli oggetti esterni e che siano proprio questi oggetti a manifestarsi nelle idee che ce ne facciamo.

Da tutti questi molteplici indizi possiamo trarre così una conclusione sullo statuto ontologico delle idee che abbiamo già ampiamente anticipato: per Locke, le idee sono eventi mentali, che hanno una causa negli oggetti esterni e che si differenziano da altri molteplici eventi solo per il fatto che accadono nel luogo rischiarato dalla nostra consapevolezza.

Ora, riconoscere che le idee sono eventi tra gli altri sembra porre le analisi lockeane di fronte ad un dissidio teorico difficilmente sanabile. Locke parla delle idee come termini di un linguaggio mentale, ed un linguaggio per essere tale *deve poterci parlare di qualcosa*: i suoi segni debbono avere una funzione denotativa. Ma le idee sono appunto eventi, ed un evento è un fatto come gli altri ed è in linea di principio *privo di un rimando intenzionale*. Di qui il dissidio cui alludevamo: se le idee altro non sono che il modo in cui una cosa — la nostra mente — reagisce ad una momentanea alterazione dell'apparato sensoriale cui è connessa, allora non si comprende che cosa ci permetta di parlare di un linguaggio mentale di cui le idee sarebbero i segni e non invece di un linguaggio delle reazioni chimiche o degli eventi fisici. Per dirla in un modo (apparentemente) paradossale: se possiamo dire che la percezione del bianco è un evento che *significa* una qualità della neve, perché non affermare allora che il suo sciogliersi *significa* un aumento della temperatura? Il fatto che le idee siano eventi che accadono in un luogo che ci è caro — la no-

stra testa — non è una buona ragione per considerarli eventi peculiari.

Si tratta indubbiamente di un problema complesso e non credo che la risposta che Locke nel *Saggio sull'intelletto umano* ci propone sia soddisfacente. E tuttavia in quelle pagine una risposta prende corpo, ed è un fatto che Locke non cerca di sfuggire al problema o di renderlo meno avvertibile pagando il prezzo dell'incoerenza. Tutt'altro: Locke ci invita apertamente a *rifiutare il linguaggio dell'intenzionalità della vita di esperienza* e a cercare il fondamento della funzione denotativa del linguaggio mentale nella sua stessa natura di evento.

Affrontiamo innanzitutto il primo momento e chiediamoci che cosa voglia dire affermare che le idee *non* hanno una intrinseca funzione rappresentativa. Una prima possibile argomentazione per rifiutare alle idee il carattere di rappresentazioni sembrerebbe ricondurci sul terreno delle argomentazioni scettiche: il filosofo seicentesco sa (o crede di sapere) che non vi è una garanzia immanente della conoscenza ed è quindi consapevole che non vi è nessuna ragione cogente per dimostrare al di là di ogni possibile dubbio che le idee sono simili alle cose e che possono quindi denotarle. Negare alle idee una funzione denotativa vorrebbe dire allora *argomentare scetticamente* sull'effettiva percorribilità del nesso che dalle idee pretende di condurci alle cose.

Ora, non è difficile rendersi conto che non è questa la prospettiva di Locke e che la stessa possibilità dell'istanza scettica *presuppone* quel nesso figurativo sulla cui effettiva bontà ci chiede poi di dubitare. Lo scettico non nega che le idee abbiano una loro intrinseca funzione denotativa; tutt'altro: di questa necessaria premessa lo scetticismo si avvale per sostenere che le nostre idee sono sì raffigurazioni delle cose, ma *raffigurazioni infedeli*. La posizione di Locke è più radicale: la sua tesi è che le idee di per se stesse non raffigurino nulla e siano semplicemente gli oggetti del nostro intelletto. Ciò che si raffigura sullo specchio della coscienza non è per sua natura un riflesso di una realtà che stia di là da esso: in se stesse le idee *semplicemente sono*, e non rimandano affatto ad altro.

Da questo punto di vista assume un senso peculiare la discussione che apre il capitolo ottavo e che ha per oggetto quelle idee che non

rimandano ad un'entità positiva che funga da loro causa, ma che ci riconducono invece a privazioni, a mancanze. Gli esempi sono a portata di mano: così come vi è un'idea del bianco vi è anche un'idea del nero, anche se l'oscurità altro non è se non mancanza di luce, ed un analogo discorso potrebbe essere fatto anche per il silenzio o per il freddo che altro non sono che mancanze di suono e di calore. Rispetto a queste idee Cartesio reagiva così:

E per ciò che riguarda le idee delle cose corporee [...] scopro che non vi si trovano che pochissime cose che io concepisca chiaramente e distintamente: e cioè la grandezza [...], la figura [...], la situazione [...], ed il movimento di questa situazione; alle quali si possono aggiungere la sostanza, la durata e il numero. Quanto alle altre cose, come la luce i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il calore, il freddo e le altre qualità che cadono sotto il tatto, esse si trovano nel mio pensiero con tanta oscurità e confusione, che ignoro persino se siano vere o false e solo apparenti, cioè se le idee che io concepisco di queste qualità siano in effetti le idee di cose reali, oppure se non mi rappresentino che esseri chimerici, i quali non possono esistere. Perché, sebbene abbia notato che solo nei giudizi si può trovare la vera e formale falsità, si può tuttavia trovare nelle idee una certa falsità materiale, quando esse rappresentano ciò che non è nulla come se fosse qualche cosa. Per esempio le idee che ho del freddo e del caldo sono così poco chiare e così poco distinte che, per loro mezzo, non posso discernere se il freddo è solo una privazione del caldo, o il caldo una privazione del freddo, oppure se l'uno e l'altro sono qualità reali, o se non lo sono; e poiché essendo le idee come le immagini, non può essercene nessuna che non ci sembri rappresentare qualcosa, se è vero il dire che il freddo non è altro che la privazione del caldo, l'idea che me lo rappresenta come qualcosa di reale e positivo non sarà male a proposito chiamata falsa, e così delle altre simili idee (*Meditazioni filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1975, pp. 95-96 (libro III, § 9)).

All'origine di questa tesi cartesiana, che di fatto ci invita a riconoscere che le idee sono in se stesse *potenzialmente* vere o false e che sono *potenzialmente vere se può esistere l'oggetto che presentano* e che sono *potenzialmente false se tale oggetto non può esistere*, vi è una convinzione ben precisa: anche se le idee hanno una causa ed anche se non è affatto detto che la causa assomigli all'effetto, ciononostante le idee *si pongono innanzitutto come rappresentazioni delle cose* — ed una rappresentazione di qualcosa che non c'è non è sol-

tanto inadeguata ma senz'altro falsa, almeno dal punto di vista conoscitivo.

Così appunto Cartesio; ma per Locke come stanno le cose? Nel *Saggio* vi è un passo in cui almeno il titolo sembra dare ragione a Cartesio: il capitolo XXXII si intitola infatti *Of True and False Ideas*, e ciò sembra legittimare la tesi che anche le idee siano innanzitutto rappresentazioni di qualcosa e siano quindi in se stesse potenzialmente vere o false. Basta leggerlo, tuttavia, per rendersi conto che la prospettiva è mutata: l'obiettivo di queste ultime pagine del secondo libro del *Saggio* consiste infatti nel cercare di rendere conto di espressioni come quelle che fanno da titolo al passo che abbiamo citato senza per questo attribuire alle idee un'intrinseca funzione rappresentativa. Come questo obiettivo possa essere raggiunto è presto detto: è sufficiente sostenere che di idee false si parla solo perché tacitamente si proietta sulle idee il valore di verità di una proposizione esistenziale che verte sull'oggetto di cui sono segni. Scrive Locke:

Truth and falsehood properly belong to propositions, not to ideas. Though truth and falsehood belong, in propriety of speech, only to propositions: yet ideas are oftentimes termed true or false (as what words are there that are not used with great latitude, and with some deviation from their strict and proper significations?) Though I think that when ideas themselves are termed true or false, there is still some secret or tacit proposition, which is the foundation of that denomination: as we shall see, if we examine the particular occasions wherein they come to be called true or false. In all which we shall find some kind of affirmation or negation, which is the reason of that denomination. For our ideas, being nothing but bare appearances, or perceptions in our minds, cannot properly and simply in themselves be said to be true or false, no more than a single name of anything can be said to be true or false. Ideas and words may be said to be true, inasmuch as they really are ideas and words. Indeed both ideas and words may be said to be true, in a metaphysical sense of the word truth; as all other things that any way exist are said to be true, i.e. really to be such as they exist. [...] But it is not in that metaphysical sense of truth which we inquire here, when we examine, whether our ideas are capable of being true or false, but in the more ordinary acceptation of those words: and so I say that the ideas in our minds, being only so many perceptions or appearances there, none of them are false; the idea of a centaur having no more falsehood in it when it appears in our minds, than the name centaur has falsehood in it, when it is pronounced by our mouths, or written on paper. For

truth or falsehood lying always in some affirmation or negation, mental or verbal, our ideas are not capable, any of them, of being false, till the mind passes some judgment on them; that is, affirms or denies something of them. Ideas referred to anything extraneous to them may be true or false. Whenever the mind refers any of its ideas to anything extraneous to them, they are then capable to be called true or false. Because the mind, in such a reference, makes a tacit supposition of their conformity to that thing; which supposition, as it happens to be true or false, so the ideas themselves come to be denominated (*Saggio sull'intelletto umano*, II, xxxii, 1- 4)

Anche in questo caso, dobbiamo stare attenti a non considerare *ovvio* ciò che in realtà racchiude una scelta filosofica impegnativa. Certo, di un nome non si può dire che sia vero o falso: vera o falsa è soltanto la proposizione che lo racchiude. Ma qui Locke ci invita a stringere a questa affermazione così difficilmente discutibile una tesi assai più problematica: affermare che le idee sono nomi e quindi non sono né veri né falsi significa a suo avviso sostenere che le idee *di per se stesse* non denotano nulla perché sono immagini che *non sono animate da una istanza intenzionale*. Per Locke, le idee non sono quadri che raffigurino il mondo esterno e nemmeno un'eco più o meno vivida della realtà, ma si pongono come reazioni soggettive ad uno stimolo, come forme di un *campionario* di oggetti di psichici i cui termini sorgono dalla *traduzione* degli stimoli nervosi in eventi di natura mentale. Scrive Locke:

Concerning the simple ideas of Sensation, it is to be considered, — that whatsoever is so constituted in nature as to be able, by affecting our senses, to cause any perception in the mind, doth thereby produce in the understanding a simple idea; which, whatever be the external cause of it, when it comes to be taken notice of by our discerning faculty, it is by the mind looked on and considered there to be a real positive idea in the understanding, as much as any other whatsoever; though, perhaps, the cause of it be but a privation of the subject. [...]. Thus the ideas of heat and cold, light and darkness, white and black, motion and rest, are equally clear and positive ideas in the mind; though, perhaps, some of the causes which produce them are barely privations, in those subjects from whence our senses derive those ideas. These the understanding, in its view of them, considers all as distinct positive ideas, without taking notice of the causes that produce them: which is an inquiry not belonging to the idea, as it is in the understanding, but to the nature of the things existing without us. These are two very different things, and carefully to be distinguished; it being one thing to perceive and know the idea of white or black, and quite another to examine what kind of

particles they must be, and how ranged in the superficies, to make any object appear white or black. [...]. Why a privative cause in nature may occasion a positive idea. If it were the design of my present undertaking to inquire into the natural causes and manner of perception, I should offer this as a reason why a privative cause might, in some cases at least, produce a positive idea; viz. that all sensation being produced in us only by different degrees and modes of motion in our animal spirits, variously agitated by external objects, the abatement of any former motion must as necessarily produce a new sensation as the variation or increase of it; and so introduce a new idea, which depends only on a different motion of the animal spirits in that organ (*ivi*, II, viii, 1, 2, 4).

Di qui, da queste considerazioni sulla possibilità che una mera privazione come la mancanza di calore o l'assenza di luce possa tradursi in un'esperienza effettiva, è possibile muovere per sottolineare uno dei tratti caratteristici della posizione del *Saggio*: per Locke, vi è una piena autonomia della sfera dell'esperienza, la cui determinatezza non dipende da altro che dalle sue stesse regole. Sostenere che il nero sia mera assenza di luce è del tutto legittimo, così come legittima è la convinzione che il freddo sia solo un nome cui, sul piano reale, non corrisponde nulla se non una diminuzione del calore; di qui, tuttavia, non segue affatto che il nero e il freddo non siano due idee del tutto paragonabili al bianco e al caldo: se ci si dispone sul terreno descrittivo una distinzione tra le idee che hanno una causa positiva e le idee che hanno una causa privativa è del tutto infondata. Scrive Locke:

We may have the ideas when we are ignorant of their physical causes. A painter or dyer who never inquired into their causes hath the ideas of white and black, and other colours, as clearly, perfectly, and distinctly in his understanding, and perhaps more distinctly, than the philosopher who hath busied himself in considering their natures, and thinks he knows how far either of them is, in its cause, positive or privative; and the idea of black is no less positive in his mind than that of white, however the cause of that colour in the external object may be only a privation (*ivi*, II, viii, 3).

Proprio come il pittore considera il nero un pigmento come gli altri, così chi descrive la propria esperienza non può fare a meno di riconoscere che il nero e il freddo sono esperienze in senso proprio. Per ciò che concerne la sua dimensione propriamente contenutistica, l'esperienza è autonoma e deve la sua configurazione complessiva al

modo *peculiare* in cui ogni canale sensibile convoglia alla nostra mente l'informazione che deriva dal mondo esterno. Se le onde elettromagnetiche della luce, la riflettanza e la struttura molecolare della materia ci appaiono nel gioco variopinto dei colori, se *questo* è ciò che esperiamo, ciò dipende in primo luogo dal fatto che i nostri recettori visivi traducono proprio così quegli stimoli — in immagini cromatiche. Ma appunto: ciò che innanzitutto ci è dato sono propriamente solo questi vissuti che in sé non implicano il rimando ad una realtà rappresentata.

Si potrebbe tuttavia spingersi un passo in avanti ed osservare che, in secondo luogo, lo stesso carattere delle idee — il loro proporsi come *immagini* mentali — ci riconduce ancora una volta alla natura umana e più propriamente alla natura della mente. Anche su questo punto è necessario procedere con cautela, e questo perché parlare delle idee come di immagini mentali sembra necessariamente richiamare alla mente l'idea di un nesso rappresentativo. Sin dalle grotte di Lascaux le immagini hanno proprio questa funzione: *rendere presente qualcosa che non c'è* — che non è ora visibile o che non lo è più. La preistoria dell'immagine è legata al culto dei morti ed in essa si manifesta in una forma particolarmente evidente come la funzione del raffigurare un tempo esprimesse innanzitutto il bisogno di dare una stabilità a ciò è dolorosamente instabile: la presenza visibile degli uomini, l'arco temporale finirto che racchiude il loro esserci e il loro imporsi al nostro sguardo. Ora, da questo breve *excursus* nella storia della pragmatica delle immagine si può trarre una conclusione ovvia: il parlare delle idee come immagini sembra essere giustificato dal fatto che le idee ci parlano del mondo, anche se talvolta ci mentono.

Si tratta, tuttavia, di una conclusione che non è opportuno trarre perché, come sappiamo, in Locke le idee non sono *di per se stesse* raffigurazioni. Se dunque ne parliamo egualmente come di immagini è per una ragione diversa che ci riconduce ancora una volta alla natura della mente e al suo necessario configurarsi come il *luogo in cui gli stimoli di natura motoria assumono una dimensione intuitiva*. Ancora una volta a guidarci è l'immagine dello specchio: sulla sua superficie un evento fisico — la trasmissione della luce secondo le

leggi dell'ottica geometrica — si fa immagine e assume un contenuto cognitivo immediatamente evidente. Lo stesso accade nella mente: qui la sensazione si fa idea e diviene un contenuto che è caratterizzato dalla sua immediata intuitività e consapevolezza.

Ma di qui anche le ragioni che ci invitano a prendere commiato da quest'immagine. Le idee non sono riflessi sulla superficie di uno specchio *perché restano idee anche se non assomigliano affatto alle cose da cui traggono origine:*

To discover the nature of our ideas the better, and to discourse of them intelligibly, it will be convenient to distinguish them as they are ideas or perceptions in our minds; and as they are modifications of matter in the bodies that cause such perceptions in us: that so we may not think (as perhaps usually is done) that they are exactly the images and resemblances of something inherent in the subject; most of those of sensation being in the mind no more the likeness of something existing without us, than the names that stand for them are the likeness of our ideas, which yet upon hearing they are apt to excite in us (*ivi*, II, viii, 7).

Ora, in questa negazione di un intrinseco carattere di raffiguratività delle idee traspare una conseguenza che è implicita nella tesi dell'autonomia dell'esperienza — Locke ci invita infatti a prendere atto dell'*arbitrarietà* del nesso che lega l'aspetto intuitivo delle immagini psichiche al contenuto dell'oggetto reale cui esse infine rimandano. Che determinate onde elettromagnetiche ci appaiano come colori e che si *veda* rosso là dove vi è una lunghezza d'onda pari a 400 nanometri è un fatto che avrebbe potuto essere diverso in un mondo in cui gli uomini avessero avuto un differente corredo di organi di senso; ne segue che il rosso non è un'immagine necessaria della realtà che lo sottende, ma è un segno che avrebbe potuto essere diversamente configurato e che è dunque, in questo senso, arbitrario. Ora, la constatazione che vi è un elemento di arbitrarietà nel nesso che lega le idee agli oggetti da cui causalmente derivano spinge Locke in una direzione prevedibile: per intendere il nesso tra idee e realtà il *Saggio sull'intelletto umano* ci invita a prendere come modello il rapporto di designazione linguistica. Le idee non raffigurano la realtà esterna nel modo in cui un ritratto rende visibile un volto; alla metafora della pittura Locke ci invita a sostituire quella della scrittura: le idee non sono una galleria di quadri che si sforza di ri-

produrre nella soggettività il mondo esterno, ma sono piuttosto parole tracciate sulla pagina bianca. Le idee divengono così un *segno* della realtà esterna, e come per ogni segno anche in questo caso è importante rammentarsi dell'inerenza ad un peculiare orizzonte linguistico: le idee sono *segni che appartengono al linguaggio della mente* e che si adattano quindi all'alfabeto delle differenti forme sensibili e alla forma di scrittura della consapevolezza.

Per giungere a questa conclusione è tuttavia opportuno riflettere sulle ragioni che spingono Locke a rifiutare la tesi della raffiguratività intrinseca delle idee a favore di una teoria di stampo causalistico del nesso percettivo. Di qui la necessità di soffermarsi un poco sulla distinzione tra raffigurazioni e segni naturali così come Locke la intende. E ciò significa di fatto riflettere sulla diversità che sussiste tra la relazione di somiglianza da un lato e il nesso causale dall'altro.

2. Ritorniamo dunque sui nostri passi ed in modo particolare rivolgiamo nuovamente lo sguardo alle riflessioni volte a negare alle idee una natura *essenzialmente raffigurativa*. Le idee non sono raffigurazioni, e non lo sono perché sono prive di due caratteristiche che ineriscono essenzialmente al raffigurare: l'essere parte di una prassi che istituisce una funzione di supplenza del raffigurante nei confronti del raffigurato e il porsi di una relazione di somiglianza che sorregga il nesso raffigurativo e che ci permetta di ripetere nell'immagine l'oggetto che si intende rappresentare.

Affrontiamo innanzitutto il primo punto. Un disegno di un bambino può essere, talvolta, incomprensibile per un adulto, e tuttavia se abbiamo la pazienza di guardare e insieme di ascoltare ciò che il bambino ci dice quello strano intrico di segni che la matita ha lasciato sul foglio si anima di un senso e noi finalmente riconosciamo una storia che vediamo raffigurata di fronte a noi. Ora ascoltiamo e comprendiamo come quel disegno debba essere usato: chi lo guarda deve cercare di scorgervi una grotta, un drago e una lingua di fuoco che sta per colpirci. Quei tratti di matita dobbiamo *usarli* così, ed è così che li usa un bambino se con quel disegno ci minaccia e ci insegue.

E tuttavia, perché quel disegno possa *raffigurare* qualcosa non basta ascoltare ciò che ci si dice: dobbiamo anche riuscire a scorgere ciò che ci si invita a vedere. Il nesso di raffigurazione è dunque subordinato ad una condizione necessaria, anche se non sufficiente: tra l'oggetto raffigurato e la raffigurazione *deve* sussistere una relazione di somiglianza. Ma la somiglianza è una relazione peculiare: può sussistere soltanto tra oggetti che ci siano noti e che quindi appartengano al nostro orizzonte cognitivo. Nella grammatica del concetto di somiglianza vi è una regola che ci impedisce di dire sensatamente che una persona assomiglia come una goccia d'acqua ad un'altra che tuttavia non conosciamo. Di qui la conclusione che dobbiamo trarre. Il nesso di raffigurazione è una relazione *evidente* che può sussistere solo tra oggetti che cadono nell'orizzonte cognitivo della soggettività: proprio perché poggia sulla somiglianza, non è possibile una raffigurazione di una realtà ignota. Possiamo immaginare un ritratto di una persona che non conosciamo e Antonello da

Messina ha dipinto un bellissimo quadro che si intitola proprio così — ritratto di ignoto. Ma se qualcuno facesse con il pennello un punto sulla tela e poi ci dicesse compiaciuto che ciò che ha dipinto è identico ad una realtà che gli è ignota noi penseremmo di avere a che fare con un matto. Ora, ciò che nel vivere ha i tratti della follia, sembra guadagnare invece una sua legittimità sul terreno filosofico: parlare delle idee come di raffigurazioni della realtà significa infatti sostenere che è lecito porre un nesso di raffigurazione tra una realtà nota ed una realtà ignota, tra ciò che è dato alla coscienza e ciò che invece la trascende. Si tratta, tuttavia, di una legittimità apparente e Locke non ci invita affatto a percorrere questo cammino. Tutt'altro: se le *idee sono l'unico possibile oggetto della nostra mente* e se non si vuole per questo rinunciare all'istanza realistica secondo la quale il mondo è qualcosa di più di ciò che è dato nell'immanenza, allora si deve negare da un canto che vi sia *un nesso raffigurativo tra l'esperienza e il mondo* per sostenere dall'altro che *la relazione che lega le idee alle cose deve essere tale da poter sussistere anche al di là dell'orizzonte degli oggetti propriamente esperiti*.

Di qui la via che Locke ci invita a seguire. Se le idee debbono parlarci di una realtà che è comunque sita al di là di ogni nostra possibile esperienza è necessario indicare una relazione che dalle idee ci conduca alle cose senza per questo presupporre l'appartenenza di queste ultime al nostro orizzonte cognitivo. Ora, sostenere che una data immagine è copia di qualcosa di ignoto significa evidentemente asserire un'assurdità: non si può raffigurare qualcosa se non se ne conosce in qualche modo l'aspetto. Diversa è la prospettiva se la relazione di cui si discorre è di *natura causale*: in questo caso, parlare di un evento e sostenere che deve esserci qualcosa che determina il suo esser così, anche se ignoriamo totalmente quale sia la natura non significa necessariamente sostenere un'assurdità. La *causalità è una relazione reale: può sussistere tra due eventi anche se non sappiamo nulla sulla natura di uno di essi*. Per Locke proprio così stanno le cose nel caso dell'esperienza sensibile: in quale modo gli oggetti esterni possano determinare gli eventi mentali e quale sia la natura della causa remota dei nostri vissuti non possiamo dirlo con sicurezza — possiamo al massimo avanzare ipotesi più o meno ra-

gionevoli. Ciò non toglie tuttavia che per Locke sia comunque lecito interrogarsi sulla causa reale delle nostre esperienze, e questo proprio perché l'esperienza stessa si dà nel *Saggio* come un *evento* che deve il proprio esserci ad una qualche significativa alterazione degli interni equilibri del nostro corpo.

Su questo originario porsi dell'esperienza come un evento di cui rendere conto, Locke attira la nostra attenzione sin dalle primissime battute del suo libro: il percepire — si legge — non è una proprietà inalienabile della sostanza pensante, ma è la risposta cosciente all'agire non cosciente delle cose sulla soggettività. E come spesso accade in filosofia, questa prima mossa che il *Saggio* ci invita disinvoltamente a compiere per allontanarci dalle secche di una concezione innatistica («it is past doubt that men have in their minds several ideas,— such as are those expressed by the words whiteness, hardness, sweetness, thinking, motion, man, elephant, army, drunkenness, and others: it is in the first place then to be inquired, How he comes by them?» (*ivi*, II, i, 1)) si rivela poi molto più impegnativa di quanto non saremmo disposti di primo acchito a credere, poiché nel porsi dell'indagine dell'esperienza sotto l'egida del concetto di origine, Locke scorge il cammino che deve essere battuto per attribuire alle nostre idee un *rimando a ciò che sta di là da esse*.

Locke ragiona così: le idee sono oggetti della mente; la mente, tuttavia, non è *res cogitans*, poiché in lei il percepire è una prassi che deve essere innescata. Di qui il porsi delle idee come *effetti*: le idee hanno un'origine che rimanda ad altro. Questo rimando, tuttavia, *non è una caratteristica interna al contenuto delle idee* che di per sé non ci conduce di là da esso: è piuttosto una relazione che si dà insieme al *rapporto che lega le idee alla mente* che le percepisce e che le coglie come accadimenti che necessitano di una causa. *La funzione segnica delle idee non deriva dunque dalla forma in cui ci presentano i loro contenuti, ma dal modo in cui esse si danno alla coscienza*: se le idee significano qualcosa è perché il loro darsi come effetti ci permette di considerarle come *segni naturali* delle loro cause obiettive. Così, anche se le idee non raffigurano le cose e sono prive di una loro interna intenzionalità, possiamo tuttavia conside-

rarle come segni: il nesso causale diviene il fondamento di una possibile relazione di denotazione, scritta nelle cose stesse — nel legame causalistico che stringe gli oggetti mentali agli oggetti da cui derivano. Proprio in virtù della sua natura di *evento*, l'esperienza può così assumere la forma di un *linguaggio naturale* in cui le idee divengono *segni* delle cose.

Un esempio può forse aiutarci a comprendere meglio le cose. Vi è una legge fisica che pone una relazione precisa tra il volume, la pressione e la temperatura, ed è su questa legge che si fonda la possibilità di impiegare una colonnina di mercurio disposta su un'asta graduata come uno strumento capace di misurare la temperatura. Ora, nel suo salire e scendere, la colonnina di mercurio obbedisce ad una legge fisica, proprio come accade ad un corpo che cade o alla neve che si scioglie al calore del sole, e tuttavia così facendo il termometro *ci dice* qualcosa: il termometro *parla* della temperatura e ci dice quanti gradi ci sono nella stanza. Ora, non vi è dubbio che spesso ci esprimiamo proprio così: diciamo che il termometro *segna* la temperatura, che la bilancia *indica* il peso, che il metro *ci dice* quanto è lunga una stanza. E tuttavia è difficile liberarsi dall'impressione che tutte queste siano soltanto metafore. Il termometro semplicemente si comporta così, e così comportandosi misura la temperatura delle cose. Non vi è dubbio che qualcosa di analogo capiti anche nel caso della percezione: anche in questo caso, infatti, abbiamo a che fare con insieme di nessi causali che attribuiscono ai nostri vissuti la capacità di misurare il mondo e quindi, metaforicamente, di parlarcene.

Di parlarcene nelle forme di un linguaggio naturale: il nesso tra le idee e le loro cause trascendenti è arbitrario per ciò che concerne la relazione tra la forma del segno e la natura del designato, ma è invece *naturale* per ciò che concerne il porsi della relazione stessa che non deve essere quindi ricondotta ad un fare della soggettività cui non si chiede altro se non di riconoscerla come un'ipotesi la cui plausibilità è certo accresciuta dal nostro averla sposata sin dalla nascita. Di qui la peculiarità della posizione lockeana. Locke non ritiene che l'esperienza debba essere compresa alla luce del concetto di intenzionalità — non ci invita in altri termini a pensare che la co-

scienza sia innanzitutto *coscienza di qualcosa* e che si rivolga al proprio oggetto sia pure attraverso la mediazione fenomenica dei propri vissuti; ma non ci chiede nemmeno di pensare all'esperienza come ad una galleria di ritratti, di fronte ai quali l'io si sforzi di riconoscere l'eco del mondo reale, *proiettando* così i contenuti immanenti della coscienza sul terreno dell'essere. La prospettiva che il *Saggio sull'intelletto umano* ci invita a condividere è diversa: Locke ci chiede di riflettere sul fatto che ogni nostra esperienza sensibile deve avere una causa e che queste molteplici relazioni causali ci consentono di porre ipoteticamente una funzione che associ le idee a ciò da cui hanno origine, trasformandole così in nomi di un linguaggio naturale che ci parla del mondo in virtù di una teoria del riferimento che è dettata dalle regole stesse del mondo.

Ora, che il nesso di designazione dei nomi del linguaggio mentale riposi sul principio di causalità significa necessariamente riconoscere che tra l'esperienza e il suo oggetto trascendente vi è una *relazione esterna* e non necessaria: l'oggetto non si manifesta nelle scene percettive che viviamo più di quanto il fuoco non si mostri nella cenere e nel fumo che da esso traggono origine. Ma ciò è quanto dire che il nesso che attribuisce alle idee un significato è di *natura empirica* e che è in linea di principio possibile che le nostre idee restino le stesse e che il mondo muti: le leggi di natura potrebbero non essere ferree e possiamo immaginare un mondo diverso dal nostro che ci costringesse tuttavia ad una vita d'esperienza eguale a quella che oggi nel nostro mondo viviamo, — e ciò è quanto dire che lo scettico non può essere confutato, anche se le sue tesi appaiono a Locke del tutto futili. La questione scettica è, per Locke, una questione empirica che ha una risposta empirica: è sommamente improbabile che le nostre idee semplici non derivino secondo una regola determinata dagli oggetti che le originano, ed è quindi del tutto ragionevole considerare affidabile la relazione di rimando che dalle idee ci rispinge verso le cose.

Vi è tuttavia una seconda conseguenza implicita nella tesi secondo la quale le idee sono i nomi di un linguaggio naturale che ci parla a suo modo del modo esterno. Il linguaggio verbale è un linguaggio in cui i segni *non* stringono una relazione reale con gli oggetti signifi-

cati, ma li denotano in virtù di un nesso ideale. Così, se i pochi suoni che compongono la parola «mano» ci permettono di designare questa parte del nostro corpo, ciò accade esclusivamente perché vi è una regola d'uso che vincola il nostro comune desiderio di parlare delle mani all'impiego di quei suoni. Una regola, tuttavia, implica una norma che proprio perché sgancia il nostro comportamento linguistico dalla *fattualità* dell'accadere crea insieme la possibilità dell'infrazione. Nel linguaggio posso mentire, e posso farlo perché non vi è nessuna necessità naturale che vincoli il gesto con cui mi esprimo a ciò che intendo esprimere. In un linguaggio naturale, invece, questa possibilità non sussiste: il fumo non può fingere la presenza del fuoco, e non può farlo perché non *dice* nulla sul fuoco ma *c'è* a causa del fuoco.

Di qui, da queste considerazioni volte a far luce sulla differenza tra segni verbali e segni naturali, si deve muovere per comprendere la ragione che spinge Locke a dare così poco credito ad uno degli argomenti che solitamente si legano ad una concezione mentalistica dell'esperienza percettiva: l'argomento che fa leva sulla possibilità di un dubbio radicale che abbia per tema il significato oggettivo della nostra esperienza. Quest'argomento appare con estrema chiarezza nelle pagine cartesiane: nelle sue *Meditazioni* Cartesio ci invita infatti a dubitare di tutto ciò che l'esperienza ci offre, e può farlo solo perché le idee sono a suo avviso raffigurazioni delle cose e possono quindi *mentirci* sull'aspetto del mondo esterno — un diavolelto maligno potrebbe aver fatto sì che ogni nostra idea ci illudesse sull'aspetto reale del mondo e perfino sul suo stesso esserci, proprio come un dipinto potrebbe ingannarci sull'esserci e sull'esser così del paesaggio che sembrerebbe raffigurare. Ma in Locke la prospettiva è mutata; nel *Saggio* il linguaggio delle idee non deriva la sua capacità denotativa da una relazione ideale, ma dalla realtà del nesso causale. La connessione tra le idee e il mondo non si fonda su una conformità che possa essere contraffatta, poiché di una conformità non è comunque lecito parlare: le idee non ci parlano del mondo ma sono segni della sua presenza. La possibilità dell'inganno con la sua tacita premessa di senso — l'ipotesi che il contenuto della nostra esperienza non sia conforme alla realtà che dovrebbe dischiu-

derci — deve apparire a Locke come una *preoccupazione inutile che esaspera scetticamente un'ovvietà conclamata*: non vi è nessun bisogno di temere le astuzie ingannatrici di un diavoletto che trami per aprire un varco tra le idee e le cose, ma questo non perché sia possibile fare affidamento su una qualche garanzia metafisica che ci rassicuri del fatto che la nostra natura umana è stata creata anche per conoscere, ma perché in generale si può senz'altro riconoscere che le idee non sono conformi alle cose, senza per questo dover rinunciare a considerarle *segni naturali* delle loro cause sensibili. Non sappiamo come le cose giungano a farsi idee e non possiamo quindi pretendere di scorgere nel contenuto intuitivo delle idee il contenuto reale di ciò che esperiamo: ma possiamo egualmente, almeno per Locke, tacitare il filosofo scettico e chiederci quale sia l'origine delle nostre idee, per risalire così lungo le catene dei nessi causali dai segni che possediamo agli oggetti da cui derivano e cui, proprio in virtù di questo nesso, alludono.

E tuttavia, proprio queste considerazioni che allontanano il dubbio scettico riconoscendo come ovvia una delle sue istanze ci costringe a porci una domanda nuova: dobbiamo chiederci infatti in che misura gli oggetti esterni possano farsi avanti nei segni naturali che la nostra mente possiede. E ciò è quanto dire che dobbiamo chiederci in che misura il nesso di causalità può permetterci di dire qualcosa sulle cause a partire dalla conoscenza degli effetti.

LEZIONE QUINTA

1. Nella lezione precedente ci eravamo soffermati su un tema importante: avevamo osservato infatti come, in Locke, la tesi del carattere mentalistico delle idee potesse legarsi alla convinzione secondo la quale l'esperienza ci parla infine degli oggetti del mondo esterno, e ce ne parla in virtù di quel varco che nella dimensione immanente si apre non appena ci costringiamo a pensare alle idee come effetti che presuppongono una causa, come segni naturali che ci riconducono alla loro origine sensibile — a ciò che determina il processo percettivo da cui hanno origine.

E tuttavia, proprio queste considerazioni e il loro rapporto con il dubbio scettico ci avevano spinto a formulare una domanda che Locke non formula esplicitamente, ma che determina in profondità la struttura teorica del *Saggio sull'intelletto umano*: dobbiamo chiederci infatti *in che misura* gli oggetti esterni possano farsi avanti nei segni naturali che la nostra mente possiede, una volta che si sia appurato che ciò che fa delle idee *segni* della realtà è la relazione causale da cui derivano. Perché questo balza agli occhi: se le idee sensibili fossero raffigurazioni degli oggetti esterni potremmo dire, *contemplandole*, molte più cose sulla loro natura di quello che può asserire chi, come Locke, sostiene che l'esperienza ci offre soltanto una sequenza di segni, privi di qualsiasi *necessario* valore iconico.

Locke risponde alla domanda che abbiamo appena formulato introducendo una nozione particolare — la nozione di «*power*» — cui spetta il compito di circoscrivere i limiti entro cui è lecito parlare degli oggetti esterni. Locke si esprime così:

Whatsoever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought, or understanding, that I call idea; and the power to produce any idea in our mind, I call quality of the subject wherein that power is. Thus a snowball having the power to produce in us the ideas of white, cold, and round,— the power to produce those ideas in us, as they are in the snowball, I call qualities; and as they are sensations or perceptions in our understandings, I call them ideas; which ideas, if I speak of sometimes as in the things themselves, I would be understood to mean those qualities in the

objects which produce them in us (*ivi*, II, viii, 8).

Di fronte ad una simile affermazione si può forse rimanere perplessi, perché non può non destare qualche stupore il gesto di chi in poche righe richiama la nostra attenzione su tre differenti modi di intendere che cosa sia l'oggetto della nostra esperienza, per poi avvisarci che a queste sottili distinzioni concettuali si atterrà ben poco e che parlerà liberamente di idee anche là dove sarebbe meglio non farlo. E lo stupore può facilmente tradursi nella convinzione che una simile distinzione non sia poi tanto importante quando ci si accorge che sono già sufficienti due righe perché Locke non si preoccupi più di essere coerente con le scelte terminologiche che quella distinzione impone e si esprime come più gli piace, disponendosi preferibilmente sul terreno del linguaggio psicologico delle idee.

Non penso che questa convinzione sia davvero fondata e credo che l'apparente disinteresse lockeano per le scelte terminologiche che le sue stesse distinzioni concettuali impongono abbia una ragione su cui è necessario riflettere e che si dispiega non appena facciamo effettivamente luce sul significato della distinzione che Locke ci propone — una distinzione meno facile da comprendere di quello che ad un primo sguardo potrebbe sembrare.

In questa definizione vi è innanzitutto un primo punto fermo: Locke ci invita a sostenere che vi è un *oggetto immediato* della percezione, e che questo oggetto sono le *idee*. Ora, sostenere che le idee sono l'oggetto immediato dell'intelletto non significa null'altro se non questo: l'unica cosa di cui siamo *consapevoli* sono le idee ed è per questo che possiamo parlarne come degli oggetti con cui propriamente ha a che fare la nostra vita di coscienza. Su questo punto ci siamo già soffermati, e del resto le pagine del *Saggio* non lasciano spazio ad equivoci: le idee *non* sono di per sé caratterizzate dal rimando intenzionale ad una realtà che le supera, e chi volesse cercare in questo rimando all'immediatezza delle idee una testimonianza della presenza di un oggetto *fenomenologicamente mediato* — di un oggetto che si dia attraverso la sintesi di molteplici manifestazioni fenomeniche — fraintenderebbe di fatto il senso delle indagini lockeano che ci invitano a considerare le idee come l'unico oggetto di cui abbiamo esperienza.

Ma se di un oggetto fenomenologicamente *mediato* non è lecito parlare, ciò non toglie tuttavia che dall'immediatezza delle idee si possa muovere per porre in modo indiretto e relazionale l'esistenza di oggetti che fungano da causa dei nostri vissuti. E ciò che legittima questa mossa ci è ormai ben noto: di per sé le idee non hanno una funzione denotativa, ma ciò non toglie che *l'esperienza si ponga nel suo senso descrittivo come un effetto che ci invita a cercare una causa trascendente* — almeno questo è ciò che Locke sostiene. Così, anche se non vi è una relazione interna tra le idee e le cose, le une possono stare per le altre in virtù di una relazione esterna, di un nesso causale che è dato nel carattere involontario e passivo di ogni nostro percepire.

Di qui la chiave che ci permette di addentrarci nel significato delle distinzioni che Locke ci propone. Locke lega tra loro tre differenti concetti: ci parla di idee, di qualità e di poteri e li pone, come abbiamo visto in questa relazione:

the power to produce any idea in our mind, I call quality of the subject wherein that power is (*ivi*, II, iii, 8).

Innanzitutto vi sono le nostre idee che sono poi ciò che percepiamo e di cui siamo coscienti. Ciò che percepiamo — la palla di neve rotonda, bianca e fredda dell'esempio — si scandisce innanzitutto in una serie di termini del nostro linguaggio mentale (le idee del bianco, del freddo, della rotondità, ecc.), ma *ci dice anche*, in secondo luogo, *qualcosa dell'oggetto* che causa in noi quelle sensazioni: ci dice appunto che esso *è tale da determinare in noi proprio quelle sensazioni che proviamo*. Ora, questa descrizione è certamente di natura *relazionale*: descriviamo l'oggetto non in se stesso, ma a partire dalla *relazione che stringe con l'io*. Dire che la neve è tale da sembrarci bianca non significa proporre una proprietà assoluta della neve, ma una proprietà relazionale, proprio come accade quando ci riferiamo ad una persona indicandola attraverso la relazione di parentela che la stringe a noi. Così quando diciamo che la palla di neve è bianca diciamo, secondo Locke, qualcosa di simile a ciò che asseriamo quando di una persona determinata diciamo che è nostro fra-

tello: in entrambi i casi qualcosa è denotato attraverso una proprietà che implica il rapporto che stringo con essa.

E tuttavia nel caso della situazione percettiva su cui Locke ci invita a riflettere vi è di più. Quando diciamo che la palla di neve è fredda non diciamo soltanto che è tale per me, ma asseriamo qualcosa di simile ad un periodo ipotetico che potremmo formulare così: in circostanze normali, se tocco la palla di neve (ed ogni volta che la tocco) avverto una sensazione di freddo. E ciò è quanto dire che la neve ha la capacità — il potere, appunto — di destare in una normale soggettività percipiente la sensazione del freddo. Possiamo allora trarre una prima conclusione: nella soggettività vi sono soltanto le idee, ma ciononostante degli oggetti sensibili qualcosa sappiamo — conosciamo una loro capacità, quella capacità che si dispiega interamente nel saper ridestare in un soggetto percipiente normale ed in circostanze normali un'idea determinata.

Ora, questa capacità è colta a partire dalla mia reazione soggettiva: dal mio percepire così. Sarebbe tuttavia un errore credere che ciò cui propriamente si allude sia in questo caso qualcosa di soggettivo. Tutt'altro: il potere di apparirmi così è, per Locke, una *proprietà obiettiva*, poiché in questo caso la soggettività è chiamata in causa esclusivamente come un reagente ad uno stato di cose obiettivo. Dire che la neve ha la capacità di apparirmi bianca non vuol dire altro se non che è tale da suscitare in un soggetto fatto come me una determinata reazione psicologica che in questo caso non vale esclusivamente per il suo contenuto epistemico ma anche come un evento che, in virtù di una determinata relazione causale, attesta l'esser così dello stato di cose agente. Ancora una volta l'esempio del termometro ci può essere utile poiché il mio percepire il bianco quando osservo la neve non è diverso dall'espandersi del mercurio nella colonnina: entrambi sono eventi che ci parlano di una proprietà delle cose — quella che altera il loro stato.

Di qui la conclusione cui Locke intende giungere: a partire da ciò di cui sono consapevole, e quindi a partire dal terreno meramente soggettivo del *cogito*, è possibile muovere per indicare una determinazione obiettiva di ciò che percepiamo — *il suo essere tale da apparire così alla soggettività*. Guardo la neve e la vedo bianca, ma

*questa idea che avverto nella coscienza è anche un segno del fatto che la neve ha la qualità di apparirmi così: i vissuti della coscienza diventano così le lancette di uno strumento di rilevazione che ha rispetto agli altri strumenti una sola peculiarità — è uno strumento che sa leggersi da solo. Si tratta di una caratteristica importante e Locke non sarebbe disposto a seguire le tesi di chi ritiene possibile mettere da parte il concetto di consapevolezza per ricondurre la dimensione dell'esperienza ad un meccanismo che faccia seguire determinati comportamenti alle alterazioni dell'ambiente esterno. E tuttavia è comunque opportuno osservare che la dimensione del *cogito* assume in Locke una forma particolare: la *dimensione intenzionale concerne esclusivamente il legame della coscienza con le idee che vi accadono, non il nesso tra le idee e le cose che queste denotano*. Ciò che propriamente esperiamo — i colori, i suoni, il freddo, il caldo, ecc. — non mostrano come il mondo è, ma sono soltanto le diverse posizioni dell'indicatore di quel peculiare strumento di rilevazione degli oggetti esterni che è la nostra coscienza.*

Dovremo in seguito soffermarci su alcune importanti considerazioni del *Saggio*, in cui Locke cerca di circoscrivere la portata di queste conclusioni. E tuttavia, piuttosto che anticipare ora ciò che Locke ha da dirci a proposito della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie, è forse opportuno osservare quanto lontana dalle tesi implicite nella grammatica del linguaggio ordinario sia la posizione cui la filosofia della percezione del *Saggio sull'intelletto umano* infine approda. Noi normalmente parliamo del nostro vedere le cose che ci circondano e non avremmo dubbi nel dire che sono gli oggetti che si manifestano sensibilmente secondo aspetti di volta in volta differenti. Ora abbasso lo sguardo e vedo il dorso delle mie mani sulla tastiera, ora piego la testa e le vedo diversamente, perché mi mostrano un diverso profilo: al mutare del punto di vista mutano gli aspetti che la cosa ci mostra e mutano insieme anche i modi della sua manifestazione — vedo un'identica cosa ma imparo da ogni fase percettiva qualcosa di più sul suo aspetto complessivo. E ciò che è vero nel caso di una percezione concordante vale anche quando l'esperienza ci costringe a correggere la nostra prima impressione, e ci mostra che ciò che credevamo una persona nella nebbia è in realtà

un arbusto: anche qui le scene percettive ci mostrano qualcosa, che si definisce per quello che è solo nel senso complessivo che il decorso percettivo assume per noi.

Potremmo naturalmente dire molte altre cose su questo tema, ma ciò che ora ci interessa è soltanto osservare come per tutto questo complesso sistema di distinzioni concettuali nelle pagine del *Saggio* non vi sia posto: nelle scene percettive gli oggetti non si manifestano, ed in generale non ha senso per Locke parlare dell'esperienza come del luogo in cui le cose si mostrano alla soggettività, poiché in senso proprio un mostrare non ha affatto luogo. Percepire qualcosa non significa cogliere l'oggetto così come si manifesta, ma solo divenire consapevoli di una molteplicità di eventi mentali che ci riconducono di là da essi in virtù di una relazione causale che trasforma gli effetti in segni e le cause prime in designati.

2. Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci hanno mostrato come le idee sensibili possano diventare segni delle cose da cui traggono origine, rinunciando così ad attribuire una funzione rappresentativa a ciò che in esse si presenta. Ma ciò è quanto dire che nel *Saggio sull'intelletto umano* le idee hanno una duplice valenza: da un lato le idee sono vissuti che si dispiegano nella loro dimensione intuitiva nella coscienza, dall'altro sono segni che rimandano oscuramente ad una causa. Venire a capo della duplice valenza delle idee vorrà dire allora comprenderle sia nella loro natura presentativa, sia nella loro funzione di segni.

Un esempio può forse aiutarci a comprendere meglio le cose: per Locke, chi dice che la neve è bianca propone un'asserzione che è del tutto simile a quella racchiusa in una proposizione come «l'arsenico è velenoso», poiché «bianco» proprio come «velenoso» sono termini che denotano la *proprietà di un oggetto attraverso il modo in cui si dispiega per la soggettività*. Possiamo ignorare quale sia la natura dell'arsenico o della bianchezza, ma almeno questo lo sappiamo: siamo certi che l'uno abbia la capacità di avvelenare chi ne assume anche una piccola quantità, mentre l'altra sia tale da destare in noi proprio la sensazione del bianco. E ciò che vale in questo caso, è vero anche per ogni altro termine che alluda ad una capacità e che quindi celi nel suo senso il rimando ad una trama di condizionali che ci permette di cogliere la cosa *nella misura in cui si manifesta in un determinato comportamento*.

Su questo punto è necessario soffermarsi un poco. Dire di un cibo che è velenoso significa indicarne una proprietà *potenziale*: di un fungo diciamo che è velenoso perché *può* farci star male in circostanze in cui altri cibi non ci creerebbero un analogo fastidio. La peculiarità dell'essere velenosi è tutta qui: ad essere velenoso è il fungo (e cioè qualcosa che c'è e che ha certe caratteristiche indipendentemente dalle svariate occasioni in cui entra in contatto con noi), e tuttavia la tossicità è una sua caratteristica che si dimostra soltanto in circostanze determinate — quelle circostanze sfortunate in cui ci si rivela che la composizione chimica di un certo fungo ci impedisce di assimilarlo senza problemi. Una amanita falloide è fatta in un certo modo, ma che sia velenosa lo impariamo sempre a nostre spe-

se, quando per sbaglio la mangiamo. E non a caso: termini come «velenoso» o «fragile» ci parlano comunque di una relazione, anche se di fatto ce ne avvaliamo anche per indicare una proprietà delle cose, sia pure conosciuta solo *obliquamente*. Così dire di qualcosa che è velenosa significa sempre asserire due cose in una: da un lato indichiamo qualcosa che appartiene alla natura dell'oggetto, dall'altro la cogliamo solo attraverso un determinato nesso relazionale e potenziale. Il risultato è inscritto nel senso d'uso di questo termine: un fungo velenoso è velenoso anche quando se ne sta beato nel bosco, anche se qualcosa è un veleno soltanto in certe circostanze e soltanto per chi è sensibile alle sue tossine.

Ora, lo stesso ordine di considerazioni vale quando ci poniamo sul terreno di quei condizionali che sono chiamati in causa dalla percezione sensibile. Anche in questo caso asserire che la neve è bianca significa *in primo luogo* dire che ha il potere di apparirci così (o se si vuole: di *suscitare in noi proprio questa idea*); ma il potere che così si manifesta è interamente ed esclusivamente determinato dalla relazione in cui si esplica. Così, proprio come la fragilità è una determinazione di cui ha senso chiedere il fondamento ma che è, *in quanto disposizione*, interamente data nel nesso che la lega condizionalmente a determinate circostanze e a determinati eventi, allo stesso modo i poteri di cui Locke ci parla sono sì nelle cose, ma si danno esclusivamente nel nesso che li lega al sorgere di determinate sensazioni nella soggettività percipiente.

Possiamo trarre una prima, impegnativa conclusione: *l'esperienza ci dice qualcosa dell'oggetto, ma solo in quanto è oggetto per noi.*

Di fronte ad un'affermazione così filosofica è forse opportuno tornare ai nostri funghi. Una cosa è velenosa perché contiene certe sostanze che impediscono certe funzioni vitali; dire che è tossica, tuttavia, non significa ancora dire *come* sia fatta, ma soltanto indicare un suo comportamento che è insieme indice di una proprietà di cui soltanto questo sappiamo — che è causa del comportarsi così di molte cose come i funghi o le domande agli esami. La tesi di Locke è che ciò valga anche per le nostre percezioni: dire della neve che è bianca non significa ancora dire *come* sia fatta, ma soltanto indicare che deve essere fatta in un modo che a noi si manifesta soltanto nel

suo essere causa in circostanze normali di una determinata reazione percettiva.

Ora, abbiamo più volte osservato che la sfera della nostra esperienza coincide con le idee che abbiamo: in senso proprio abbiamo esperienza soltanto delle nostre idee. Ma ciò è quanto dire che l'apparire bianco della neve *non è una delle caratterizzazioni, tra le altre possibili, di quel qualcosa che ha il potere di apparirmi così*, ma è *l'unica possibile descrizione* che di quel momento oggettivo possiamo effettivamente dare sulla base della nostra esperienza. Per definire il potere della neve di apparire bianca in condizioni normali ad un normale soggetto senziente non vi è altro possibile modo se non quello di indicare l'idea che avvertiamo, il cui nome diviene così il mezzo che ci permette di denotare, insieme al calco, la forma che vi si è impressa.

Sin qui ci siamo soffermati sulla distinzione tra le idee che sono nella mente e i poteri che sono nelle cose stesse, ma le considerazioni che abbiamo proposto ci hanno mostrato come sia necessario articolare ulteriormente questa distinzione, proprio come Locke ci propone di fare quando alle *idee* e ai *poteri* affianca le *qualità sensibili*, in una proposizione che vale la pena di rileggere perché è tanto oscura da spingerci a dubitare persino della sua struttura grammaticale.

Leggiamola:

Thus a snowball having the power to produce in us the ideas of white, cold, and round,— the power to produce those ideas in us, as they are in the snowball, I call qualities (*ivi*).

Qui vorremmo correggere qualcosa: ci attenderemmo infatti che la clausola finale si chiudesse con il singolare proprio come con il singolare si apre: se così fosse sarebbe ben chiaro che cosa Locke ci propone di chiamare qualità. E invece il singolare non c'è (Locke scrive «as *they* are in the snowball»), e questo ci costringe a riflettere un poco. Un punto è chiaro: le qualità sensibili appartengono all'oggetto e debbono quindi ricondurci sul terreno dei poteri della cosa e non sul piano meramente soggettivo delle idee. Chiamiamo dunque qualità (P) di un oggetto sensibile (T) il *potere* che è in (T) di suscitare in circostanze normali in un soggetto senziente (S)

un'idea (p). E tuttavia Locke non si ferma qui e non ci propone semplicemente di identificare qualità sensibili e potere, e questo perché quando parliamo di una qualità di un oggetto non ci limitiamo ad indicare una sua proprietà disposizionale: dire di (T) che è (P) non significa soltanto asserire che (T) determina in (S) l'idea (p), ma vuol dire appunto sostenere che è tale da avere, *tra l'altro*, il potere di suscitare in (S) quell'idea. Dal potere come capacità di suscitare nel soggetto percipiente una determinata sensazione si deve allora distinguere la qualità sensibile come *fondamento* su cui poggia quel potere. Lo abbiamo già detto: dire, per esempio, che il vetro è fragile significa in primo luogo asserire che si romperà se si daranno le condizioni $c_1 \dots c_n$. Della fragilità, tuttavia, si può in linea di principio rendere conto: si può in altri termini dire che un calice di cristallo è fragile perché è fatto così e così. Ora, il fondamento di una determinata proprietà disposizionale può essere noto: possiamo dire che un calice di cristallo è molto sottile e che il vetro è un materiale le cui parti sono tenute insieme da un certo tipo di legami, per concludere poi che questa è la ragione per cui tra le altre cose un calice è fragile. Ma potremmo trovarci anche in una situazione del tutto diversa: potremmo ignorare quali siano le ragioni per cui il condizionale della fragilità si realizza costantemente ed in questo caso la parola «fragilità» sarebbe l'unico nome che avremmo a disposizione per indicare la causa occulta che spiega il comportamento dei calici di cristallo.

Credo che proprio questa sia la situazione in cui, per Locke, ci troviamo quando abbiamo a che fare con l'esperienza percettiva. Percepire significa avere determinate idee; le idee parlano in nome di un potere insito nelle cose: il potere di farci percepire così in circostanze determinate. Ma dietro ogni potere deve esserci una qualità, un esser così dell'oggetto che determini il suo comportarsi in un certo modo: se la neve ci appare fredda è perché è *tale* da apparirci fredda. Vale anche qui una regola di carattere generale: se un oggetto sa esercitare una determinata azione in circostanze date — se in altri termini ha un qualche potere — allora vi è, in linea di principio, una qualità che spetta alla cosa e che è all'origine del modo in cui concretamente agisce. Ancora una volta: se la neve ci appare

fredda è perché ha il potere di suscitare in noi l'idea del freddo, ma se ha un simile potere è perché la sua natura è tale da giustificare il suo agire così sui nostri organi di senso. *Dietro ad ogni proprietà relativo—condizionale Locke tende così a porre una proprietà assoluta, radicata nella natura stessa delle cose.*

E tuttavia *quale sia questa natura e quali siano le qualità sensibili che giustificano e fondano il nesso condizionale che lega l'oggetto al suo apparirci così non ci è dato saperlo* e ciò significa che le qualità dell'oggetto e la sua interna natura si pongono come una forma vuota cui la nostra esperienza necessariamente allude, come il referente ultimo della nostra esperienza, di cui tuttavia possiamo parlare soltanto attraverso il linguaggio mentale delle idee. E ciò è quanto dire che la *prospettiva causalistica* dell'esperienza così come Locke la formula ci consente da un lato di *riconoscere che le idee indicano un universo di cose* che stanno di là da esse, ma ci vieta dall'altro di parlarne *se non disponendosi in un linguaggio insuperabilmente mentalistico.*

Di qui l'*equivocità* della nozione di *qualità sensibile* che nelle pagine del *Saggio* oscilla tra tre differenti significati che rimandano a tre differenti modi in cui la parola «sensibile» può legarsi alla parola «qualità». Quali siano queste tre diverse modalità è presto detto. Un aggettivo ha normalmente una *funzione determinante*: il mare può essere calmo o burrascoso, e «il mare è calmo» o «il mare è burrascoso» sono espressioni che ci dicono qualcosa del mare — ci dicono quale sia lo stato attuale del suo moto ondoso. Ma le cose non stanno sempre così: un aggettivo può avere anche una *funzione limitante*. Se dico che il mare *burrascoso* è pericoloso non asserisco qualcosa del mare ma dico quale *tra i mari possibili* è pericoloso. Ma vi è una terza possibilità: se dico di qualcuno che è un *falso magro*, non dico affatto che è una persona magra che, tra le altre sue qualità, è anche falsa. Ciò che dico è che quella persona non è affatto magra, a dispetto delle apparenze: l'aggettivo, in questo caso, non determina né limita, ma *modifica* il significato del nome cui si applica. Anche la parola «sensibile» gioca su questi tre significati: dire di una qualità che è una qualità sensibile può significare per Locke sia che è una proprietà obiettiva che, tra le altre cose, può es-

sere di fatto percepita, sia che essa è una certa proprietà che è colta soltanto in quanto è percepita da noi, sia infine che essa si dispiega soltanto nell'universo psicologico e soggettivo della mente. Le qualità sensibili sono allora nell'ordine le proprietà assolute degli oggetti, le proprietà degli oggetti in quanto sono da noi percepiti e infine anche gli oggetti mentali — le idee.

Ora, di questa equivocità Locke è consapevole, ma ritiene che sia comunque necessario avvalersene, poiché l'unico modo per parlare delle qualità degli oggetti passa attraverso l'indicazione di un qualche vissuto soggettivo. Su questo punto ci siamo già soffermati: l'importanza che il *Saggio* attribuisce alla nozione di «*power*» si muove appunto in questa direzione. E tuttavia le qualità non sono poteri e non possono essere semplicemente intese alludendo ad una qualche relazione con la soggettività. Poco fa avevamo osservato che vi è un senso in cui, per Locke, la parola «bianco» è analoga alla parola «velenoso»: il nome di quell'idea di colore sembra infatti ricondurci ad un potere insito nella cosa, ad una sua capacità di modificarci in un senso determinato. Si tratta di una tesi sensata, ma sicuramente molto lontana dal linguaggio quotidiano poiché quando dico che la neve è fredda non voglio soltanto asserire che mi apparirebbe così in circostanze normali, ma intendo affermare che la neve in se stessa ha proprio questa caratteristica: di essere fredda. Ora, Locke non è disposto a dare pienamente ascolto alla grammatica del linguaggio: la neve non è fredda o bianca in se stessa, ma lo è solo per chi reagisce sensibilmente così alla natura reale di quella sostanza. E tuttavia *in quell'uso linguistico qualcosa di legittimo vi è*, ed è il soggetto della predicazione e il referente ultimo della proprietà predicata. Quando diciamo che la neve è fredda pronunciamo un giudizio che dipende nella sua forma dalla nostra natura, ma ciò che intendiamo affermare — sia pure con mezzi inadeguati — è qualcosa che concerne esclusivamente la neve. Di qui la mossa che Locke ci invita a compiere: la limitatezza del nostro orizzonte cognitivo, il suo essere rinchiuso al di qua delle cose che sono ci costringe a percorrere consapevolmente l'ambiguità insita nel concetto di qualità sensibile e a fare dei nomi che stanno per le idee il mezzo per denotare le qualità delle cose. Il sensibile immanente diviene nome del

sensibile trascendente.

Ne segue che se talvolta Locke ci parla delle idee come se fossero nelle cose non è soltanto per sciatteria o per comodità di linguaggio, ma per una ragione più profonda: è perché di fatto quando parliamo di una qualità delle cose *non possiamo che intenderla alla luce della sua eco soggettiva*, e ciò è quanto dire che la pienezza intuitiva che si lega alle qualità sensibili (nel senso modificante del termine) è la forma soggettiva attraverso la quale diviene possibile denotare le qualità sensibili (nell'accezione determinante del termine).

Su questo tema dovremo in seguito ritornare, quando finalmente avvieremo le nostre considerazioni di natura critica. E tuttavia è forse opportuno fin d'ora richiamare l'attenzione su di un aspetto del problema che è tutt'altro che pacifico e ovvio: Locke ci invita a considerare che i nomi delle idee abbiano come loro ultimo referente gli oggetti che delle idee sono causa. Questa tesi sembra trovare la sua prima giustificazione proprio sul piano descrittivo, e le riflessioni che abbiamo dedicato alle ragioni che ci guidano quando asseriamo che la neve è fredda lo mostrano con sufficiente chiarezza. Ma le cose sono più complesse. Si può davvero dire che il rosso è un'ampiezza d'onda di circa 400 nanometri? La parola «rosso» denota davvero questo?

LEZIONE SESTA

1. Le riflessioni che abbiamo appena proposto ci hanno permesso di far luce sul modo in cui, per Locke, si pone la relazione tra le nostre idee sensibili e gli oggetti esterni. Questa relazione si fonda su un nesso di natura causale e giustifica il rimando dalle idee alle qualità degli oggetti, anche se di fatto il modo in cui questo nesso si pone ci permette di affermare soltanto questo: che le nostre idee denotano qualcosa e che parlando di esse intendiamo parlare delle qualità degli oggetti esterni che sono quindi esperiti, sia pure soltanto come ciò che è all'origine del nostro percepire così.

Che di fatto per Locke le cose stiano in questo modo lo si può desumere richiamando vari passi del *Saggio* che ci invitano a riflettere ora sulla natura del linguaggio, ora sulla forma della conoscenza. Per ciò che concerne il linguaggio, la prospettiva lockeana ci costringe ancora una volta a legare in unico nodo la dimensione delle idee e la dimensione delle cose, poiché ogni nome contiene un duplice rimando denotativo: da un lato è il nome di un'idea che abbiamo, dall'altro sta per l'oggetto che deve averla causata. Anzi, nel caso del linguaggio il quadro è ancora più ambiguo, poiché dobbiamo rammentare che le parole stanno per le idee di chi parla, anche se si deve supporre che possano essere segni anche di ciò che passa nella mente di chi ascolta: se ciò non accadesse il linguaggio avrebbe una funzione denotativa, ma sarebbe privo di una funzione pragmatica. Le parole del linguaggio si rivelano così nel loro triplice modo di essere segni:

though words, as they are used by men, can properly and immediately signify nothing but the ideas that are in the mind of the speaker; yet they in their thoughts give them a secret reference to two other things. First, They suppose their words to be marks of the ideas in the minds also of other men, with whom they communicate: for else they should talk in vain, and could not be understood, if the sounds they applied to one idea were such as by the hearer were applied to another, which is to speak two languages. But in this men stand not usually to examine, whether the idea they, and those they discourse with have in their minds be the same: but think it enough that

they use the word, as they imagine, in the common acceptation of that language; in which they suppose that the idea they make it a sign of is precisely the same to which the understanding men of that country apply that name. Secondly, Because men would not be thought to talk barely of their own imagination, but of things as really they are; therefore they often suppose the words to stand also for the reality of things (*ivi*, III, ii, 4—5).

Le parole sono innanzitutto segni delle (nostre) idee, ma dobbiamo egualmente pensare che si riferiscano agli oggetti esterni. Questa richiesta fa tutt'uno con la logica del comunicare: nessuna intende alludere alle proprie reazioni sensibili quando parla degli oggetti che lo attorniano ed intorno a cui ruota l'esistenza sua e degli altri.

E ciò che vale sul piano linguistico si ripresenta anche sul terreno della conoscenza che, per Locke, è concordanza tra idee e si muove quindi all'interno della prospettiva mentalistica. Il conoscere si muove sul terreno dell'evidenza: la prassi conoscitiva deve quindi poter fare affidamento sulla dimensione intuitiva e presentativa delle singole idee. Ciò non toglie tuttavia che il conoscere debba potersi distinguere dalla mera fantasticheria: la conoscenza deve essere conoscenza *obiettiva* e deve fondarsi sulla percezione delle cose che ci circondano. Di qui la specificità della posizione di Locke che pone sì la conoscenza nell'ambito delle relazioni tra idee, ma si sforza poi di porre sotto questo stesso titolo anche quel peculiare nesso che lega le idee della percezione all'esistenza reale e che ci permette quindi di sostenere che i nostri atti percettivi non sono momenti di un sogno coerente, ma ci parlano invece delle cose del mondo. Lo spazio della sensatezza circoscritto dal nostro intelletto — lo spazio presentativo delle idee nella loro determinatezza qualitativa — si riferisce quindi a qualcosa che c'è, ma di cui non possiamo dire nulla senza con questo abbandonare il terreno della conoscenza certa ed avventurarci sul piano delle ipotesi.

Non vi è dubbio che in questa distinzione, così come Locke la propone, sia possibile scorgere un aspetto che appartiene davvero alla logica del conoscere: una (ragionevole) analisi del processo conoscitivo deve infatti presupporre che vi sia una differenza tra ciò che sappiamo della cosa e la cosa che intendiamo conoscere, poiché è su questo scarto che poggia la possibilità di un approfondimento conoscitivo. Dall'oggetto percepito in quanto tale — dall'oggetto

così come si dà nell'idea che ne abbiamo — si deve distinguere dunque l'oggetto in sé, il referente ultimo delle nostre idee. Il conoscere presuppone questa distinzione, proprio per la sua interna processualità; e tuttavia non è difficile scorgere come in Locke distinguere tra l'idea che si dà all'intelletto e l'oggetto in sé voglia dire alludere ad una frattura ontologica e gnoseologica, poiché se ci si dispone nella prospettiva del *Saggio* si deve riconoscere che vi è una *soluzione di continuità* tra ciò che è manifesto nella coscienza e ciò cui le idee si riferiscono, proprio come non vi è un percorso possibile tra la natura presentativa delle idee e il rimando cieco che dall'idea come effetto ci spinge verso un oggetto non ulteriormente noto che funge da causa.

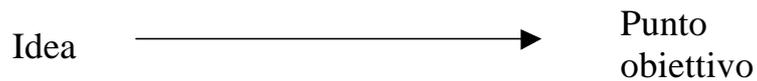
Dovremo in seguito ritornare su quest'ordine di problemi, per mostrare la complessità e, credo, la contraddittorietà implicita nella prospettiva che abbiamo dianzi delineato. Ora, vorremmo invece osservare come, a partire di qui, si possa tentare di delineare uno schema astratto di quel complesso di argomentazioni che nel *Saggio* cerca di rendere conto dei molteplici significati in cui si può parlare di oggetto della nostra esperienza.

Il punto di partenza ci è noto. Il nesso di causalità attribuisce alle idee, che di per sé sono prive di una valenza raffigurativa, una funzione denotativa che permette loro di guadagnare un referente obiettivo: le idee stanno per le cose del mondo.

Questo nesso, tuttavia, ci è noto soltanto nel suo esserci e non nel come del suo realizzarsi: non sappiamo quale sia la regola che traduce il movimento reale (la causa obiettiva) nell'evento mentale che lo rende leggibile per la coscienza e questa lacuna conoscitiva non può essere colmata, poiché non vi è — per Locke — una transizione possibile dalla concatenazione fisica dei processi alla loro manifestazione *cosciente*. Così l'unica cosa che sappiamo del nesso causale che è all'origine della nostra esperienza è il suo esserci, e ciò è quanto dire che il rimando causalistico guadagna una relazione tra idee e cose, ma non ci consente in alcun modo di determinare queste a partire da quelle. Lo abbiamo già detto: le idee non sono raffigurazioni ma segni delle cose, e ciò significa che per ogni idea è possibile proiettare sul terreno dell'essere un punto origine, di cui non è

possibile dare una descrizione ulteriore.

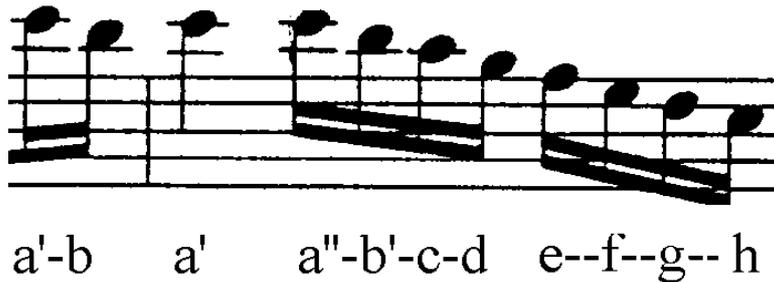
Così:



Certo, sostenere che ogni sensazione ha una causa significa di fatto garantire la funzione denotativa delle idee; tuttavia se non si vuole ridurre la sfera obiettiva ad una serie di incognite su cui nulla si può dire se non che sono l'origine presunta di certe sensazioni, è necessario credere che i segni dell'esperienza siano in grado se non di raffigurare le cose esterne, almeno di tracciarne una *rappresentazione formale*.

Ne segue che se l'esperienza deve poter assumere la forma di un linguaggio che ci *parla* della realtà non basta la relazione che lega i nostri stati sensibili alla loro causa: è anche necessario che le percezioni, nella loro infinita varietà, si raccordino secondo *certe regole*, e che queste regole a loro volta possano essere intese *come se* ci parlassero delle *leggi che connettono tra loro i punti obiettivi nella loro trascendenza*. In altri termini: perché la denotazione possa assumere una direzione determinata, il segno sensibile deve entrare a far parte di una relazione sintattica, cui si chiede di instaurare quella *dimensione rappresentativa* che le percezioni di per se stesse non possono avere. Una percezione *non* deve necessariamente essere simile a una cosa e non è in senso proprio un'*immagine* di una realtà che la trascenda. Ma se la determinatezza qualitativa del sensibile nella sua *specificità* nega alle percezioni una funzione figurativa nei confronti del reale, la *regola* che ci permette di comprendere il loro occorrere e il loro ordinato susseguirsi può, *nel suo essere libera da ogni determinazione qualitativa*, rappresentare una legge che abbia valore oggettivo e che ci parli quindi di un mondo extra-sensibile. Locke sembra, in altri termini, ragionare così: proprio come i segni sul pentagramma non hanno una qualche comunanza qualitativa con il brano musicale che in essi si trascrive ma possono egualmente rappresentarlo perché l'accadere dei segni sul foglio avviene secon-

do una *disposizione* strutturalmente analoga alla disposizione dei suoni in un brano, così l'accadere delle idee nella coscienza non può permetterci di sostenere che il mondo sia ricco di colori e di suoni, ma ci fa egualmente conoscere *qualcosa* — quella disposizione dei punti obiettivi del mondo che è causa della configurazione delle nostre idee coscienti. Il fondamento obiettivo della nostra esperienza si fonda così sul porsi della coscienza come un pentagramma in cui le configurazioni di idee ci parlano di una impercettibile *armonia mundi*. Allo schema che lega un punto sensibile ad un punto obiettivo dobbiamo affiancare ora uno schema più complesso che faccia corrispondere l'una all'altra la sintassi dei vissuti alla sintassi degli enti:



Certo, l'analogia con il pentagramma non può essere presa alla lettera e non è difficile cogliere dove il paragone zoppica. Guardo le note sul pentagramma e seguo sullo spartito un determinato movimento musicale, e il mio poter leggere questo in quelle riposa sulla possibilità di mostrare segni e suoni nella loro relazione reciproca. Il maestro di musica può costringerci ad imparare dei nomi (do, re, mi fa, ecc.), e può invitarci a ripetere più volte la cantilena del loro succedersi, ma questo addestramento mnemonico deve infine legarsi ad un qualche esercizio al pianoforte: la tiritera delle note deve diventare melodia o canto e il loro ordinato succedersi deve assumere la forma percettiva della scala, poiché solo così diviene possibile imparare la regola proiettiva che ci permette di leggere nei segni sul pentagramma la musica che ascoltiamo.

È appena il caso di osservare che nel caso della coscienza percettiva le cose stanno diversamente: se posso ascoltare le note e seguirle visivamente sul pentagramma, non mi è possibile invece «ascoltare» la mia vita di coscienza sullo sfondo dell'accadere degli eventi reali del mondo, e questo semplicemente perché degli eventi non ho altra traccia se non quella che si disegna nelle idee della mia coscienza. Tutto questo ci è ben noto, e tuttavia è opportuno richiamarlo alla mente perché ci costringe a riflettere su un fatto importante. Quando un bambino impara a leggere il pentagramma ha certo bisogno di ripetere molte volte la successione delle note e deve accompagnare i suoi sforzi suonando e risuonando la scala: la *ripetizione* è una condizione essenziale dell'apprendimento della regola. Ciò non toglie tuttavia che ciò che la ripetizione infine sancisce sia una *relazione interna*: i segni sul pentagramma debbono essere compresi a partire dal gioco linguistico che con essi si gioca e che si manifesta in modo esemplare nel leggere cantando le note. Di qui la possibilità di cogliere tra segno e disegnato un'identità: l'identità della forma logica che si esibisce nella sintassi dei segni e dei suoni.

Diversamente stanno le cose quando ci disponiamo sul terreno delle idee. Qui il rimando da ciò che è dato alla coscienza all'oggetto che di quel vissuto è causa non può andare al di là di una mera proiezione causale: vi è un accadimento cui si suppone corrisponda una causa. Di questo sostrato reale che sostiene il nesso di denotazione vi è un'eco ben precisa non appena ci disponiamo sul piano della sintassi. Qui l'*essere insieme* delle idee non è una ragione sufficiente per proiettare la sintassi della coscienza sulla sintassi del reale, poiché se il rapporto di denotazione è una relazione reale anche l'essere insieme deve potersi porre come *realmente fondato*. Di qui il diverso significato che la ripetizione assume quando ci si dispone sul terreno delle idee. Qui la necessità del ripetersi non ci riconduce al fondamento della regola, ma *assume piuttosto il senso di una verifica sperimentale*. Perché si possa attribuire all'essere insieme delle idee un significato effettivo è necessario che il ritrovarsi insieme di quelle idee sia un fatto costante; la costanza, tuttavia, *non è la forma in cui si attesta una regola, ma verifica l'esistenza di un nesso reale e si pone quindi come un indice della sua probabilità*.

Se le idee sono segni di un linguaggio naturale, allora è il caso di osservare che in senso proprio un linguaggio naturale non c'è, poiché il nesso di significazione non è riducibile ad un nesso causale.

Vi è tuttavia una seconda ragione che ci costringe ad indebolire l'immagine del pentagramma — ed è anche questa una ragione su cui occorre riflettere. Le note sul pentagramma possono dirci qual è la musica che si deve eseguire solo perché, se trascuriamo alcune possibili complicazioni, tra i singoli suoni e i segni sulla carta sussiste una corrispondenza biunivoca: per ogni nota segnata sul rigo corrisponde una ed una sola nota eseguita dal musicista. Ma se abbandoniamo la notazione musicale per tornare al tema di cui discorriamo ci accorgiamo subito che la questione è più complessa poiché in questo caso *non abbiamo alcuna garanzia della natura biunivoca del nesso che lega gli eventi nella coscienza ai punti obiettivi siti sul piano della realtà*. Tutt'altro: Locke è convinto che la nostra esperienza separi ciò che nelle cose è unito, e lo separi proprio perché il percepire è vincolato alla *molteplicità dei canali sensibili* e quindi alla varietà delle regole di traduzione che determinano l'acquisizione soggettiva della realtà obiettiva. Tra idee e punti obiettivi potrebbe non esserci una corrispondenza biunivoca e ciò sarebbe quanto sostenere che più segni del pentagramma potrebbero tradursi in un'unica nota.

Di questo problema si deve prendere atto, e tuttavia se cerchiamo davvero di comprendere il nesso di pensieri che sorregge le analisi lockeanne ci accorgiamo che qualcosa ci rispinge verso la via che avevamo precedentemente indicato. In particolar modo verso quella via ci rispinge la constatazione che le idee sono segni che stanno per la loro causa, ma che la denotano solo in quanto è causa della nostra reazione sensibile. Un raggio di sole è colto sensibilmente come luce dagli occhi e come tepore dal corpo, ma il fatto che i miei “strumenti” di rilevazione sensibile reagiscano in modo così diverso alla causa che li mette in movimento non è ancora una buona ragione per pensare che effetti diversi, in circostanze diverse, non derivino da una stessa realtà. Non lo significa se non ci disponiamo su un terreno nuovo e se non ci abituiamo a porre sul terreno obiettivo solo ciò che ci permette di parlarne come un potere nel senso che

abbiamo dianzi delineato. Ma se ci si pone in questa prospettiva, se ciò di cui abbiamo esperienza è colto solo in quanto ha il potere di apparirci così, allora si può davvero dire che ogni punto idea nella coscienza sta per *un* momento obiettivo, anche se poi è possibile che questi momenti siano soltanto differenti aspetti di un'identica realtà. Così, anche se possiamo ritenere che la complessità delle idee abbia *talvolta* la propria giustificazione non nella molteplicità della causa ma nella varietà dei punti di rilevazione, ciò non toglie che ogni singola idea denota della realtà soltanto ciò che la rende capace di suscitare proprio quell'idea, ed è proprio questa delimitazione dell'oggetto a partire da ciò che suscita nel soggetto a rendere percorribile l'immagine del pentagramma e, insieme ad essa, la tesi della proiettabilità che abbiamo sin qui sostenuto.

2. Delle considerazioni che abbiamo sin qui proposto ci si può avvalere, io credo, per cercare di venire a capo di uno dei passi più complessi e discussi del *Saggio*: il capitolo dedicato al *concetto di sostanza*.

Quale sia il problema che si cela dietro questa nozione così cara alla riflessione filosofica non è difficile scorgerlo. Il concetto di sostanza ci invita a riflettere su molte e diverse cose che appartengono di diritto all'ambito della metafisica, e tuttavia sul terreno percettivo il concetto di sostanza è innanzitutto un richiamo alla necessità di rendere conto della *multiforme unità* delle cose, del loro scandirsi in molteplici proprietà. Ora, può darsi che questo sia soltanto un fatto, ma è comunque un fatto importante che non è possibile trascurare: il nostro mondo della vita *non è fatto di punti obiettivi, di oggetti incolori del tutto semplici che possono assumere un senso solo perché è lecito connetterli sintatticamente*. Il mondo intuitivo non è fatto di punti ma di cose, e le cose hanno proprietà che non sono semplicemente l'una accanto all'altra nella forma dell'essere insieme, ma appartengono all'unità della cosa secondo nessi molteplici e distinguibili descrittivamente. Almeno sin quando ci si muove sul terreno dell'esperienza percettiva, il bisogno del concetto di sostanza è quindi un bisogno che ha radici evidenti: in questo foglio di carta che vedo vi è un nesso inscindibile tra l'aspetto visivo della superficie e la grana tattile della carta, tra la sua estensione e il suo colore, e non sarebbe affatto una buona descrizione delle nostre esperienze fornire un elenco di qualità per spiegare a chi non lo sappia che cos'è un foglio di carta. La paroletta «e» non basta e non è sufficiente nemmeno darle l'accento e trasformarla nella «è» della copula. Il problema dell'unità intuitiva della cosa è appunto un problema complesso, poiché le proprietà non stanno nella cosa come i nomi in un elenco.

Ora, quale forma assume in Locke questo bisogno di cui abbiamo cercato di mostrare le radici descrittive? Sappiamo già che nel *Saggio* la nozione di sostanza non sembra godere di buona stampa e basta gettare uno sguardo alla composizione di questo libro per rendersi conto che il cammino che Locke ci invita a compiere è dettato dalla massima secondo la quale ciò che è *semplice viene prima, in*

linea di principio, di ciò che è complesso e che non vi è quindi ragione per attribuire all'oggetto quella priorità gnoseologica che spetta invece alle sue qualità. Locke sembra in altri termini attenersi ad una massima che potremmo formulare così: poiché la sensatezza di ogni idea fa tutt'uno con il suo essere completamente analizzabile e quindi riconducibile ad una qualche datità intuitiva elementare, debbono esistere idee semplici, cui spetta un evidente primato gnoseologico.

Di qui la struttura del secondo libro del *Saggio*, il suo muovere dalle idee semplici per giungere solo in seguito all'idea complessa della sostanza che dobbiamo pensare proprio così — come il risultato della somma di vissuti semplici cui si aggiunga l'idea vaga di una ragione che giustifichi la loro effettiva coesistenza. Così, se ci poniamo nella prospettiva di Locke, la mela che stringiamo tra le mani è innanzitutto un colore, un sapore, un profumo, un peso, e se ci ostiniamo a parlarne come di una cosa è solo perché non sappiamo sottrarci all'idea che queste molte idee si accompagnino necessariamente le une alle altre e che vi sia qualcosa che determina il loro essere insieme. L'idea di sostanza ci appare così come un'abitudine che ci domina, come una rivincita del senso comune la cui chiarezza tuttavia non va al di là delle idee vaghe che animano i ragionamenti infantili:

if any one will examine himself concerning his notion of pure substance in general, he will find he has no other idea of it at all, but only a supposition of he knows not what support of such qualities which are capable of producing simple ideas in us; which qualities are commonly called accidents. If any one should be asked, what is the subject wherein colour or weight inheres, he would have nothing to say, but the solid extended parts; and if he were demanded, what is it that solidity and extension adhere in, he would not be in a much better case than the Indian before mentioned who, saying that the world was supported by a great elephant, was asked what the elephant rested on; to which his answer was — a great tortoise: but being again pressed to know what gave support to the broad-backed tortoise, replied — something, he knew not what. And thus here, as in all other cases where we use words without having clear and distinct ideas, we talk like children: who, being questioned what such a thing is, which they know not, readily give this satisfactory answer, that it is something: which in truth signifies no more, when so used, either by children or men, but that they know not what; and that the thing they pretend to know, and talk of, is what

they have no distinct idea of at all, and so are perfectly ignorant of it, and in the dark (*ivi*, xxiii, 2).

Così, della pretesa conoscenza della realtà intrinseca dei corpi, della convinzione che un'indagine razionale possa far luce sulla natura ultima del reale e sulla ragione profonda che rende conto dell'unità dell'oggetto al di là del suo scandirsi in qualità molteplici, Locke non intende parlarci se non nella forma ironica di chi vuole esplicitamente prendere le distanze da uno stile filosofico che non si può più condividere.

Del resto alle ironie del filosofo empirista che si addentra nei santuari della metafisica si affiancano le cautele che derivano dall'analisi del linguaggio, che ci invita a riconoscere che la necessità di un nome che stia per le cose — e non semplicemente per le idee delle proprietà che loro competono — nasce innanzitutto da un'istanza pragmatica:

The mind being, as I have declared, furnished with a great number of the simple ideas, conveyed in by the senses as they are found in exterior things, or by reflection on its own operations, takes notice also that a certain number of these simple ideas go constantly together; which being presumed to belong to one thing, and words being suited to common apprehensions, and made use of for quick dispatch, are called, so united in one subject, by one name; which, by inadvertency, we are apt afterward to talk of and consider as one simple idea, which indeed is a complication of many ideas together: because, as I have said, not imagining how these simple ideas can subsist by themselves, we accustom ourselves to suppose some substratum wherein they do subsist, and from which they do result, which therefore we call substance (*ivi*, II, xxiii, 1).

Le cose stanno appunto così: vi sono nomi che stanno per un insieme di idee, ed in questo *artificio di natura comunicativa* è sita una delle ragioni che rendono apparentemente necessario il concetto di sostanza. Diciamo la parola «neve» e con questo solo nome ci costringiamo a pensare a molti diversi vissuti di natura sensibile: l'idea del bianco, del freddo, di una certa consistenza, e così via.

Ma accanto a questa ragione di natura soltanto pragmatica Locke ne pone una seconda che dapprima richiama la nostra attenzione sul fatto che molte idee si danno costantemente insieme e che poi di qui muove per avanzare una supposizione che si fonda direttamente

sulla tesi della proiettabilità delle relazioni sintattiche tra idee sul terreno obiettivo. Che il mondo sia proprio come i sensi ce lo dipingono non vi è ragione per crederlo: le idee, nella loro dimensione contenutistica, sono il frutto della nostra natura sensibile e non possiamo quindi addurre l'esser così delle nostre idee per sostenere che debbano di conseguenza esservi colori e suoni. Ma se la dimensione contenutistica delle idee dipende nella sua specificità dalla nostra natura umana, l'accadere delle sensazioni e le sintassi di quell'accadere non dipendono dalla nostra complessione sensibile, ma da una causa esterna o da una molteplicità connessa di cause: le forme della sintassi degli eventi sensibili possono parlarci allora dell'unità reale che lega ciò che ogni singola idea denota — il fondamento obiettivo che determina la capacità del reale di suscitare in noi quell'idea.

E se ora pensiamo che alla sintassi contingente dei vissuti corrisponda sul terreno dell'essere un legame tanto reale quanto sconosciuto abbiamo la nozione di sostanza che Locke ci invita a formulare:

we come to have the ideas of particular sorts of substances, by collecting such combinations of simple ideas as are, by experience and observation of men's senses, taken notice of to exist together; and are therefore supposed to flow from the particular internal constitution, or unknown essence of that substance. Thus we come to have the ideas of a man, horse, gold, water, &c.; of which substances, whether any one has any other clear idea, further than of certain simple ideas coexistent together, I appeal to every one's own experience. It is the ordinary qualities observable in iron, or a diamond, put together, that make the true complex idea of those substances, which a smith or a jeweller commonly knows better than a philosopher; who, whatever substantial forms he may talk of, has no other idea of those substances, than what is framed by a collection of those simple ideas which are to be found in them: only we must take notice, that our complex ideas of substances, besides all those simple ideas they are made up of, have always the confused idea of something to which they belong, and in which they subsist: and therefore when we speak of any sort of substance, we say it is a thing having such or such qualities; as body is a thing that is extended, figured, and capable of motion; spirit, a thing capable of thinking; and so hardness, friability, and power to draw iron, we say, are qualities to be found in a loadstone. These, and the like fashions of speaking, intimate that the substance is supposed always something besides the extension, figure, solidity, motion, thinking, or other observable ideas, though we know not

what it is (*ivi*, II, xxiii, 3).

In questa definizione così vaga del concetto di sostanza ci colpiscono innanzitutto alcune cose su cui siamo costretti a riflettere. In primo luogo Locke ci invita a rammentarci del fatto che le idee circoscrivono il *come* di ogni nostro conoscere e quindi sostiene in un passo famoso che l'essenza dell'oro la conosce meglio l'orafo dello scienziato, e ciò naturalmente significa che dell'oro possiamo conoscere soltanto ciò che l'esperienza ci mostra. Dell'oro abbiamo questa esperienza sensibile, e di questo siamo certi — che è giallo, duttile, malleabile, pesante: quali siano però le caratteristiche reali che determinano il suo apparirci così possiamo soltanto ipotizzarlo, ma non ci è dato saperlo.

Vi è tuttavia un secondo punto su cui dobbiamo riflettere. Per Locke, quando parliamo dell'oro non parliamo di una mera connessione tra idee, ma di *una sostanza che ha il potere di apparirci così*. I termini che stanno per le idee divengono così nomi di poteri obiettivi: «giallo», «duttile» o «malleabile» valgono anche come parole che denotano la proprietà dell'oro di apparirci giallo, duttile e malleabile. E ciò che è vero per i nomi di poteri vale anche per il nome della sostanza: la parola «oro» non significa solo una consuetudine percettiva — l'abitudine a pensare insieme certe idee — ma esprime anche la nostra convinzione che vi sia una *sostanza reale* dell'oro e che sia questa la causa delle nostre abitudini percettive. Così, anche se le idee si danno nella forma logica del nome e pongono il loro contenuto come un oggetto ci riconducono infine a poteri che sembrano connettersi gli uni agli altri nell'unità di una sostanza. La forma logica della connessione di idee si apre sul terreno ontologico ad una situazione meno definita e che sembra comunque ricondurre verso la consueta architettura dell'essere: il suo scandirsi in sostanze e attributi.

È su questa base che Locke ci invita a tracciare una netta distinzione tra ciò che egli chiama le essenze nominali e le essenze reali. Che cosa sia l'essenza nominale è presto detto: si tratta del nostro raccogliere sotto un nome le idee che ci sembrano accompagnarsi le une con le altre e che quindi sembrano offrirci un insieme di caratteristiche sufficientemente definito per cogliere che cosa sia l'oggetto

di cui discorriamo. L'essenza nominale coincide dunque con il contenuto semantico di un concetto astratto, e non è altro che la congiunzione di un insieme (eventualmente aperto) di idee. Queste idee, tuttavia, ci parlano dell'*essenza reale* della cosa e ciò di quella complessa strutturazione dell'oggetto che è all'origine del nostro esperirlo così. L'immagine che Locke ci propone è indicativa: ci invita a pensare ad un grande orologio — l'orologio di Strasburgo — e a guardarlo con gli occhi di uno spettatore ingenuo che non sappia quali complessi ingranaggi si muovano dietro alle lancette e al gioco degli automi che a mezzogiorno si animano per dar vita alla loro breve rappresentazione. L'essenza nominale è ciò che leggiamo sul quadrante: ci è utile per leggere l'ora, ma non ci dice nulla su ciò che l'orologio davvero è — sulla sua essenza reale.

Si tratta, io credo, di un'immagine bella e molto chiara ma *falsante*, almeno su un punto. Quando guardiamo le lancette dell'orologio vogliamo soltanto leggere l'ora, e del nesso che lega il quadrante agli ingranaggi che garantiscono il funzionamento dell'orologio ci disinteressiamo, e ciò è quanto dire che un nesso causale non deve necessariamente tradursi in una relazione denotativa. Ne segue che chi guarda le lancette non guarda in nessun senso ragionevole del termine al meccanismo che le muove: la loro posizione dipende da quella degli ingranaggi ma non ne è il segno. Le cose stanno diversamente quando dall'esempio torniamo a ciò che dovrebbe rendere intuitivo. Una mela, scrive Locke, ha un'essenza nominale ben precisa che consta di un sapore, un profumo, un colore, una certa consistenza, un peso, e così via. Dietro a queste idee vi è l'ingranaggio che le produce: vi è cioè un'essenza reale della mela che ci è ignota, proprio come ignoti sono i movimenti del meccanismo di un orologio. Ma la differenza salta agli occhi: quando parliamo della mela e ne elenchiamo le proprietà ci riferiamo insieme alla sua essenza reale, poiché ogni idea rimanda ad un potere insito nella cosa ed ogni potere implica che vi sia una determinazione reale dell'oggetto che stia a fondamento di quel potere. Ma ciò è quanto dire che l'essenza nominale si riferisce comunque all'essenza reale dell'oggetto, e che questa si pone come un vincolo realistico che ci impedisce di sostenere una piena identità tra l'oggetto mentale (e la

sua parte controparte obiettiva: l'oggetto in quanto è conosciuto) e l'oggetto in sé.

Un vincolo realistico: ammettere che l'oggetto così come noi lo conosciamo non si esaurisce in ciò che ne conosciamo vuol dire anche porre con estrema chiarezza un limite ad ogni tentativo di racchiudere *l'esse* nel *percipi*. Ciò che sappiamo della realtà non esaurisce ciò che la realtà è, e questo fatto è in qualche misura inscritto nella logica stessa del conoscere, nel suo necessario riferirsi a ciò che dell'oggetto non è noto. La possibilità del conoscere poggia evidentemente sullo iato che comunque sussiste tra l'oggetto così come noi lo conosciamo e l'oggetto così come in se stesso è — un fatto questo che ci invita ancora una volta a riflettere sul fatto che i nostri nomi non denotano soltanto la cosa così come ci è data, ma l'oggetto come polo identico di un processo conoscitivo aperto.

E tuttavia questo vincolo assume in Locke una piega peculiare: Locke ci invita infatti a porre una netta cesura tra l'oggetto conosciuto e l'oggetto in se stesso. L'essenza nominale sta per l'essenza reale, ma non la manifesta e non vi è un progresso possibile da questa a quella: distinguere tra l'oggetto conosciuto e le idee non vuol dire alludere alla possibilità di un percorso che è dato insieme all'apertura del processo conoscitivo, ma significa invece sostenere che ciò che propriamente possiamo acquisire è solo una conoscenza sempre più approfondita dei segni che stanno per le cose, non delle cose stesse.

Certo, *sulla natura degli oggetti possiamo avanzare ragionevoli ipotesi* e la scienza fisica nel suo complesso è una dimostrazione evidente di come sia possibile elaborare ipotesi sensate sulla natura delle cose e di come si possa poi controllare metodicamente la plausibilità di quelle ipotesi. Ma di ipotesi appunto si tratta, ed il filosofo è costretto — per Locke — a ribadire che il conoscere ha sì una meta trascendente, ma non può fare altro che alludervi muovendosi all'interno di una sfera immanente. Il linguaggio delle idee diviene così il mezzo per far tacere quella realtà di cui pure si vorrebbe parlare e che può essere invece soltanto indicata.

LEZIONE SETTIMA

1. Nella lezione precedente abbiamo gettato un rapido sguardo sul concetto di sostanza così come si configura nelle pagine del *Saggio*. Si tratta indubbiamente di una questione complessa su cui si dovrebbe discutere più a lungo; noi ci accontenteremo invece di queste poche osservazioni, per gettare un ultimo sguardo su un problema particolare: vogliamo infatti chiederci se davvero si può parlare con Locke di un'idea di sostanza, se — in altri termini — sia possibile sostenere con Locke che vi è un'idea vaga e misteriosa che esprime l'inerenza delle proprietà ad un sostrato che le sostiene.

Che questa sia la tesi del *Saggio* non vi è dubbio, e basta leggere le prime pagine del capitolo XXIII per convincersene:

if any one will examine himself concerning his notion of pure substance in general, he will find he has no other idea of it at all, but only a supposition of he knows not what support of such qualities which are capable of producing simple ideas in us (*ivi*, II, xxiii, 3).

L'idea di sostanza è dunque un'idea oscura, e abbiamo già osservato come parte del significato di queste pagine sia nell'ironia con cui Locke tratteggia l'immagine della sostanza propria della metafisica di derivazione aristotelica. Ma non è tanto l'oscurità di quest'idea su cui dobbiamo ora riflettere, quanto il suo porsi come un concetto che implica una relazione. Il concetto di sostanza è un *relativo* (*ivi*), un termine questo che Locke spiega così:

When the mind so considers one thing, that it does as it were bring it to, and set it by another, and carries its view from one to the other— this is, as the words import, relation and respect; and the denominations given to positive things, intimating that respect, and serving as marks to lead the thoughts beyond the subject itself denominated to something distinct from it, are what we call relatives (*ivi*, II, xxv, 1).

Di qui la ragione per cui Locke ci invita a considerare il concetto di sostanza assimilabile sotto questo rispetto ad altri termini relativi. Anche nel caso del concetto di sostanza si allude infatti ad una rela-

zione: quando parliamo di sostanza parliamo infatti di ciò che sul terreno obiettivo lega le proprietà di un oggetto se la nostra esperienza ci mostra il costante ripetersi di determinate sintassi percettive. L'idea di sostanza è dunque l'idea del presunto legame che *sul lato obiettivo* deve sussistere tra i poteri che sono all'origine di quelle idee che costantemente si accompagnano nella nostra vita percettiva. Di qui appunto la tesi seconda la quale l'idea di sostanza poggia implicitamente su una relazione: l'esserci di un fondamento obiettivo delle qualità sensibili è la conclusione cui perveniamo muovendo dal costante ripetersi di una serie di idee. La sintassi sensibile diviene allora il nome relativo della connessione reale, proprio come i nomi delle idee divengono usualmente i nomi relativi dei poteri obiettivi da cui causalmente derivano.

Per cogliere la specificità della nozione di sostanza non basta tuttavia sottolineare che si tratta di un'idea relativa: è necessario anche osservare che si tratta di una nozione di secondo livello, poiché l'idea di sostanza è un modo in cui ci rappresentiamo l'unità di determinate idee e quindi anche dei poteri obiettivi da cui derivano. Per dirla in breve: la sostanza è il correlato obiettivo di una rappresentazione di rappresentazioni. Sul primo livello abbiamo dunque il nostro pentagramma che rimanda direttamente ai poteri insiti nelle cose e mediatamente alle qualità sensibili che li fondano, mentre sul secondo livello abbiamo per così dire le *legature* che ci dicono quali idee si presentano insieme alludendo così ad un loro fondamento ontologico. E proprio come la legatura come norma di esecuzione si traduce in una peculiare figurazione nell'ascolto, così la legatura sintattica delle idee nella coscienza deve parlarci di un nodo sito sul terreno stesso dell'essere.

Il nostro esempio può così ulteriormente definirsi. Le idee sono punti sul pentagramma e stanno per i poteri che a loro volta si fondano secondo una relazione *suriettiva*, ma non necessariamente *iniettiva*, nelle proprietà dell'oggetto; le legature tra i punti sul pentagramma sono invece espressione di una loro ripetuta sintassi che parla in nome della connessione delle proprietà in un identico σ -strato.

Ciò che ci colpisce in queste considerazioni è, io credo, la possi-

bilità di sviluppare un'immagine anche al di là delle forme che ci avevano permesso di introdurla. E tuttavia, anche in questo caso non bisogna lasciarsi legare le mani dal potere di un'immagine. Così, rammentarsi dell'immagine del pentagramma, delle note e delle legature può essere utile per far luce sulla struttura di fondo delle argomentazioni lockeane concernenti il rapporto tra le idee della coscienza e le cose del mondo, ma può divenire poi un ostacolo se non si presta la dovuta attenzione ad una distinzione di fondo: quando ascoltiamo una melodia *sentiamo* le legature che sono quindi direttamente percepibili, mentre Locke non ci dice affatto che sul terreno della coscienza avvertiamo un'effettiva connessione tra le idee che appartengono ad un identico oggetto.

Su questo punto le pagine del *Saggio* sono reticenti se non esplicitamente negative. Certo, per spiegarci che cosa sia la sostanza Locke ci invita a seguire un possibile percorso fenomenologico, ma solo per mostrare la sua insufficienza:

if any one will examine himself concerning his notion of pure substance in general, he will find he has no other idea of it at all, but only a supposition of he knows not what support of such qualities which are capable of producing simple ideas in us; which qualities are commonly called accidents. If any one should be asked, what is the subject wherein colour or weight inheres, he would have nothing to say, but the solid extended parts; and if he were demanded, what is it that solidity and extension adhere in, he would not be in a much better case than the Indian before mentioned who, saying that the world was supported by a great elephant, was asked what the elephant rested on; to which his answer was— a great tortoise: but being again pressed to know what gave support to the broad-backed tortoise, replied — something, he knew not what (*ivi*, II, xxiii, 2).

Il senso di queste considerazioni è abbastanza chiaro. Apparentemente Locke ci invita a riflettere sulla relazione che lega il colore alla superficie e il peso alla materia che la occupa, ma poi abbandona senz'altro questo cammino scandito dal rimando ad esemplificazioni di natura descrittiva ed osserva che non sappiamo dire che cosa stringa in unità le singole idee. Quell'unità c'è, ma non si manifesta e noi ne sappiamo tanto poco quanto l'indiano sa dell'oscuro fondamento su cui la Terra e i suoi animati sostegni poggiano.

Ora, se un fondamento intuitivo del vincolo sostanziale non c'è,

L'unica ragione che può spingerci ad affermare che più idee si legano insieme sino a divenire l'indice di un'unità trascendente è il loro costante ripetersi. Il continuo riproporsi delle stesse serie sensibili diviene così da un lato la conferma sperimentale dell'ipotesi che attribuisce alla sintassi delle idee una funzione indicante, dall'altro il fondamento di un'abitudine percettiva che finisce col chiuderci gli occhi sul carattere ipotetico di quel nesso. Così, se diciamo che c'è una mela quando sentiamo un certo profumo, vediamo una certa forma e un certo colore, sentiamo un certo sapore ed avvertiamo un peso ed una consistenza determinati ciò accade perché un'abitudine sinora mai contraddetta ci ha mostrato che tutte le volte che sentiamo quel sapore e quel profumo avvertiamo poi una certa sensazione sulla punta delle dita e vediamo disegnarsi davanti ai nostri occhi quella forma e quel colore. Sostanza e causalità si comportano sotto questo riguardo esattamente allo stesso modo — una certa successione di idee diviene segno di una relazione obiettiva in virtù dell'abitudine che, per così dire, mette a tacere il dubbio che il susseguirsi delle nostre sensazioni sia il frutto del caso e non sia indice di una relazione obiettiva:

Thus, finding that in that substance which we call wax, fluidity, which is a simple idea that was not in it before, is constantly produced by the application of a certain degree of heat we call the simple idea of heat, in relation to fluidity in wax, the cause of it, and fluidity the effect. So also, finding that the substance, wood, which is a certain collection of simple ideas so called, by the application of fire, is turned into another substance, called ashes; i.e., another complex idea, consisting of a collection of simple ideas, quite different from that complex idea which we call wood; we consider fire, in relation to ashes, as cause, and the ashes, as effect. So that whatever is considered by us to conduce or operate to the producing any particular simple idea, or collection of simple ideas, whether substance or mode, which did not before exist, hath thereby in our minds the relation of a cause, and so is denominated by us (*ivi*, II, xxvi, 2).

Di qui la posizione lockeana. Le serie sensibili non sono connesse *intrinsecamente*: la loro unità dipende esclusivamente da un nesso esteriore — dal loro costante ripetersi. Ma ciò è quanto dire che *non vi è una manifestazione sensibile dell'unità sostanziale*, ma solo il costituirsi di una sintassi fattuale come segno di una sintassi necessaria.

È una tesi ben nota: il nucleo centrale delle argomentazioni che abbiamo sin qui proposto poggia infatti sulla convinzione che in Locke il nesso tra idee e cose non è un nesso intenzionale e che il rimando dalle une alle altre poggia esclusivamente su di una relazione causale che fa dell'effetto un segno e della causa un designato. Questa stessa tesi deve manifestarsi anche qui, e ciò significa che non dobbiamo attenderci che l'unità delle proprietà sensibili nella sostanza si manifesti nella forma di unificazione che lega le idee nella loro fattuale sintassi. Anche in questo caso all'esperienza non si chiede di *mostrarci* come stanno le cose, ma solo di esserne *segno*: nella sintassi delle idee non si manifesta l'unità della cosa, poiché in generale ciò che è dato alla coscienza è soltanto un indizio della realtà trascendente.

Si tratta appunto di cose su cui ci siamo già soffermati, e tuttavia proprio a partire di qui ci si mostra un fatto nuovo su cui è opportuno soffermarsi. Le idee non manifestano l'oggetto, ma ne sono segno: questa è la tesi di Locke. E tuttavia le idee hanno un contenuto intuitivo: l'agire delle cose sulla soggettività determina la sua risposta sensibile che si dà appunto nella dimensione intuitiva delle idee. Nel caso dell'idea di sostanza, tuttavia questa dimensione intuitiva finisce con l'essere esplicitamente *negata*: l'unità delle proprietà reali nella cosa non ha un riscontro sensibile, ma è solo l'eco di una proprietà sintattica dei vissuti di coscienza. Ne segue che, a dispetto di ciò che lo stesso Locke ci propone, la sostanza non è un'idea in senso lockeano, ma *è parte dell'ipotesi di raccordo tra il piano ideale e il piano reale*. Dire che vi sono sostanze significa solo lavorare all'interno dell'ipotesi che lega i vissuti alla loro causa trascendente e che ritiene per questo plausibile proiettare sul piano obiettivo non già le determinazioni contenutistiche delle idee, ma la struttura formale del loro accadere. Più che un vissuto che si lasci in qualche modo descrivere, l'idea di sostanza è una supposizione ragionevole in cui si esprime con grande chiarezza il carattere non intenzionale del rapporto tra l'esperienza e il suo oggetto — se di *un oggetto dell'esperienza* è in generale lecito parlare anche là dove ad una relazione interna si è sostituito un nesso esterno ed in ultima analisi accidentale.

2. Il quadro che abbiamo tracciato relativamente al concetto di sostanza ci invita ad avanzare ora qualche considerazione critica. Come abbiamo osservato, Locke ritiene che il concetto di sostanza poggia infine sul costante ripetersi di alcune serie di vissuti ed uno stesso ordine di considerazioni viene fatto valere anche per il nesso causale.

Si tratta di una spiegazione coerente con l'impostazione del *Saggio*, e tuttavia è forse opportuno chiedersi se le argomentazioni che Locke ci propone sono sufficienti per impostare correttamente i problemi che sono stati sollevati. Ora, se ci si pone questa domanda, molti sono i dubbi che diviene difficile tacitare.

In *primo luogo*: Locke dice che un insieme (S) di percezioni (a, b, c, d) che si ripetano costantemente in circostanze date è indice del vincolo sostanziale (S) che lega determinate qualità (a, b, g, d). Ma afferma poi che così stanno le cose anche a proposito del concetto di causalità: una relazione causale poggia sul costante ripetersi di una successione di idee, ed il rimando vago alla nozione di produzione non sembra suggerire nulla di più che un possibile vincolo temporale. Nel caso della relazione causale il presentarsi insieme di determinate sensazioni deve assumere un ordinamento: la causa è appunto prima dell'effetto. Ma ora ci chiediamo: è davvero sufficiente questa precisazione per distinguere, per esempio, una serie causale da un insieme sostanziale? A mio parere il dubbio è legittimo. Mi avvicino alla neve e dapprima vedo il bianco, poi provo la sensazione del freddo (che può essere avvertita ancor prima che le mie mani sfiorino la coltre nevosa), e poi ancora una certa sensazione di consistenza ed un gusto particolare, che naturalmente avverto solo se porto la neve alla bocca. Qui l'essere insieme delle percezioni ha assunto una piega temporale, scandita dalla prassi della nostra esplorazione percettiva. Dubbi tuttavia non ne abbiamo: il bianco, il freddo, la consistenza e il sapore non sono connessi da una relazione causale, ma parlano delle proprietà della neve e indicano un'identica sostanza. Qui l'ordinamento temporale non parla di una relazione causale che è invece percepita se modifico appena un poco l'esempio: la mano affonda nella neve e alla sensazione di freddo si affianca la sensazione di una resistenza crescente, e io colgo la neve che si fa

compatta sotto il mio peso. Ma allora, se le cose stanno così, che cosa distingue un nesso causale e un vincolo sostanziale?

Per rispondere a questa domanda dovremmo, credo, abbandonare la prospettiva lockeana e prendere in esame non soltanto l'*esserci* di una sintassi tra i vissuti di coscienza, ma il *come* di questa sintassi, il senso interno che in essa si dipana. Vedere una dopo l'altra le proprietà di una cosa è interamente diverso dal cogliere un nesso causale, ed entrambe queste relazioni si differenziano descrittivamente dal prodursi di una serie accidentale. Talvolta abbiamo l'impressione che tutte le volte che ci sediamo al tavolo per lavorare squilli il telefono, ma nessuno di noi seriamente sospetta che tra questi due eventi vi sia un qualche legame causale. E questo naturalmente non ha nulla a che fare con la nostra mente razionale rischiarata dalla conoscenza delle leggi naturali: qui non vi è bisogno di saper nulla e tutto è già dato insieme alla forma dei decorsi fenomenici. Il bambino *vede* che è il colpo che assesta al coperchio la causa di tanto rumore, anche se naturalmente non sa nulla sulle ragioni che determinano l'insorgere di quel frastuono. E inversamente: lo stregone che colpisce in effigie il nemico sa bene che vi è bisogno di qualcosa d'altro per realizzare i propri desideri e sa che il suo gesto non è causa possibile ma celebrazione augurale dell'evento sperato — e proprio perché lo sa al di là di ogni possibile concomitanza arroga a sé, allo stregone, il compito di agire *magicamente* lasciando ad altri il compito *accessibile a tutti* della mediazione causale.

Un discorso del tutto analogo vale naturalmente anche nel caso della sostanza. Tutte le volte che rivedo una certa collina sul mare sento una pace profonda che si dà insieme ai colori e alle forme che vedo, ma la pace profonda non appartiene a quel colle, e non vi apparterebbe nemmeno se fossi l'unico uomo al mondo e non potessi discernere nel variare delle sensibilità il permanere di un nucleo obiettivo della cosa. Un paesaggio può essere sereno o angosciante, pieno di pace o di squallore, ma non può racchiudere in sé ciò che io provo: il riproporsi sempre daccapo delle stesse idee in una loro ripetuta coesistenza non è ancora un criterio sufficiente per tracciare il cerchio intorno ad esse e per sancire così la loro appartenenza ad un'unica cosa.

Non è questa la prospettiva di analisi da cui Locke ritiene opportuno lasciarsi guidare. Locke non si interessa ai nessi contenutistici che sussistono sul piano delle relazioni interne all'esperienza, poiché l'esperienza sotto questo riguardo non è interessante per ciò che concerne la sua *interna dimensione presentativa*, ma solo per la sua *effettiva presenza*. L'esperienza è un evento tra gli altri, e come ogni altro evento può divenire segno di qualcosa solo quando sappiamo mostrare che vi è una legge naturale che lo lega a qualcosa d'altro la cui presenza può proprio per questo essere ragionevolmente inferita: se l'esperienza denota qualcosa ciò accade non per il suo contenuto fenomenologico ma perché la ripetizione sancisce la regola empirica che lega gli accadimenti, in cui l'esperire si scandisce, ai punti obiettivi del mondo e alle loro effettive relazioni. Per dirla in breve: un nesso tra idee è un indizio che acquista un significato obiettivo solo se si ripete costantemente, perché solo questo ripetersi può porsi come garanzia empirica del sussistere di un legame reale che altrimenti non è dato scorgere nel contenuto fenomenologico della nostra esperienza.

Queste considerazioni ci sono ben note e ci riconducono al cuore della riflessione lockeana, alla sua dimensione più decisamente realistica. Nella coscienza vi sono idee, certo; ma queste idee ci interessano solo in quanto sono eventi che *accadono* e che debbono quindi avere una causa che in esse si misura e si attesta. Ma se le nostre idee altro non sono che posizioni sull'asta graduata di uno strumento, allora si deve senz'altro riconoscere che il valore conoscitivo dell'esperienza è qualcosa che le si aggiunge dall'esterno: il rosso che vedo ogni volta che lo sguardo cade sulla parete della mia casa diviene così l'indizio che mi invita a sospettare che il muro sia fatto in modo tale da apparirmi così.

Di fronte a questo modo di impostare le cose le perplessità che abbiamo fatto dianzi valere non possono che acquistare un nuovo vigore. Quanto più ci immergiamo nel discorso lockeano tanto più povera sembra essere la nozione di esperienza con la quale siamo chiamati a confrontarci. Sino al punto in cui la contraddizione sembra inevitabile: diciamo che le nostre idee si pongono come effetti, ma che cosa giustifica quest'asserzione? Perché mai dovremmo in que-

sto caso credere al contenuto descrittivo della nostra esperienza e dar peso alla dimensione di passività che la caratterizza e che ci invita a considerarla come un effetto? E ancora: se le idee sono soltanto eventi e non valgono per il loro contenuto di senso ma solo per il loro accadere che cosa giustifica il nostro discorrere egualmente di cause e di effetti? Di queste nozioni sappiamo solo perché ne abbiamo un'idea; le idee tuttavia sono soltanto eventi di per sé privi di un valore conoscitivo: ne segue che non vi è ragione per pensare che il mondo obbedisca alle nostre idee e sia quindi retto causalisticamente. La difficoltà è qui: il *Saggio* ci invita a formulare nel linguaggio mentale delle idee la condizione extra-mentale da cui dipende la loro funzione semantica e questo sembra costringerci a credere che le nostre idee siano di per se stesse in grado di condurci alla trama di quei nessi causali da cui viene poi fatta dipendere la possibilità delle nostre esperienze di condurci di là da esse. Proprio come il barone di Munchausen, anche le nostre idee sembrano così capaci di sollevarsi sul piano della dimensione semantica tirandosi semplicemente per il codino.

È difficile dire se Locke nel *Saggio* si macchia davvero di questa contraddizione. Un fatto tuttavia è chiaro: comunque stiano le cose, Locke sente il bisogno di affiancare alla teoria della percezione sin qui esposta un'ipotesi nuova che è in sé legittima. Le idee sono eventi che ci parlano delle cose solo in virtù dei nessi causali e ciò è quanto dire che non sarebbe lecito pretendere che il loro contenuto raffiguri gli oggetti denotati; ciò non toglie tuttavia che le idee *possano* almeno in parte dischiudere un'immagine persuasiva del mondo. Di qui la conclusione che Locke ci invita a trarre: anche se non abbiamo ragioni per credere che gli oggetti siano proprio come ce li rappresentiamo, ciò non toglie tuttavia che sia possibile che qualcosa nel contenuto descrittivo delle nostre idee suggerisca una forma di raffigurazione plausibile del mondo e ci consenta di avanzare un'ipotesi su come esso davvero è.

Così, anche se non possiamo sostenere che le nostre idee siano davvero qualcosa di più che semplici eventi ed anche se non abbiamo ragioni cogenti che ci permettano di sostenere che le cose sono così come ce le rappresentiamo, pure possiamo chiederci se nel

mondo come la sensazione lo dipinge non vi siano dei tratti che debbono (o meglio: che è presumibile che debbano) far parte anche della realtà intesa. Di qui la via che Locke ci invita a percorrere: vi è in ciò che percepiamo qualcosa che suggerisce una ragionevole ipotesi sulla natura delle cose e che ci permette di restituire alle idee una funzione raffigurativa, sia pure ipotetica.

È in questa luce che debbono essere analizzate le riflessioni lockeane sulla distinzione tra qualità primarie e secondarie.

LEZIONE OTTAVA

1. Le idee sono il prodotto soggettivo di una causa trascendente e quindi nulla rende necessaria l'ipotesi secondo la quale ciò che ci raffiguriamo sensibilmente è di fatto una raffigurazione sufficientemente precisa della realtà in se stessa.

Su questo punto ci siamo più volte soffermati, e tuttavia nella precedente lezione abbiamo attirato l'attenzione su una necessaria distinzione: avevamo osservato infatti che le cause *non debbono* essere simili agli effetti, ma tuttavia *possono* esserlo. Nulla vieta infatti che le immagini che si disegnano nella nostra mente possano restituirci i contorni obiettivi della causa da cui derivano, e questo anche se non abbiamo alcuna fondata ragione per considerare le une immagini delle altre. Lo abbiamo già osservato: ogni raffigurazione implica un nesso di somiglianza, ma la somiglianza di per sé non è ancora un motivo per dire che una cosa ne raffigura un'altra: due gocce d'acqua possono essere eguali proprio come recita un ben noto luogo comune, ma non siamo autorizzati per questo a sostenere che l'una raffiguri l'altra — le gocce d'acqua non stanno l'una per l'altra. Che le cose stiano così è difficile negarlo, e tuttavia non troveremmo nulla da ridire se qualcuno tentasse di spiegarci come era la forma della goccia di pioggia che è appena caduta sul vetro invitandoci a guardare quella che ora lo solca. La somiglianza potrebbe giustificare una simile prassi, che in sé non ci costringe ancora a considerare quelle due gocce come se fossero strettamente da un rapporto di raffigurazione che preesiste al nostro utilizzo e che determina il loro essere fatte così.

Nel caso delle idee e del rapporto che esse stringono con le cose la situazione è tuttavia ancor più sfuggente. Questo rapporto è, come sappiamo, di natura causale, e le cause *non debbono* essere simili agli effetti. Ma potrebbero esserlo: quando camminiamo nel fango lasciamo ben chiare le impronte delle nostre scarpe sul terreno, ma le orme — che pure ci consentono di cogliere quale sia la natura dell'oggetto che le ha impresse e quale la sua esatta configurazione

— non sono evidentemente animate da una qualche istanza intenzionale o figurativa. L'orma non è in sé una raffigurazione dell'oggetto, ma potremmo usarla così: osserviamo ciò che nel fango ha assunto una forma e osserviamo la suola della scarpa e vedendo l'una nell'altra cogliamo l'una come raffigurazione dell'altra. Ma come sappiamo il contesto teorico di Locke non ci consente un simile raffronto: tutto ciò che abbiamo sono le idee, e non possiamo quindi scoprire la loro somiglianza con qualcosa che vada di là da esse. Ma forse qualcosa di più sappiamo: per Locke le idee sono *tracce* lasciate dagli oggetti nella nostra mente, e ciò è quanto dire che è forse lecito interrogarsi sulla forma del sigillo chiedendosi che cosa possa aver mai prodotto un simile segno nella ceralacca. In fondo, dall'impronta potremmo risalire argomentativamente alla forma del sigillo, e potremmo farlo perchè sappiamo molte cose: sappiamo che due corpi non possono occupare lo stesso luogo, che le sostanze solide non mutano facilmente la propria forma come invece accade ai liquidi, e sappiamo anche il fango o la cera sono sostanze che si comportano ora come un liquido, ora come un solido, a seconda del loro essere più o meno calde o più o meno umide. Tutto questo sapere ci permetterebbe di dire qualcosa sulla natura di ciò che ha impresso quell'orma, e di fatto le orme sono indizi su cui costruire ipotesi ragionevoli. Ma per ipotesi ragionevoli nel caso di una raffigurazione effettiva non vi è spazio, e ciò è quanto dire l'impronta non raffigura il sigillo, ma ne è un segno e una traccia, o e la differenza è tutta insita nel fatto che l'*esser traccia* di una traccia non poggia su una relazione interna ma su di un nesso causale, su di una relazione che presuppone il sistema concordante delle cause nel mondo.

Di qui le ragioni del nostro discorrere di cera e fango: le idee potrebbero essere il calco e l'oggetto il sigillo che vi si imprime. Così, il loro *esser traccia* del reale potrebbe ricondurci se non all'immagine cartesiana dell'esperienza come una galleria di quadri — i quadri *intendono* raffigurare qualcosa — almeno alle tante varianti del racconto del *mandylion* — di quel velo che sarebbe diventato modello per le icone poiché su di esso si sarebbe impresso il volto di Gesù.

Non vi è dubbio che se ci si pone in questa prospettiva una parte della peculiarità della posizione lockeana sembra venir meno. In fondo, anche Cartesio aveva riconosciuto il carattere illusorio di molte percezioni e aveva esplicitamente sostenuto che la percezione sensibile poteva attingere ad una funzione cognitiva solo nel caso delle qualità primarie: ascoltare i nostri sensi anche là dove ci parlano il linguaggio dei colori o dei sapori significava infatti, per Cartesio, confondere la dimensione cognitiva dell'esperienza con la sua funzione pragmatica, con il suo essere utile alla conservazione della vita. E tuttavia la differenza c'è, e la si può cogliere proprio cercando di comprendere in che modo si articoli la strategia argomentativa lockeana di fronte ad un problema che il *Saggio* condivide con le *Meditazioni metafisiche* cartesiane: alludo ancora una volta alla distinzione tra le qualità primarie e le qualità secondarie.

Quale sia la via che le *Meditazioni metafisiche* ci invitano a seguire per rispondere a questa domanda ed alle istanze scettiche cui si lega è presto detto: Cartesio ritiene che si debba ancorare la veridicità delle nostre esperienze chiare e distinte alla constatazione secondo la quale vi è un dio che ci ha creati e che non può avere voluto che ci ingannassimo anche quando l'errore sembra essere per noi escluso. Così, quando Cartesio ci invita a ragionare su ciò che davvero è un pezzo di cera, ritiene di poter dimostrare che ciò che della cera permane, al di là delle molte modificazioni che possiamo arrecarle, è il suo essere *res extensa*. Le qualità primarie si liberano dalle qualità secondarie non appena la percezione sensibile assume la forma di un'osservazione attenta, in cui l'immediatezza del sentire cede il passo ad una *prassi intellettuale* che si gioca sul piano intuitivo, sollecitandolo nella direzione delle sue possibili mutazioni, per mostrare così i primi passi sensibili di un cammino che è in realtà volto a sceverare ciò che è capriccio dei sensi da ciò che invece è forma necessaria dell'essere. Se con la cera giochiamo è solo per scorgere le regole del gioco — queste regole di natura intellettuale che hanno tuttavia una qualche eco intuitiva.

Nelle pagine del *Saggio sull'intelletto umano* una presa di posizione così decisa non vi è. Locke non ha certo dubbi su quali siano le proprietà intrinseche degli oggetti che si rispecchiano nella nostra

esperienza: sono le proprietà che avvertiamo nelle idee semplici della solidità, dell'estensione, del movimento o della quiete, della figura e del numero. Ed è altrettanto certo sulla natura delle qualità secondarie: colori, suoni, sapori e odori appartengono senza dubbio alla sfera di quelle idee che ci dicono solo che l'oggetto ha il potere di apparirci così, ma non ci informano affatto sulla natura del fondamento obiettivo di quel potere. E tuttavia, per quanto scarsa sia la sua propensione alle domande radicali (e radicalmente insincere) dello scettico, resta vero — per Locke — che una risposta dogmatica non si può dare e che non si può fare altro che mantenere sul terreno delle *ipotesi* la presa dell'esperienza sulla realtà trascendente.

Questa ipotesi vogliamo formularla così: le qualità primarie sono *proprietà intrinseche* degli oggetti su cui *possiamo asserire qualcosa* poiché le *idee delle qualità primarie sono simili per contenuto a ciò che sta a fondamento dei poteri che in circostanze normali producono in noi quelle stesse idee*. Per dirla con un esempio: questo foglio ha il potere di suscitare in me la percezione della sua forma; la forma percepita tuttavia è simile a ciò che nella cosa determina il suo potere di suscitare in me quell'esperienza — è simile alla forma che caratterizza l'oggetto in se stesso. Di qui la possibilità di un uso trascendente dei significati immanenti: assumere l'ipotesi delle qualità primarie significa dunque sostenere, almeno ipoteticamente, che *è legittimo impiegare il linguaggio mentalistico delle idee per descrivere in senso proprio e non equivoco le proprietà assolute degli oggetti reali*. Dire che vi sono qualità primarie significa dunque riconoscere che talvolta il nesso equivoco che lega i nomi delle idee alle determinazioni reali che stanno a fondamento del potere di suscitare in noi determinati vissuti è reso legittimo dalla forza della somiglianza che lega l'effetto psichico alla sua causa trascendente.

A favore di quest'ipotesi militano per Locke alcuni argomenti su cui è opportuno richiamare brevemente la nostra attenzione e che hanno tutti una struttura analoga: Locke ci invita a riflettere su alcune *asimmetrie* che, a suo dire, distinguono le idee delle qualità secondarie dalle idee delle qualità primarie. Ed è da queste asimmetrie che si deve muovere per argomentare ipoteticamente il porsi di alcune delle nostre idee come un'affidabile eco della configurazione

di ciò che è reale.

Ora, su queste asimmetrie Locke si sofferma nel capitolo ottavo, seguendo una forma espositiva apparentemente chiara: si propongono alcune tesi di carattere generale a cui si fanno seguire poi alcuni esempi. Su questi esempi dobbiamo riflettere, perché è soprattutto nelle esemplificazioni che è possibile cogliere quelle asimmetrie su cui Locke ci invita a riflettere e cui vorremmo qui dare una forma più chiara:

1. *Le idee delle qualità primarie ci pongono di fronte a proprietà che sembrano permanere al di là delle possibili modificazioni che possiamo imprimere all'oggetto, laddove le qualità secondarie sembrano venir meno non appena abbandoniamo lo spazio antropologicamente determinato della nostra esperienza.* Posso, per esempio, suddividere quanto voglio un oggetto, ma non posso per questo pensare di giungere ad un *quid* che sia privo di forma, di estensione o di solidità. Ora, secondo uno stile argomentativo in cui non è difficile scorgere una qualche affinità con la metodica cartesiana, Locke ci invita a seguire un cammino i cui primi passi si muovono sul terreno intuitivo delle operazioni reali, per poi addentrarsi nelle pieghe di un esperimento mentale. Così, il processo di frantumazione della cosa in parti si traduce dapprima in una prassi reale che sembra autorizzarci a pensare che ogni ulteriore frammentazione condurrà ancora alle stesse qualità primarie che sembrano porsi così come proprietà *che non possono essere tolte dagli oggetti, poiché appartengono alla loro stessa natura:*

Qualities thus considered in bodies are, First, such as are utterly inseparable from the body, in what state soever it be; and such as in all the alterations and changes it suffers, all the force can be used upon it, it constantly keeps; and such as sense constantly finds in every particle of matter which has bulk enough to be perceived; and the mind finds inseparable from every particle of matter, though less than to make itself singly be perceived by our senses: v.g. Take a grain of wheat, divide it into two parts; each part has still solidity, extension, figure, and mobility: divide it again, and it retains still the same qualities; and so divide it on, till the parts become insensible; they must retain still each of them all those qualities. For division (which is all that a mill, or pestle, or any other body, does upon another, in reducing it to insensible parts) can never take away either solidity, extension, figure, or

mobility from any body, but only makes two or more distinct separate masses of matter, of that which was but one before; all which distinct masses, reckoned as so many distinct bodies, after division, make a certain number. These I call original or primary qualities of body, which I think we may observe to produce simple ideas in us, viz. solidity, extension, figure, motion or rest, and number (*ivi*, II, viii, 9).

Diversamente stanno le cose nel caso delle qualità secondarie. Se frantumo un oggetto concreto avrò ancora oggetti estesi e solidi, dotati di una figura e di un numero; se invece rivolgo lo sguardo al suo colore questa permanenza non sembra essere altrettanto necessaria. Potrebbe, in altri termini, risultare che il colore è una proprietà macroscopica delle cose; uno sguardo che sapesse scorgere i costituenti ultimi della realtà non dovrebbe necessariamente scoprirli colorati e potrebbe costringerci a prendere atto di un mondo senza colori. Del resto, i microscopi sembrano costringerci a revocare in dubbio le nostre certezze sulla natura cromatica delle cose:

The now secondary qualities of bodies would disappear, if we could discover the primary ones of their minute parts. Had we senses acute enough to discern the minute particles of bodies, and the real constitution on which their sensible qualities depend, I doubt not but they would produce quite different ideas in us: and that which is now the yellow colour of gold, would then disappear, and instead of it we should see an admirable texture of parts, of a certain size and figure. This microscopes plainly discover to us; for what to our naked eyes produces a certain colour, is, by thus augmenting the acuteness of our senses, discovered to be quite a different thing; and the thus altering, as it were, the proportion of the bulk of the minute parts of a coloured object to our usual sight, produces different ideas from what it did before. Thus, sand or pounded glass, which is opaque, and white to the naked eye, is pellucid in a microscope; and a hair seen in this way, loses its former colour, and is, in a great measure, pellucid, with a mixture of some bright sparkling colours, such as appear from the refraction of diamonds, and other pellucid bodies. Blood, to the naked eye, appears all red; but by a good microscope, wherein its lesser parts appear, shows only some few globules of red, swimming in a pellucid liquor, and how these red globules would appear, if glasses could be found that could yet magnify them a thousand or ten thousand times more, is uncertain (*ivi*, II, xxiii, 11).

Ora, se solo ciò che è macroscopico e non ciò che è minuscolo ci appare colorato, ciò è un segno della natura *eminente* *soggettiva* del colore e delle altre qualità secondarie: macroscopico e micro-

scopico sono termini che assumono un senso solo in relazione alla soggettività. L'ancoraggio del colore alla dimensione in cui si gioca la nostra esistenza sembra porsi così come un riprova del carattere *antropologicamente determinato* della percezione cromatica.

2. Le qualità primarie sembrano proprietà degli oggetti anche perché nulla sembra connetterle necessariamente alla peculiarità del soggetto esperiente. Due oggetti sono *due* da vicino e da lontano, e lo stesso dicasi per la loro forma o per la loro solidità. Le qualità primarie sono appunto *qualità degli oggetti*, e non ci dicono nulla sulla natura del soggetto che le esperisce. Diversamente stanno le cose quando ci disponiamo sul terreno delle qualità secondarie: qui la dipendenza delle qualità dal soggetto esperiente si fa manifesta, anche se di primo acchito siamo egualmente inclini a credere che le cose siano proprio come le esperiamo. Eppure basta poco per accorgersi — sostiene Locke — che il caldo non è nel fuoco più di quanto non lo sia il dolore che avvertiamo quando facciamo ancora un passo verso di esso:

Flame is denominated hot and light; snow, white and cold; and manna, white and sweet, from the ideas they produce in us. Which qualities are commonly thought to be the same in those bodies that those ideas are in us, the one the perfect resemblance of the other, as they are in a mirror, and it would by most men be judged very extravagant if one should say otherwise. And yet he that will consider that the same fire that, at one distance produces in us the sensation of warmth, does, at a nearer approach, produce in us the far different sensation of pain, ought to bethink himself what reason he has to say — that this idea of warmth, which was produced in him by the fire, is actually in the fire; and his idea of pain, which the same fire produced in him the same way, is not in the fire. Why are whiteness and coldness in snow, and pain not, when it produces the one and the other idea in us; and can do neither, but by the bulk, figure, number, and motion of its solid parts? (*ivi*, II, viii, 16).

Le qualità secondarie sono dunque *centrate nell'io e dipendenti dall'io* che le esperisce. Ora, ciò significa in primo luogo richiamare l'attenzione sul fatto che molte proprietà secondarie hanno carattere *oppositivo*: caldo e freddo, dolce e amaro e in fondo anche liscio e ruvido sono termini che — come gradevole o sgradevole — contengono un necessario riferimento a chi le percepisce, che si pone come

il punto fermo rispetto al quale quelle grandezze si fanno misurabili. Ma vuol dire anche, in secondo luogo, osservare *la loro dipendenza dal modo in cui esse stesse si manifestano*. Se improvvisamente, per una misteriosa ragione, le cose rosse apparissero a tutti gialle, ciò che è rosso diverrebbe per ciò stesso giallo: la dipendenza delle qualità secondarie dall'io si manifesta così nella *relatività del loro essere* che è *tale solo rispetto ad una cerchia di soggetti percipienti*. Essere dolce o amaro, giallo o rosso, caldo o freddo è come essere nutriente o velenoso: è qualcosa che si può dire di qualcosa d'altro solo se si *definisce quali siano i soggetti esperienti*. Nel caso delle qualità secondarie si può dunque sostenere che l'essere equivale all'apparire e che non è possibile distinguere tra manifestazioni apparenti e reali di una determinata proprietà. Se una cosa *sembra* rossa di fatto è anche rossa perché nel caso delle qualità secondarie l'essere fa tutt'uno con l'apparire e non può quindi darsi il caso che qualcosa appaia ma non sia così come appare. La asimmetria rispetto alle qualità primarie non potrebbe essere più evidente: una forma *può* apparirci in una falsa luce e non vi è ragione di credere che la percezione non possa costringerci a correggere l'immagine dell'oggetto per ciò che concerne una qualunque delle sue proprietà primarie.

Del resto questa differente posizione rispetto all'essere e all'apparire deve a sua volta essere ulteriormente ribadita, e nel *Saggio* si sostiene esplicitamente che le idee delle qualità secondarie esistono solo in quanto idee e non sono pensabili se non in relazione con un *percipi*. Ora, questa tesi è in un certo senso ovvia: le idee — tutte le idee — esistono solo in quanto sono percepite. Ma nel caso delle idee delle qualità secondarie l'affermazione assume un senso particolare: Locke intende infatti sostenere che *per il loro stesso contenuto* le idee delle qualità secondarie si qualificano in quanto idee, e cioè in quanto oggetti che esistono solo per l'intelletto che li coglie. *Nella loro stessa natura contenutistica*, colori, suoni e sapori si pongono come idee dell'intelletto poiché non possiamo pensarli se non come modi in cui si realizza il nostro contatto esperienziale con le cose, laddove le qualità primarie sono proprietà degli oggetti che debbono essere pensate anche al di là del nostro esperirli:

The particular bulk, number, figure, and motion of the parts of fire or snow are really in them,— whether any one's senses perceive them or no: and therefore they may be called real qualities, because they really exist in those bodies. But light, heat, whiteness, or coldness, are no more really in them than sickness or pain is in manna. Take away the sensation of them; let not the eyes see light or colours, nor the ears hear sounds; let the palate not taste, nor the nose smell, and all colours, tastes, odours, and sounds, as they are such particular ideas, vanish and cease, and are reduced to their causes, i.e. bulk, figure, and motion of parts (*ivi*, II, viii, 17).

Di qui l'analogia tra qualità secondarie e dolori — una analogia che non è certo evidente da un punto di vista fenomenologico, ma che trae le sue ragioni d'essere dalla tesi della mera soggettività delle qualità secondarie. Colori e sapori altro non sono che un modo di reagire a qualcosa che è dato, proprio come il dolore è il nostro modo di reagire a qualcosa che modifichi violentemente il nostro stato corporeo.

3. Le qualità secondarie non sono separabili dalle *circostanze* da cui dipende la percezione delle idee corrispondenti. Per scegliere una stoffa la guardiamo alla luce del sole, perché l'illuminazione artificiale falsa il colore delle cose; proprio questa prassi, tuttavia, ci invita a riflettere sulla relatività delle qualità secondarie: ciò che al chiuso sembra di un colore, ne mostra un altro all'aperto e lo spettacolo muta ancora con il passare del tempo. Vale qui la legge dell'impressionismo che Monet ha voluto affidare alle sue cattedrali: *un colore degli oggetti non vi è*, poiché il colore è solo il prodotto instabile di un gioco percettivo e non una proprietà delle cose — una verità che, per Locke, fa tutt'uno con la constatazione che è sufficiente spegnere la luce perché il colore scompaia. Non così naturalmente la forma degli oggetti che non dipende dalla luce o dall'oscurità e che dobbiamo pensare nell'oggetto come una sua determinazione stabile:

Let us consider the red and white colours in porphyry. Hinder light from striking on it, and its colours vanish; it no longer produces any such ideas in us: upon the return of light it produces these appearances on us again. Can any one think any real alterations are made in the porphyry by the presence or absence of light; and that those ideas of whiteness and redness are really in porphyry in the light, when it is plain it has no colour in the dark? It has, indeed, such a configuration of particles, both night and day, as are apt, by

the rays of light rebounding from some parts of that hard stone, to produce in us the idea of redness, and from others the idea of whiteness; but whiteness or redness are not in it at any time, but such a texture that hath the power to produce such a sensation in us (*ivi*, II, viii, 19).

Forse su questa osservazione è necessario soffermarsi un poco perché, anche se vorrei rimandare ancora un poco le considerazioni di natura critica, non sembra affatto privo di senso sostenere che l'erba è verde anche quando il buio non ci permette di vederla. A questa obiezione, tuttavia, Locke ritiene di poter rispondere: se siamo inclini ad attribuire un colore alle cose anche nella più oscura delle notti, ciò accade perché i nomi dei colori non sono soltanto segni delle idee ma, come sappiamo, valgono anche come designazioni equivocate di una disposizione obiettiva delle cose — la loro capacità di ridestare in circostanze determinate in un soggetto normale un'idea di quel tipo. Dire che l'erba è verde di notte significa allora soltanto sostenere questo: che anche di notte non perde la capacità di apparire verde alla luce del sole. Questa capacità, tuttavia, non ha come suo fondamento una qualità secondaria, ma una qualità primaria: se le cose ci appaiono così è perché la loro struttura atomica è tale da determinare in noi proprio quella reazione soggettiva che designiamo con quella parola. Se dunque il nostro linguaggio quotidiano ci invita a dire che le cose hanno un colore indipendentemente dalle circostanze, ciò accade solo a causa dell'equivocità del linguaggio, del suo impiegare lo stesso nome per indicare l'idea e il potere obiettivo da cui dipende.

4. Vi è infine un'ulteriore ragione che, per Locke, ci spinge a sostenere che le qualità secondarie hanno un'esistenza confinata allo spazio della soggettività, ed è l'argomento delle illusioni percettive. Locke ritiene che la riflessione sul carattere relazionale delle qualità secondarie ci permetta di spiegare

how water felt as cold by one hand may be warm to the other. Ideas being thus distinguished and understood, we may be able to give an account how the same water, at the same time, may produce the idea of cold by one hand and of heat by the other: whereas it is impossible that the same water, if those ideas were really in it, should at the same time be both hot and cold. For, if we imagine warmth, as it is in our hands, to be nothing but a certain sort and degree of motion in the minute particles of our nerves or animal

spirits, we may understand how it is possible that the same water may, at the same time, produce the sensations of heat in one hand and cold in the other; which yet figure never does, that never producing— the idea of a square by one hand which has produced the idea of a globe by another. But if the sensation of heat and cold be nothing but the increase or diminution of the motion of the minute parts of our bodies, caused by the corpuscles of any other body, it is easy to be understood, that if that motion be greater in one hand than in the other; if a body be applied to the two hands, which has in its minute particles a greater motion than in those of one of the hands, and a less than in those of the other, it will increase the motion of the one hand and lessen it in the other; and so cause the different sensations of heat and cold that depend thereon (*ivi*, II, viii, 21).

Non è difficile ritrovare qui il filo di un'argomentazione che ci è ben nota. L'acqua in sé non può essere calda e fredda in un medesimo istante — o più propriamente: una certa quantità d'acqua non può racchiudere in sé i poteri di suscitare in un soggetto normale in circostanze normali sensazioni differenti. Ma ciò è quanto dire che la possibilità di parlare sensatamente di un'illusione (e cioè di una percezione che ci inganna sulla natura delle cose) è, nel caso delle qualità secondarie, almeno in parte fuori luogo, poiché di fatto ogni attribuzione di un potere rimanda comunque ad un nesso relazionale. E proprio come uno stesso cibo può essere nutriente per una specie e dannoso per un'altra, così la stessa acqua può essere calda per una mano e fredda per l'altra. Certo, di qui non si può muovere per attribuire all'acqua del secchio poteri contrastanti ed è comunque lecito dire che vi è qualcosa come un'illusione percettiva: anche per le qualità secondarie vi è dunque la possibilità della smentita. Di qui tuttavia non si può trarre alcuna conseguenza impegnativa, poiché in realtà se di un contrasto ha senso parlare non è in seno all'oggetto, ma solo tra la *reazione individuale* e la *reazione normale* rispetto ad esso. Così, se dell'acqua del secchio non si può dire che è calda e fredda allo stesso tempo è solo perché si presuppone che «caldo» e «freddo» siano i nomi che diamo all'acqua per indicare le reazioni che in circostanze normali e in soggetti normali quell'acqua suscita. La contraddizione che i sensi ravvisano si rivela così una contraddizione soltanto apparente.

2. Le riflessioni che abbiamo appena discusso ci hanno mostrato quali siano le ragioni che spingono Locke a riproporre la classica distinzione tra le qualità primarie e le qualità secondarie.

Sulla bontà di questi argomenti è forse opportuno rimandare un poco la discussione, anche se è difficile non scorgere come talvolta Locke dia per scontato ciò che di fatto si deve dimostrare. E tuttavia, al di là dei dubbi che può talvolta suscitare nel lettore una prassi argomentativa non troppo attenta ai presupposti implicitamente assunti, resta vero che un tratto accomuna tutte queste dimostrazioni che Locke ci propone: il variare delle prove addita infatti un identico punto comune — la convinzione che le qualità secondarie siano proprietà essenzialmente relative che possono essere poste solo in relazione alla soggettività che le esperisce. L'*asimmetria* con le qualità primarie è tutta qui: forma, estensione, solidità, numero e movimento sono proprietà che possiamo pensare nelle cose anche senza riferirle ad un soggetto percipiente, laddove il caldo e il freddo, l'amaro e il dolce, i colori, gli odori e i suoni debbono essere pensati, per Locke, come modi in cui la soggettività *reagisce* alla realtà delle cose. Al mondo obiettivo delle qualità primarie fa così eco il mondo per la soggettività delle qualità secondarie, il mondo pensato nella sua relazione ad una soggettività umana colta nella sua generale normalità percettiva.

Verso questa meta ci conducono tutte le argomentazioni che abbiamo analizzato, ed è un fatto che Locke ci invita a trarre questa conclusione proponendoci di compiere una mossa di cui non è di primo acchito facile comprendere la necessità: Locke ci invita infatti ad affiancare alle qualità primarie e secondarie quelle qualità che Locke chiama *terziarie* e che ci riconducono al modo in cui determinate sostanze reagiscono quando sono messe in una relazione causale con altre sostanze. Così, per esempio, diremo che lo zucchero è solubile in acqua o che la cera è sensibile al calore, suggerendo così una proprietà che spetta allo zucchero o alla cera solo in quanto è in una relazione causale con l'acqua e il fuoco. Per dirla con Locke:

The ideas that make our complex ones of corporeal substances, are of these three sorts. First, the ideas of the primary qualities of things, which are di-

discovered by our senses, and are in them even when we perceive them not; such are the bulk, figure, number, situation, and motion of the parts of bodies; which are really in them, whether we take notice of them or not. Secondly, the sensible secondary qualities, which, depending on these, are nothing but the powers those substances have to produce several ideas in us by our senses; which ideas are not in the things themselves, otherwise than as anything is in its cause. Thirdly, the aptness we consider in any substance, to give or receive such alterations of primary qualities, as that the substance so altered should produce in us different ideas from what it did before; these are called active and passive powers: all which powers, as far as we have any notice or notion of them, terminate only in sensible simple ideas. For whatever alteration a loadstone has the power to make in the minute particles of iron, we should have no notion of any power it had at all to operate on iron, did not its sensible motion discover it: and I doubt not, but there are a thousand changes, that bodies we daily handle have a power to use in one another, which we never suspect, because they never appear in sensible effects (*ivi*, II, viii, 23).

Si tratta di una tripartizione abbastanza chiara, e tuttavia — come abbiamo appena osservato — non è facile capire perché si debba parlare qui anche delle qualità terziarie. Da questo stupore, tuttavia, è opportuno liberarsi, poiché Locke intende invitarci ancora una volta a riflettere sul fatto che la relazione percettiva è comunque una relazione reale e deve essere intesa non soltanto alla luce del suo correlato cosciente (l'idea), ma come sviluppo di un processo causale di modificazione. E se ci si pone in questa luce la cera che si scioglie per il calore del sole si comporta in modo assai simile all'io che diviene cosciente del rosso *a causa* dell'oggetto percepito.

Anche queste considerazioni dovrebbero esserci ormai note: in esse traspare infatti ancora una volta la tesi di fondo della filosofia di Locke: il suo porre la percezione come una relazione reale che lega i nostri vissuti alle cose che li causano.

E tuttavia proprio dalla lettura di queste pagine l'assolutezza di questa posizione sembrerebbe uscire ridimensionata. Certo, le qualità secondarie sono essenzialmente relative, ma non ogni idea è idea di una qualità secondaria, e di fatto tutto lo sforzo di queste pagine consiste nel metterci di fronte ad una *asimmetria* che deve essere di fatto accettata: alle qualità che consistono unicamente nel loro apparirci così debbono affiancarsi anche le qualità primarie che si manifestano al soggetto ma che non si esauriscono in questo manifestarsi

e che non sono soltanto determinate dal loro essere tali da apparirci in un certo modo, ma anche dal loro essere il fondamento di quel potere obiettivo. Sembrerebbe dunque legittimo sostenere che vi è una differenza sostanziale tra le percezioni: da un canto vi sono le idee delle qualità secondarie che sono meri segni che derivano la loro funzione dall'esserci di un nesso causale, dall'altro vi sono le idee delle qualità primarie che, per la loro stessa natura, sembrerebbero potersi porre come raffigurazioni di una realtà trascendente. L'asimmetria tra le idee su cui abbiamo attirato l'attenzione si porrebbe così come un segno di una differenza radicata nel carattere stesso delle idee, nella loro natura epistemica.

Non credo che questa conclusione debba essere tratta. E per due ragioni diverse strettamente legate l'una all'altra.

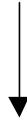
La prima ragione che vorrei addurre ci riconduce alla natura stessa delle argomentazioni che Locke ci propone. Se le rileggiamo con attenzione ci accorgiamo infatti che non si fa mai appello ad un qualche *carattere interno* alle idee. Locke non ci dice che le idee di estensione o di numero siano più chiare e distinte delle idee di colore o di suono, e non ci invita a sostenere che le prime abbiano in se stesse qualcosa che spinge la soggettività a prestare loro ascolto. Se le idee delle qualità primarie possono dirsi raffigurazioni *non* è per una loro *interna qualità*, ma solo per una proprietà che concerne la natura dei *contenuti* che in esse si esibiscono. Non è il modo in cui si dà l'*idea* di spazio o di numero a spingerci verso la tesi secondo la quale spazio e numero *esistono* realmente; se così crediamo non è perché la nostra esperienza dello spazio e del numero sia particolarmente chiara e convincente, ma perché spazio e numero hanno, per così dire, *le carte in regola per esistere*. Tutti gli argomenti che Locke ci suggerisce si orientano di fatto in questa direzione: Locke vuole mostrarci come le qualità primarie facciano necessariamente parte dell'arredo originario del mondo e come sia in ultima analisi impensabile un mondo che non sia fatto proprio come dio lo ha pensato — *Deus fecit omnia in numero, pondere ac mensura*. Ma ciò è quanto dire che se vi è una scelta a favore delle qualità primarie questa non dipende dalla *natura* delle idee che ce le presentano, ma da ciò che in esse si presenta. Che le qualità primarie abbiano un po-

sto nel mondo è un'ipotesi ragionevole cui dobbiamo giungere riflettendo su ciò che le qualità primarie sono, non sul modo in cui si presentano.

Di qui si può muovere verso la seconda ragione cui alludevamo. Nel capitolo ottavo Locke parla di qualità primarie e secondarie, ed osserva che se delle prime ha senso affermare che sono proprietà assolute degli oggetti, nel caso delle seconde sottolinea invece con estrema nettezza che si tratta di mere determinazioni relazionali. Quando diciamo che una cosa è rossa non facciamo altro che sostenere che si tratta di una cosa che di norma sa suscitare in chi la percepisce una sensazione determinata. Se invece diciamo di quello stesso oggetto che è uno, non diciamo semplicemente che è tale da apparire così ad una soggettività determinata: diciamo invece che se un oggetto ha il potere di apparirci così, ciò accade proprio perché è fatto così. Da un lato abbiamo dunque una determinazione relativa che è colta solo a partire dal nesso causale che la cosa stringe con la soggettività, dall'altra una determinazione assoluta che può essere sensatamente posta come fondamento del potere che la cosa ha di apparirci come ci appare. Ma appunto: questa differenza che qui Locke ci invita a tracciare non riguarda affatto le idee in quanto tali, ma la possibilità di muovere per *ipotesi* da ciò che nel *Saggio* si ritiene di poter affermare positivamente (dalle idee e dal loro rimandare ad un potere obiettivo che le determina nella soggettività) al fondamento stesso di questo potere — a ciò che propriamente esiste sul terreno delle cose. Questo passo è appunto di natura ipotetica: ciò che propriamente esperiamo sono le idee che, nel loro porsi come effetti, si danno come un oggetto immediato che tuttavia ci conduce mediatamente sul terreno obiettivo, colto tuttavia solo nel suo essere tale da modificare così e così la nostra soggettività. Al di là di questo, nulla è propriamente dato, né direttamente, né indirettamente. Se dunque al di là del dato ci si spinge è solo in virtù di un'ipotesi sulla cui ragionevolezza Locke non nutre dubbi, anche se non per questo dimentica la peculiarità del suo statuto logico: anche se nulla nella nostra esperienza può dirci come stiano davvero le cose, è ragionevole pensare che *se* le cose ci appaiono di norma così come ci appaiono è perché vi è qualcosa a fondamento della loro ca-

pacità di apparirci così, ed è altrettanto ragionevole attendersi che questo qualcosa sia per la sua stessa natura indipendente dalle variazioni concernenti il terreno delle manifestazioni fenomeniche. Di qui la via che Locke ci propone di seguire nelle sue argomentazioni: se vogliamo risalire dal potere delle cose di manifestarsi così a ciò che determina un simile potere (se, in altri termini, vogliamo distinguere le qualità secondarie dalle qualità primarie) dobbiamo cercare nell'unica messe di dati che è a nostra disposizione — nel materiale sensibile delle idee — ciò che sembra in linea di principio indipendente dalle peculiarità della situazione percettiva ed avanzare di qui un'ipotesi che non conosce una verifica effettiva — *l'ipotesi secondo la quale forma, numero, disposizione, movimento sono le caratteristiche effettive che determinano la capacità delle cose di apparirci come ci appaiono.*

Vale dunque il seguente schema:



Datità di esperienza		Entità inferite ipoteticamente
Immedie	Mediate	Ipotetiche
Idee o Correlati psichici	Poteri (o qualità secondarie) o correlati obiettivi	Qualità primarie o fondamento obiettivo
Assolute	Relative	Assolute
Soggettive	Para-oggettive	oggettive
Dimensione psichica	Dimensione obiettiva	



In questo schema almeno una voce deve essere commentata, ed è l'equiparazione tra poteri e qualità secondarie. Nelle pagine del *Saggio* si cercherebbe invano una simile affermazione e forse a ragione: Locke intende distinguere proprietà come il colore e il sapore dalle determinazioni obiettive della figura e del numero, non tracciare una linea di demarcazione che separi ciò che è ipoteticamente posto come proprietà assoluta della cosa e ciò che è dato come sua determinazione relativa e quindi come sua capacità di suscitare in noi esperienze determinate. Questa distinzione sembra del resto costringerci a sposare una tesi in sé fastidiosa: dovremmo infatti accettare che per ogni qualità primaria si possa parlare non soltanto dell'idea che le corrisponde ma anche di un potere che è ciò che nella cosa corrisponde alla capacità di destare in un soggetto umano la sensazione in questione — e di parlarne come di una qualità secondaria! Si tratta, certo, di una complicazione che per molte ragioni è meglio evitare. E tuttavia, da un punto di vista teorico, le cose mi sembra stiano proprio così, almeno in Locke. Del resto, tenere sotto gli occhi lo schema proposto è importante se non si vuole correre il rischio di cadere in un fraintendimento verso cui la terminologia di Locke, nella sua apparente semplicità, ci conduce — la tesi secondo la quale le qualità primarie e le qualità secondarie apparrebbero ad uno stesso livello teorico. Ma le cose naturalmente non stanno così, poiché le qualità primarie sono proprietà assolute degli oggetti e sono poste ipoteticamente, laddove le qualità secondarie sono *determinazioni meramente relative* che hanno come loro *obiettivo fondamento null'altro se non qualità primarie ipoteticamente inferite*. Così parlare di qualità secondarie non significa soltanto parlare di idee ma di una disposizione di natura obiettiva, laddove parlare di qualità primarie non significa alludere ad un potere nelle cose, ma a quelle determinazioni assolute che dobbiamo porre sul terreno oggettivo e che possiamo pensare solo se estendiamo ipoteticamente il nostro idioma mentale, proiettando le determinazioni sensibili di alcune idee sulla realtà obiettiva delle cose:

Secondary qualities of bodies. Secondly, such qualities which in truth are

nothing in the objects themselves but power to produce various sensations in us by their primary qualities, i.e. by the bulk, figure, texture, and motion of their insensible parts, as colours, sounds, tastes, &c. These I call secondary qualities (*ivi*, II, viii, 10).

The ideas of the primary alone really exist. The particular bulk, number, figure, and motion of the parts of fire or snow are really in them,- whether any one's senses perceive them or no: and therefore they may be called real qualities, because they really exist in those bodies. But light, heat, whiteness, or coldness, are no more really in them than sickness or pain is in manna. Take away the sensation of them; let not the eyes see light or colours, nor the ears hear sounds; let the palate not taste, nor the nose smell, and all colours, tastes, odours, and sounds, as they are such particular ideas, vanish and cease, and are reduced to their causes, i.e. bulk, figure, and motion of parts (*ivi*, II, viii, 17).

E ciò è quanto dire che l'assunzione ipotetica delle qualità primarie altro non è se non un'ipotesi sulla legittimità dell'estensione del campo semantico delle idee dalla sfera di ciò che è meramente mentale all'ambito della realtà obiettiva.

LEZIONE NONA

1. Possiamo ormai avviarci verso la conclusione delle nostre considerazioni sulla filosofia della percezione in Locke. E tuttavia, prima di avviare qualche riflessione critica che ci aiuti a definire quale possa essere la nostra posizione non già rispetto a Locke ma ai problemi che la sua lettura ci propone, è forse opportuno soffermarsi ancora sul problema che abbiamo affrontato nella lezione precedente. Questo era il nostro obiettivo: volevamo mostrare quali fossero le argomentazioni che consentono a Locke di sostenere che vi sono idee che, pur non essendo per loro natura raffigurazioni di qualcosa, ci consentono egualmente di avanzare un'ipotesi fondata su una somiglianza presunta.

Tra queste considerazioni di carattere generale non è tuttavia dato trovare un argomento che forse ci aspettavamo di leggere e che a Locke non poteva essere sfuggito: le qualità primarie sembrano differenziarsi dalle qualità secondarie anche perché le une ma non le altre hanno la proprietà di annunciarsi *attraverso più di una fonte sensibile*.

Non è difficile comprendere perché si possa ritenere che le qualità comuni a differenti fonti sensibili abbiano natura primaria: se, come abbiamo visto, la caratteristica dominante delle idee delle qualità secondarie è la loro dipendenza dalle circostanze soggettive della percezione, la possibilità di trovare un'invariante rispetto alla fonte sensibile deve porsi come un significativo *indizio* della natura non meramente soggettiva dei contenuti esperiti. Il rosso posso soltanto vederlo, e la sua dipendenza dal *come* del mio apparato percettivo si manifesta appunto nell'unicità della via d'accesso che mi consente di afferrarlo. Diversamente stanno le cose quando ho a che fare con una qualche configurazione spaziale: posso vedere la forma del bicchiere che ho in mano, ma posso naturalmente avvertirla tattilmente nella presa che lo sorregge. Qui la forma sembra guadagnare una sua indipendenza dal *come* della manifestazione sensibile: una stessa corporeità estesa mi si dà ora come colore e ombra ora come resi-

stenza e levigatezza, ed in questo permanere nel mutamento vi è in linea di principio la possibilità di indicare il percorso che Locke per altra via addita nelle sue argomentazioni. Se le qualità primarie si annunciano nella tendenziale indipendenza del loro manifestarsi rispetto alla relatività delle circostanze e delle condizioni percettive, allora la possibilità di parlare di idee che si danno in differenti forme sensibili vale come una ragione per congetturarne il carattere primario.

E tuttavia, come abbiamo già osservato, questo argomento non occupa nel *Saggio sull'intelletto umano* il posto che ci si potrebbe attendere, ed io credo che vi siano due buone ragioni per questa dimenticanza altrimenti così difficile da comprendere. La prima è più immediata: per Locke, tra le qualità primarie figura anche la *solidità* che, a suo avviso, ha natura soltanto tattile. Di qui la conclusione che si deve trarre: il criterio della molteplicità delle fonti sensibili può essere forse una condizione *sufficiente* del carattere primario di una qualità, ma *non* può essere una sua *condizione necessaria* e prova ne è il fatto che possiamo indicare almeno una qualità primaria — la solidità, appunto — che può essere soltanto toccata, ma non vista o sentita.

Ma è davvero una condizione sufficiente? Se ci poniamo nella prospettiva di Locke la risposta deve essere negativa. Il fatto che vi sia una determinata proprietà che può essere colta da differenti sistemi percettivi potrebbe semplicemente parlare in favore della *vicinanza* di quegli organi di senso. Così, potremmo per esempio sostenere che l'essere aspro è una qualità di un odore, ma anche di un sapore, e che questa comunanza non sembra essere di natura soltanto metaforica, come saremmo invece propensi a sostenere nel caso di aggettivazioni tattili di fatti sonori (un suono grave, una melodia carezzevole, ...), sonore di fatti cromatici (un rosso squillante), tattili di determinazioni di gusto (un sapore morbido, vellutato, pungente, piccante, e così via). Ma anche se qui di una metafora non sembra lecito parlare, ciò non toglie che nessuno di noi, e tantomeno Locke, sarebbe disposto ad annoverare odori e sapori aspri sotto il titolo generale delle qualità primarie. Si potrebbe dunque sostenere che il criterio di cui discorriamo non è di per sé né necessario né suffi-

ciente, e che si può al massimo avvalersene come di una spia che ci spinge a verificare altrimenti come stiano le cose.

Non so se sia questo il motivo che spinge Locke a mettere da parte il criterio su cui abbiamo appena attirato l'attenzione. Credo tuttavia che, comunque stiano le cose, sia opportuno tenere presente che vi è un'altra ragione che poteva rendere problematico ai suoi occhi il discorrere tanto liberamente di idee semplici ottenute mediante più di un senso, come recita il titolo del quarto capitolo del secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano*. La ragione ci è nota: per Locke le idee sono innanzitutto *datità sensibili* e non possono manifestare null'altro se non ciò che costituisce il loro aspetto contenutistico. Su questo punto ci siamo soffermati a lungo discorrendo del significato implicito nella tesi lockeana secondo la quale il significato di ogni singolo termine e quindi anche di ogni possibile parola del nostro idioma mentale è tutto racchiuso nella dimensione contenutistica delle idee, in ciò che esse sensibilmente presentano. Certo, Locke è consapevole del fatto che ogni singola scena percettiva è, per così dire, più ricca del significato di ogni singolo termine del nostro linguaggio, e per questo rammenta che i nostri pensieri chiamano in causa la funzione intellettuale dell'astrazione: possiamo separare nell'unità della scena percettiva ciò che la parola intende da ciò che invece non è propriamente inteso. Ma si tratta di un compito molto più complesso di quanto non sembri se si ritiene, come Locke sembra ritenere, che le idee altro non sono che un contenuto presentativo di natura intuitiva: in questo caso diviene infatti davvero difficile dire come sia possibile discernere ciò che può essere propriamente distinto. Così diviene nel complesso difficile comprendere come sia possibile vedere e toccare la stessa distanza se con «distanza» non possiamo intendere null'altro se non una determinata immagine sensibilmente determinata che nel caso del tatto è costituita da sensazioni cinestetiche e che nel caso della vista si intesse di colori e luci.

In quest'ordine di considerazioni ci siamo a suo tempo imbattuti: il problema di cui ora discorriamo ci riconduce infatti per altra via alle questioni che abbiamo affrontato addentrandoci nella questione del cieco di Molyneux e nel tentativo lockeano di sciogliere con la sua consueta moderazione teorica il groviglio che gli era stato posto

sotto gli occhi da quel dotto irlandese. Certo, Locke dice *che vi sono idee semplici ottenute mediante più di un senso* ma non è affatto chiaro che cosa propriamente simili idee possano essere, se ci si dispone coerentemente nella prospettiva che Locke sembra di norma far sua. Su questo ci siamo già soffermati: il cieco risanato non può riconoscere a prima vista la sfera e il cubo di cui pure aveva avuto esperienza tattile, ma può in seguito superare la sua presente incapacità, tracciando la rete delle proiezioni che dalla dimensione tattile ci conducono alla dimensione visiva, indicando la regola della loro reciproca *traducibilità*. Ma di una traduzione tuttavia si tratta: chi vede e tocca la sfera che poggia sul tavolo ha due idee ben distinte della forma ed è anche per questo che non può fin da principio riconoscere con certezza che l'una e l'altra idea sono *segni* che si accompagnano l'uno con l'altro e stanno per un'identica cosa che non è né tattile né visiva, ma solamente sferica. Tocca così all'abitudine, che passo dopo passo lega la vista e il tatto scoprendo nell'una ciò che può fungere da rappresentazione dell'altra, dissimulare la comunanza dello spazio logico in cui pure la forma visiva e la forma tattile debbono trovarsi — una comunanza che va al di là dell'aspetto puramente contenutistico delle idee e che allude ad un'identità che non è accessibile a chi si sforzi di esprimerla nel linguaggio sensistico delle idee-immagine. Possiamo dipingere un quadro che mostri la liquidità dell'acqua e la sua freschezza, ma non possiamo dipingere ciò che rende la forma tattile identica alla forma visiva.

Ma ciò che l'abitudine dissimula agli occhi del lettore doveva probabilmente nascondere anche agli occhi di Locke che nel *Saggio* sostiene che abbiamo *un'idea visiva e tattile della forma*, anche se poi questa tesi non può che divenire oscura una volta che sia formulata nella grammatica filosofica di cui Locke si avvale. Così, se Locke rinuncia a cercare nella molteplicità delle fonti sensibili di un'idea un criterio per affermare che essa sta per una qualità primaria non è solo perché è possibile avventurarsi sul terreno di possibili controesempi, ma perché nel contesto teorico della filosofia lockeana la tesi secondo la quale vediamo ciò che tocchiamo è necessariamente problematica, poiché è subordinata all'ipotesi falsa secondo

la quale il senso della nostra esperienza può essere ricondotta alla sua mera dimensione immaginosa.

Una conferma alle difficoltà che abbiamo appena sollevato può essere tratta, io credo, anche dall'analisi di ciò che Locke scrive quando affronta a titolo esemplificativo la natura di un'idea semplice del tatto cui abbiamo già alluso — l'idea della solidità. Si tratta di un capitolo breve e molto interessante, anche se, come di consueto nel *Saggio*, Locke mostra di non sapersi limitare al terreno degli esempi e sente il bisogno di intrecciare il momento dell'esemplificazione alla discussione di una questione di per sé interessante e complessa che getta sul terreno molte nuove domande. E non potrebbe essere altrimenti, perché la solidità non è per Locke una proprietà tattile tra le altre ma fa tutt'uno con un principio che circoscrive *razionalmente* la nozione di corpo: il *principio di impenetrabilità*.

Su questo punto, per Locke, non vi sono dubbi. L'idea della solidità è un'idea tattile che fa tutt'uno con la nostra esperienza degli oggetti. Gli oggetti, insegna Cartesio, sono estesi; l'estensione, tuttavia, non basta di per se stessa per comprendere che cosa sia un corpo: i corpi infatti sono, *per loro essenza*, null'altro se non *spazio occupato* ed è per questo che l'esperienza della solidità, e cioè della resistenza insormontabile che le cose oppongono al tentativo di riempire il luogo in cui sono, vale come un'esibizione empirica del vecchio principio metafisico dell'impenetrabilità dei corpi:

The idea of solidity we receive by our touch: and it arises from the resistance which we find in body to the entrance of any other body into the place it possesses, till it has left it. There is no idea which we receive more constantly from sensation than solidity. Whether we move or rest, in what posture soever we are, we always feel something under us that support us, and hinders our further sinking downwards; and the bodies which we daily handle make us perceive that, whilst they remain between them, they do, by an insurmountable force, hinder the approach of the parts of our hands that press them. That which thus hinders the approach of two bodies, when they are moved one towards another, I call solidity. I will not dispute whether this acceptance of the word solid be nearer to its original signification than that which mathematicians use it in. It suffices that I think the common notion of solidity will allow, if not justify, this use of it; but if any one think it better to call it impenetrability, he has my consent. Only I have thought the term solidity the more proper to express this idea, not only because of its

vulgar use in that sense, but also because it carries something more of positive in it than impenetrability; which is negative, and is perhaps more a consequence of solidity, than solidity itself. This, of all other, seems the idea most intimately connected with, and essential to body; so as nowhere else to be found or imagined, but only in matter. And though our senses take no notice of it, but in masses of matter, of a bulk sufficient to cause a sensation in us: yet the mind, having once got this idea from such grosser sensible bodies, traces it further, and considers it, as well as figure, in the minutest particle of matter that can exist; and finds it inseparably inherent in body, wherever or however modified (*ivi*, II, iv, 1).

In questa lunga citazione più cose debbono essere notate. Deve essere sottolineata in primo luogo la tendenza, così tipica del *Saggio sull'intelletto umano*, a fare di una mera osservazione empirica (la nostra esperienza della solidità come proprietà macroscopica dei corpi) il punto di partenza per una riflessione che — nelle vesti dimesse di una generalizzazione empirica — mira tuttavia a trarre una conclusione generale sulla natura dei corpi. Ciò che avvertiamo maneggiando le cose del mondo che ci circonda o semplicemente percependo la resistenza che la terra oppone al nostro sprofondare nelle sue viscere deve divenire una scoperta che ci guida nell'immagine che ci facciamo della materia: nell'esperienza della solidità matura, per Locke, il fondamento empirico su cui costruiamo la grammatica filosofica del concetto di corpo nella sua astratta generalità. Un corpo è infatti essenzialmente questo: uno spazio che *ha definitivamente perduto la sua capacità di accogliere ciò che c'è*. E ciò è appunto quanto dire che l'esperienza della solidità e la centralità del principio dell'impenetrabilità dei corpi debbono valere come una nuova significativa presa di commiato dalla tesi cartesiana della *res extensa*. Lo spazio *fisico* non è soltanto una molteplicità tridimensionale che è per principio *riempita* e pervasa dal reale, ma è anche una gigantesca matrice che per ogni punto può assumere due diversi valori: pieno o vuoto, mero spazio o corpo.

Di qui, in secondo luogo, la cura che Locke pone nel definire la solidità in termini prevalentemente obiettivi, che non chiamano in causa la dimensione sensibile e soggettiva dell'esperienza. La solidità, leggiamo nel passo dianzi citato, è ciò che «ostacola l'incontro di due oggetti che siano mossi l'uno verso l'altro»: abbiamo dunque

a che fare con una proprietà obiettiva e non con uno stato soggettivo. Ed è ancora per questo che Locke distingue chiaramente la solidità dalla durezza. Qui non abbiamo a che fare con una proprietà costitutiva della materia, ma con una sensazione peculiare di cui si può rendere conto additando una certa strutturazione delle parti che compongono gli oggetti. Alla solidità come qualità primaria si contrappone così la durezza come qualità secondaria, come proprietà che è interamente data in quel contenuto sensibile che avvertiamo sulla punta delle nostre dita:

Solidity is hereby also differenced from hardness, in that solidity consists in repletion, and so an utter exclusion of other bodies out of the space it possesses: but hardness, in a firm cohesion of the parts of matter, making up masses of a sensible bulk, so that the whole does not easily change its figure. And indeed, hard and soft are names that we give to things only in relation to the constitutions of our own bodies; that being generally called hard by us, which will put us to pain sooner than change figure by the pressure of any part of our bodies; and that, on the contrary, soft, which changes the situation of its parts upon an easy and unpainful touch. But this difficulty of changing the situation of the sensible parts amongst themselves, or of the figure of the whole, gives no more solidity to the hardest body in the world than to the softest; nor is an adamant one jot more solid than water. For, though the two flat sides of two pieces of marble will more easily approach each other, between which there is nothing but water or air, than if there be a diamond between them; yet it is not that the parts of the diamond are more solid than those of water, or resist more; but because the parts of water, being more easily separable from each other, they will, by a side motion, be more easily removed, and give way to the approach of the two pieces of marble. But if they could be kept from making place by that side motion, they would eternally hinder the approach of these two pieces of marble, as much as the diamond; and it would be as impossible by any force to surmount their resistance, as to surmount the resistance of the parts of a diamond. The softest body in the world will as invincibly resist the coming together of any other two bodies, if it be not put out of the way, but remain between them, as the hardest that can be found or imagined (*ivi*, II, iv, 3).

Ma vi è poi, in terzo luogo, una breve constatazione che è per noi di grande interesse. Locke ci invita ad osservare, e noi lo abbiamo più volte sottolineato, che la solidità è un concetto che ci riconduce immediatamente al principio dell'impenetrabilità della materia e che anzi sarebbe senz'altro lecito intendere l'idea di cui discorriamo avvalendoci di questo principio piuttosto che del termine che invece

figura nel titolo di questo quarto capitolo. E tuttavia, appena proposta, questa rapida concessione deve essere immediatamente messa da canto. E non a caso: l'impenetrabilità dei corpi non è una proprietà sensibile nel senso in cui normalmente Locke intende questo termine. Non lo è, per esempio, nel senso in cui è una proprietà sensibile la durezza, poiché con «durezza» si può soltanto intendere l'impressione di fastidio che avvertiamo quando la cosa sotto la nostra pressione altera la configurazione del nostro corpo piuttosto che mutare la sua. Ma l'impenetrabilità non è qualcosa di paragonabile. Certo, si può dire che esperiamo l'impenetrabilità dei corpi e si può sostenere che è questo ciò di cui abbiamo esperienza quando avvertiamo la resistenza che ogni corpo esercita sugli altri, ma ciò non significa affatto che io possa avvertire l'impenetrabilità dei corpi sulla punta delle dita. Ciò che esperiamo non è ciò che sentiamo: la sensazione avvertita non è l'oggetto della nostra esperienza, — ed è fin da principio evidente che l'impenetrabilità dei corpi non è affatto simile ad una qualche sensazione tattile. È per questo che Locke ci invita a parlare di solidità:

Only I have thought the term solidity the more proper to express this idea, not only because of its vulgar use in that sense, but also because it carries something more of positive in it than impenetrability; which is negative, and is perhaps more a consequence of solidity, than solidity itself (*ivi*).

Solidità, leggiamo, è un nome che porta con sé qualcosa di positivo, e ciò significa: la solidità è *anche* il nome di un contenuto sensibile. La solidità si avverte sulla punta delle dita ma ciò che si avverte è appunto un dato sensibile, non la proprietà dei corpi di occupare lo spazio escludendo dal luogo in cui sono ogni altra cosa. Così, dire che la solidità è anche il nome di qualche cosa di positivo non è che un modo equivoco per riconoscere che di fatto non vi è un contenuto sensibile che possa essere proposto come significato del principio di impenetrabilità dei corpi. Verso questa conclusione ci guida, del resto, anche la strana tesi che fa da conclusione delle osservazioni che abbiamo citato. Qui Locke non si limita a riconoscere che vi è bisogno di un dato sensibile che renda soggettivamente vissuta la determinazione obiettiva dell'impenetrabilità, ma propone anche una tesi che deve lasciarci di primo acchito perplessi: Locke sostiene infatti

che la solidità deve essere pensata come causa dell'impenetrabilità. Le cose sono impenetrabili perché sono solide — questo è il ragionamento che Locke ci propone. Ma è un ragionamento cui potremmo dare ascolto solo se per solidità si intendesse la *ragione* per la quale le parti della materia occupano lo spazio: solo in questo caso sarebbe legittimo cogliere qui la radice ultima del concetto di corpo e quindi anche dell'impenetrabilità della materia. Ma la solidità di cui abbiamo esperienza tattile è tutt'altra cosa: per Locke, non può che essere un vissuto che accompagna la nostra esplorazione tattile del mondo. Posso sentire che una cosa è fredda o calda, liscia o ruvida, ma non che è impenetrabile. Ne segue che la solidità come esperienza vissuta non è affatto la causa dell'impenetrabilità, ma ne è piuttosto una conseguenza: le cose ci appaiono solide proprio perché hanno il potere dell'impenetrabilità.

Ora, nella possibilità di esprimersi in questo modo sembra innanzitutto evidente una conclusione che va contro Locke pur senza abbandonare il linguaggio della filosofia lockeana. Locke sostiene che la solidità è una qualità primaria delle cose, ed è per questo che deve accostarsi alla dimensione tattile che è racchiusa nell'area semantica della solidità, relegando il concetto di impenetrabilità su di un piano derivato e secondario; le cose tuttavia non stanno così e l'impenetrabilità sembra porsi come il nome di un potere insito nelle cose — il potere di sembrarci solide. Di qui la conclusione che sembra necessario trarre: la solidità è una *qualità secondaria* e rimanda quindi da un lato al potere delle cose di apparire in un certo modo alla soggettività percipiente, dall'altro alla causa nascosta di quel potere. La posizione peculiare della solidità in seno alle qualità primarie — il suo essere l'unica proprietà primaria che si annuncia in una sola modalità sensibile — troverebbe così la sua spiegazione: se le cose appaiono solide soltanto al tatto è perché la solidità è una qualità secondaria che non deve essere confusa con la sua causa occulta.

Non credo che le cose siano così semplici. Ciò che la riflessione esemplare sul concetto di solidità ci insegna non è che ogni tanto i filosofi si distraggono e non applicano bene i loro stessi concetti. È un problema più serio: ciò che qui ci si mostra è che il vocabolario

concettuale della filosofia lockeana non è in grado di venire a capo della distinzione tra gli oggetti dell'esperienza e i contenuti sensibili che di volta in volta in volta viviamo. Questa distinzione non può essere formulata nel linguaggio delle sensazioni soggettive e dei poteri obiettivi, se non si vuole rinunciare al fatto, descrittivamente evidente, che ciò che percepiamo non è mai una mera sensazione, ma è ciò nondimeno esperito. Per tornare al nostro esempio: noi esperiamo l'impenetrabilità dei corpi, ma non vi è una sensazione che catturi questa loro proprietà che è nel suo senso molto più ricca di un qualsiasi momento vissuto. Certo, nel caso delle qualità secondarie, il problema di cui discorriamo sembra passare in secondo piano perché Locke può impoverire il contenuto obiettivo della nostra esperienza sino al punto di negarlo interamente: esperito sarebbe soltanto ciò che colora di sé la coscienza senza tuttavia illuminarla sulla natura di ciò che ha da lontano prodotto in noi quei bagliori, la cui multiforme determinatezza ha solo lo scopo di rendere avvertibile la varietà dei segni che ci sono dati.

Tutto muta quando siamo costretti ad imbatteci nelle qualità primarie. Qui il problema che sembrava possibile nascondere si fa manifesto, perché se le idee sono simili a ciò che denotano e se davvero ha un senso sostenere che possiamo vedere e toccare le stesse forme e le stesse unità oggettuali, allora non è possibile ridurre l'esperienza ad un gioco di sensazioni e questo proprio perché se ci dispone su questo piano *non vi sarebbe più alcuna ragione per sostenere che la forma visiva è simile alla forma tattile*. Le sensazioni tattili si dispongono nel tempo: ciò che sensibilmente avverto quando lascio scorrere le dita sulla superficie di un tavolo non conosce la forma della coesistenza, ma solo l'ordine della successione. Nel caso delle scene visive, invece, molte cose coesistono: vedo appunto molte macchie di colore che giacciono insieme, l'una accanto all'altra, anche se di continuo il mio muovere il capo e il mio volgere altrove lo sguardo determina un susseguirsi di scene che ci parlano di un oggetto presente in un linguaggio le cui parole sono disposte nel tempo. Anche qui, dunque, le sensazioni si succedono le une alle altre in una necessaria diacronia, ma questo naturalmente non significa che la successione delle sensazioni non parli il linguaggio

sincronico della percezione: le sensazioni tattili si susseguono nel tempo, ma ci parlano dello spazio e nessuno, credo, sarebbe disposto a sostenere che non vi è una differenza di natura fenomenologica tra la percezione di un oggetto che muta nel tempo e il mutamento nel tempo delle scene in cui si scandisce la percezione di un identico oggetto.

Tutte queste considerazioni tendono verso un'identica meta: ci invitano infatti a distinguere tra le sensazioni da una parte e gli oggetti percepiti dall'altra, tra le manifestazioni sensibili della cosa e la cosa che si manifesta percettivamente. Si tratta di una distinzione necessaria e che si dà in ogni campo sensibile, anche se in forme tipicamente differenti. La vista è un senso obiettivo: quando osserviamo qualcosa non abbiamo affatto coscienza di una qualche modificazione soggettiva e se possiamo distinguere tra i fenomeni della cosa e la cosa che si manifesta ciò accade soltanto grazie all'assunzione di un atteggiamento inusuale che ci invita a badare a ciò che normalmente non si percepisce affatto. Normalmente vedo le cose e le vedo da qui nella loro forma e nelle loro dimensioni; ma posso anche rivolgere gli occhi alle deformazioni prospettiche e alle variazioni cromatiche ed una delle ragioni del fascino che la pittura mimetica dell'età moderna suscita in noi consiste proprio in questo mostrarci — sul crinale dell'illusione che ci conduce verso la cosa — le fattezze della sua manifestazione fenomenica. Alla natura obiettiva della vista fa eco la commistione tattile di elementi oggettivi e soggettivi: la presenza percettiva dell'oggetto si accompagna infatti alla sensazione della risposta che la cosa dà al corpo, modificandolo. Il tatto è un senso che ci tocca da vicino e che, sentendo, ci costringe a sentirci.

Su queste distinzioni potremmo soffermarci a lungo. Ma ci basta ora sottolineare un solo aspetto: ciò che esperiamo non sembra essere riducibile ad una qualche immagine, ad una o più idee che si dipingano sulla pagina bianca della mente. Certo, l'esperienza è, per sua natura, un fatto intuitivo, ma ciò non significa che sia possibile intendere il senso che ha per noi semplicemente additando una serie di immagini visive, acustiche o tattili. Su questo punto Locke ha semplicemente torto: percepire qualcosa non significa avere nella coscienza una o più immagini, e la metafora dello specchio che rac-

coglie l'una dopo l'altra le diverse configurazioni di raggi che la luce reca sulla sua superficie non è affatto un buon punto di partenza per comprendere che cosa significhi vedere, poiché non vi è nessuna percezione che si riduca ad una silloge di contenuti presentativi. Quando vediamo qualcosa non ci limitiamo ad avere un insieme di scene visive: ne facciamo anche un *uso* determinato, ed è in virtù di quest'uso che quelle scene assumono un senso definito. Per Locke, invece, la percezione è soltanto questo: una serie di contenuti intuitivi che si danno alla coscienza e che nella loro piega sensibile contengono la radice ultima di ogni nostro pensiero. Di qui la difficoltà di rendere conto di ciò che accomuna vista e tatto e di qui la vaghezza delle riflessioni che Locke dedica alla nozione stessa di forma visiva. Noi vediamo e tocchiamo un cubo, ma all'identità della forma tattile fa eco l'infinità delle proiezioni prospettiche cui la forma visiva è legata. E se la percezione è soltanto percezione di un'immagine che cosa ci permette di asserire che vi è *una* forma visiva? Qual è, in altri termini, la forma visiva di un cubo? Se l'esperienza percettiva consta solo di immagini, di una forma visiva non si può parlare per nessun oggetto

2. Dalla prossima lezione dovremo abbandonare le pagine di Locke, per avviare una serie di considerazioni autonome sui problemi che la lettura del *Saggio* ci ha posto. E tuttavia, prima di distogliere lo sguardo dai grandi scenari della filosofia moderna, vorrei che ci concedessimo il lusso di un'ultima digressione storica sul tema della forma visiva. Non vi è dubbio infatti che nell'ambito della filosofia settecentesca, la riflessione sulla mutevolezza della forma visibile degli oggetti si leghi ad un dibattito estremamente ricco ed articolato sulla natura della geometria. All'origine di questo dibattito vi è un filosofo su cui abbiamo già avuto occasione di soffermarci: George Berkeley. Nelle pagine conclusive del suo *Saggio per una nuova teoria della visione*, Berkeley si chiede quale sia l'oggetto autentico della riflessione geometrica. La geometria parla dell'estensione spaziale, ma un'estensione in astratto non vi è: il suo oggetto può essere dunque o l'estensione visibile o l'estensione tattile. Che la prima alternativa debba essere scartata è — per Berkeley — un corollario immediato del fatto che le figure visibili sono prive di una qualsiasi stabilità poiché mutano di forma e grandezza a seconda della posizione del soggetto percipiente. Non solo: la forma visiva è, per Berkeley, null'altro che un segno della forma tattile, e i segni sono caratterizzati dal loro ricondurci immediatamente di là da essi, distogliendo l'attenzione dalle loro interne caratteristiche. L'oggetto della geometria non può essere dunque cercato nell'ambito delle datità della vista, ma deve essere ricondotto all'ambito della tattilità: il mondo delle forme si dispiega così non sotto ai nostri occhi, ma sulla punta delle nostre dita. Di questa verità, così lontana dalle nostre consuete convinzioni, possiamo convincerci, secondo Berkeley, se ci immergiamo nelle pieghe di un esperimento mentale, di una finzione che deve costringerci a *pensare intuitivamente* i termini del problema che ci sta a cuore. Dovremo fingerci allora nei panni di un'intelligenza priva del tatto, per chiederci poi che cosa potremmo comprendere della geometria se ragionassimo soltanto su ciò che la vista ci porge. Ed in questo caso le rinunce non sarebbero poche: dovremmo infatti rinunciare — in primo luogo — alla geometria dei solidi, poiché la terza dimensione ci è data soltanto dall'esperienza tattile. L'impossibilità di cogliere visivamente la profondità non ci

permetterebbe del resto nemmeno di cogliere la concavità o la convessità di una superficie; di qui, in secondo luogo, l'impossibilità di cogliere ciò che caratterizza il piano in quanto tale: la sua bidimensionalità e il suo avere un indice di curvatura pari a zero. In terzo luogo è la possibilità stessa di *operare* con le figure che deve essere preclusa all'intelligenza meramente visiva: per quanto normalmente si definisca scienza dello spazio, la geometria è pur sempre scienza di estensioni concretamente *manipolabili*, di figure che debbono essere sovrapposte le une alle altre per verificarne la congruenza, di angoli e di rette che debbono essere fatti ruotare per costruire nuovi oggetti geometrici. Simili operazioni tuttavia implicano da un lato quella terza dimensione che alla vista sfugge, dall'altro la dimensione pragmatica della manipolazione che è di stretta pertinenza della tattilità: ne segue che di una geometria vincolata alla pura visibilità non sembra lecito parlare. E se le cose stanno così, non dovremo stupirci se, per Berkeley, le figure che disegniamo per guidare i nostri passi in una dimostrazione sono del tutto paragonabili alle parole: in entrambi i casi abbiamo a che fare con segni, la cui utilità consiste esclusivamente nel rimandare ad altro — nel primo caso ai significati intesi, nel secondo alle figure e alle estensioni tangibili.

La rivendicazione della natura tattile dell'oggetto geometrico doveva fare scuola, e di fatti la troviamo anche nelle pagine di Thomas Reid, un autore per tanti versi così diverso da Berkeley, ma a lui vicino nel sostenere che la visione ci offre un mondo privo della dimensione della profondità e vincolato alla mutevolezza delle angolature prospettiche. Così, non dobbiamo stupirci se, in un contesto di stampo realistico, ritroviamo passo dopo passo le argomentazioni berkeleyane sulla natura linguistica dell'esperienza e sulla funzione segnica che spetta alle figure visibili:

L'apparenza visibile delle cose nella mia stanza cambia quasi ogni sera, a seconda che il giorno sia chiaro o scuro, che il sole sia a Est o a Ovest o a Sud, che il mio occhio si soffermi su un punto o l'altro della stanza medesima; comunque, io non intendo questi mutamenti che come segni del passare delle ore o del cambiamento del cielo. Un libro o una sedia appaiono all'occhio in modo diverso in rapporto alla distanza e alla posizione; eppure li consideriamo sempre identici e, trascurando l'apparenza, cogliamo immediatamente la figura reale, la distanza e la posizione del corpo, di cui

l'aspetto visibile o prospettico è solo un segno e un'indicazione [...]. Si potrebbero citare mille analoghi esempi per dimostrare che gli aspetti visibili degli oggetti hanno una sola funzione naturale, quella di segni o indicazioni, e che la mente passa istantaneamente alle cose significate senza prestare la minima attenzione al segno, senza notare neppure la sua esistenza. Allo stesso modo trascuriamo interamente i suoni di una lingua da quando ci sono divenuti familiari e la nostra attenzione si concentra solo sugli oggetti che essi significano (T. Reid, *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune*, 1764, in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975, pp. 174-5).

Quali siano poi le forme reali degli oggetti di cui le forme visibili sono segni è presto detto: sono le figure tattili che, nella loro solida stabilità, sono libere dal relativismo dei punti di vista. Ne segue che la geometria deve porsi come una disciplina razionale che ha il suo fondamento sensibile nella sfera della tattilità.

E tuttavia, a dispetto della sostanziale coincidenza degli argomenti, vi è un punto in cui Reid prende decisamente le distanze da Berkeley — un punto della massima importanza:

When I use the names of tangible and visible space, I do not mean to adopt Bishop Berkeley's opinion, so far as to think that they are really different things and altogether unlike. I take them to be different conceptions of the same thing; the one very partial, and the other more complete; but both distinct and just, as far as they reach (T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Men*, 1785, in *The Works of Thomas Reid*, a cura di W. Hamilton, Edinburgh, 1846, p. 325)

Ma se la figura visibile ci parla dello stesso oggetto di cui il tatto ci informa, allora la tesi berkeleyana dell'incommensurabilità tra vista e tatto deve essere messa da parte:

For, supposing external objects to exist, and to have that tangible extension and figure which we perceive, it follows demonstrably [...] that their visible extension and figure must be just what we see it to be. The rules of perspective and the projection of the sphere [...] are demonstrable. They suppose the existence of external objects, which have a tangible extension and figure; and, upon that supposition, they demonstrate what must be the visible extension and figure of such objects, when placed in such a position and at such a distance (*ivi*, p. 326)

Ora, se grandezza, posizione e figura visibili sono deducibili con un ragionamento matematico dalle grandezze reali, ne segue che tra le

figure tangibili e le figure visibili sussiste una regola di proiezione, e questo problema si trasforma nelle pagine di Reid nella tesi della possibilità di un'*altra* geometria, che è certo priva di un significato reale, ma che è nondimeno legittima: la *geometria dei visibili*. Alla finzione berkeleyana di un intelletto privo del tatto possiamo dare una veste nuova, così come possiamo dare un nuovo rigore matematico alla tesi berkeleyana sulla diversità della forma visiva dalla forma tattile: questa distinzione è infatti innanzitutto una distinzione tra geometrie, e per rendersene conto è sufficiente mettere nero su bianco le proposizioni geometriche che varrebbero incondizionatamente in un mondo in cui gli unici oggetti fossero di natura visibile. Per costruire lo spazio geometrico di un simile mondo, dovremo innanzitutto rammentare che la vista non deve essere in grado di discernere le differenze di profondità: gli oggetti debbono apparirci come se fossero equidistanti dall'io che li osserva. Perché ciò accada è tuttavia necessario che gli oggetti visibili appartengano tutti ad una stessa superficie che deve inarcarsi seguendo il movimento di rotazione dell'occhio nell'orbita; ne segue che i visibili (i. e. gli aspetti che degli oggetti reali di volta in volta percepiamo) possono essere ben rappresentati se assumiamo che lo spazio visivo abbia la forma di una sfera nello spazio euclideo e che l'occhio sia posto nel suo centro: la geometria dei visibili ci presenterebbe allora null'altro che la proiezione delle forme e delle figure reali su di una superficie sferica. Una simile proiezione ha proprietà peculiari: su una superficie sferica la linea più breve tra due punti coincide con un tratto di cerchio massimo; ogni linea retta, quando venga prolungata, rientra in se stessa; una simile retta è la più lunga pensabile; ogni segmento rettilineo, tuttavia, stringe con essa un rapporto finito; due rette, quando siano prolungate, si incontreranno e si divideranno a metà in due punti; rette parallele non vi sono; la somma degli angoli interni di un triangolo è superiore a due retti, triangoli simili sono anche eguali, e così via (cfr. Reid 1765: 201).

Ora, in questo nostro discorrere di una superficie sferica all'interno di uno spazio euclideo abbiamo evidentemente abbandonato la dimensione entro la quale siamo costretti a muoverci dalla finzione di un'intelligenza soltanto visiva. Per una simile intelligen-

za — per l'occhio, dunque — non ha alcun senso parlare di una superficie bidimensionale sferica che appartiene ad uno spazio euclideo, poiché un simile riferimento spaziale implica necessariamente la percezione della profondità: per interpretare il comportamento anormale delle figure visibili come un segno del loro giacere su una superficie con un indice di curvatura costante e positivo è necessario infatti abbandonare l'ambito della percezione visiva e guadagnare la spazialità tridimensionale ed euclidea che il tatto scopre come caratteristica della realtà che ci circonda. Ne segue che le proposizioni geometriche che abbiamo enunciato debbono essere intese come proprietà che caratterizzano lo spazio visibile in quanto tale: per l'occhio che lo percepisce, lo spazio visivo non è disposto su una superficie sferica nello spazio euclideo, ma è uno *spazio non euclideo* che *può essere rappresentato* su di una superficie sferica euclidea. La geometria dei visibili è dunque una geometria ellittica, analoga a quella che Riemann avrebbe elaborato verso la metà dell'Ottocento — una geometria di cui la superficie sferica euclidea è un *modello*, verso il quale Reid doveva giungere ragionando sulla forma della superficie retinica.

Sulle caratteristiche particolari di questa prima geometria non euclidea che giunge alla negazione del postulato delle parallele muovendo dalla (presunta) incapacità della percezione visiva di scorgere la profondità e che, mantenendo immutate le definizioni dei concetti geometrici elementari, ci costringe tuttavia a generalizzarle, svincolandole dall'unicità del loro riempimento semantico e intuitivo, Reid non intende soffermarsi. Gli basta rammentare che una simile geometria è del tutto legittima e che, se si potesse davvero prestare fede ai resoconti che Johannes Rudolphus Anepigraphus ci ha dato dei suoi viaggi nelle regioni sublunari, si dovrebbe sostenere che vi è un mondo, il mondo degli Idomeniani, in cui essa gode di un'incontrastata fiducia.

Cose appunto di un altro mondo, nel quale forse non è opportuno avventurarsi, e non solo perché si tratta di una fantasia inquietante, ma anche per un motivo teoricamente più serio: se gli oggetti tattili e gli oggetti visivi implicano due differenti geometrie allora è anche vero che appartengono a spazi diversi, cosa questa che renderebbe

difficilmente comprensibile la certezza, così caratteristica del senso comune e della sua filosofia, che vi sia un unico mondo di oggetti che il tatto e la vista discoprono.

Di fronte a un esito così paradossale il lettore contemporaneo sente probabilmente il bisogno di richiamare alla mente il suo sapere per sceverare ciò che nelle pagine di Reid è geniale scoperta da ciò che invece sembra essere soltanto un retaggio di tempi passati, il sordo rumore di un'epoca ormai lontana che rende faticoso cogliere ciò che in essa è ancor vivo, e ci parla. Ed allora probabilmente osserverà che la geometria è una disciplina *matematica* e non ha per oggetto lo spazio, né tantomeno gli spazi sensibili, anche se le forme visibili e tattili possono essere intese alla luce degli assiomi che caratterizzano ora una, ora un'altra teoria geometrica. Il contributo di Reid sarebbe dunque prezioso perché ci mostrerebbe la possibilità di un capitolo nuovo della matematica, costringendoci insieme a riflettere sulla possibilità di liberare i concetti di retta, di piano, di angolo dai vincoli che a queste nozioni sono imposte dalla sensibilità. Come talvolta capita ai grandi ingegni (e ai grandi esploratori), la riflessione di Reid sulla diversa natura delle geometrie del sensibile ci conduce verso una meta ben diversa da quella che il suo autore immaginava: le fantasie sul mondo degli Idomeniani si traduce nell'acquisizione del piano puramente logico e concettuale su cui si muove la geometria come dottrina matematica.

Non vi è dubbio che queste considerazioni racchiudano qualcosa di vero. E tuttavia prima di lasciarsi convincere della necessità di abbandonare la disputa antica su quale sia la dimensione sensibile che porge alla geometria il suo oggetto è forse opportuno indugiare ancora sul terreno intuitivo, ed accettare senza troppi sensi di colpa di muoversi sul piano di una geometria sensibile, di una considerazione delle forme a priori che caratterizzano la nostra esperienza intuitiva della spazialità. Proprio come per il pittore, anche per il fenomenologo deve innanzitutto valere l'invito di Leon Battista Alberti ad accettare le forme di una geometria concretamente visibile, a ragionare secondo i dettati di «una più grassa Minerva» che — muovendo da considerazioni di natura pre-geometrica — indica tuttavia una serie di strade che possono essere percorse e che fanno lu-

ce sulla natura dei concetti di cui la geometria vera e propria si avvale.

Torniamo allora al problema di Berkeley e Reid e chiediamoci se sia davvero legittimo vincolare alla sfera della sola tattilità l'oggetto della geometria euclidea. Una serie di ragioni ci convincono che le cose non stanno affatto così.

In primo luogo, è forse legittimo sollevare qualche dubbio sulla fiducia settecentesca nella tattilità: che il tatto ci dia un accesso immediato alle cose, che ce le faccia percepire senza che i punti materiali dell'oggetto siano connessi alla soggettività da un *medium* (la luce, per esempio) che ha sue proprie leggi, è un fatto che non è di per sé sufficiente per garantire che sia legittimo parlare di un'autonoma e piena esperienza tattile della spazialità. Che vi sia uno spazio tattile non è, in altri termini, così scontato, e non basta certo rammentare che vi sono e vi sono stati matematici ciechi per venire a capo di questo problema di fenomenologia *sperimentale*.

In secondo luogo all'origine delle nostre prime considerazioni critiche sulla filosofia della percezione in Locke vi è la tesi secondo la quale non è vero che l'esperienza è una successione di immagini e che il suo senso non può essere inteso additando ad un qualche contenuto intuitivo che si disegna nella nostra mente. Rifiutare questa tesi significa, per esempio, prendere fin da principio le distanze dalla pretesa secondo la quale la visione è di per sé ancorata ad un mondo bidimensionale, per sostenere invece che vi è una percezione visiva della lontananza e della costanza della forma oggettuale pur nel mutamento degli orientamenti prospettici. Si badi bene: ciò non vuole affatto dire che sia legittimo avanzare una qualche previsione sulla natura delle nozioni spaziali elaborate da un'intelligenza priva del tatto, ma dotata della vista: la fenomenologia come disciplina filosofica non può certo azzardarsi sul terreno delle previsioni empiriche. Deve invece esporsi sul terreno della chiarificazione concettuale, ed in questo caso il suo compito specifico consiste nell'osservare che, se anche fosse vero che la tattilità e le esperienze corporee e cinestetiche hanno un loro ruolo nel guidare la percezione visiva nell'apprensione della profondità, ciò non toglie che vi sia una differenza fenomenologicamente evidente tra la visione di una

superficie e la visione di una profondità, tra l'immagine bidimensionale che osserviamo su un libro e lo spazio tridimensionale in cui vediamo il libro e la pagina su cui si trova l'immagine. Certo, talvolta possiamo ingannarci e prendere un dipinto per la realtà. E tuttavia, se è vero che in simili casi il tatto può servirci da giudice, ciò non toglie che il mutamento che segue al mio toccare la tela concerna essenzialmente il fenomeno visivo in quanto tale: ora stendo la mano e tocco la tela, e *vedo* che si tratta soltanto di un quadro — l'esperienza tattile spinge l'esperienza visiva ad animarsi di un nuovo senso. Se dunque la tattilità ha un ruolo nella percezione visiva della distanza, può esercitarlo solo a patto di orientare in una direzione determinata strutture che appartengono alla scena visiva in se stessa, solo a patto di fare corpo su un'esperienza che è e resta un'esperienza visiva.

Torniamo allora alle considerazioni che Reid aveva saputo rendere così vive e chiediamoci se ha davvero un senso distinguere dalla geometria euclidea dello spazio tattile e reale, la geometria non euclidea degli oggetti evanescenti che la vista ci offre. Poniamoci al centro del portico da cui Sesto Empirico ci invitava a verificare l'illusorietà della percezione visiva o — in mancanza di meglio — tra i binari di una ferrovia che corra diritta a perdita d'occhio. Davanti a noi vediamo le rotaie convergere in un punto e la stessa scena si ripete alle nostre spalle, anche se i binari ci appaiono egualmente rettilinei e la traversina su cui poggiamo forma angoli retti con le rotaie, che sembrano quindi essere parallele. Se formuliamo in termini geometrici la natura di questo spazio, dovremo probabilmente constatare che data una retta visibile ed un punto esterno ad essa giacente su un medesimo piano esiste un'altra retta che la interseca in due diversi punti e che tuttavia si comporta come se fosse ad essa parallela, poiché un segmento che le interseca forma quattro coppie di angoli retti — uno stato di cose, questo, che non può certo essere possibile in uno spazio euclideo e che non possiamo rappresentare se non ci avvaliamo del modello sferico di cui Reid ci parla nelle sue pagine. E tuttavia, basta rammentare le osservazioni che abbiamo proposto per rendersi conto di quanto una simile descrizione sia artificiosa. In primo luogo, ciò che in questa discussione del

problema deve colpirci è il modo in cui si presume che le singole scene percettive possano connettersi per formare l'unità di *uno* spazio. Questa unità sembra essere necessariamente e soltanto un'unità *per giustapposizione*, un'unità di immagini separate. *Fotografiamo* uno dopo l'altro i quattro angoli del soffitto e constatiamo che ci appaiono ottusi: ne concludiamo che il soffitto deve essere un quadrilatero la cui somma degli angoli interni è superiore a 360° ; guardiamo i binari convergere davanti a noi e dietro le nostre spalle e diciamo che lo spazio visibile non è euclideo. L'esperienza tuttavia *non consta di una serie di fotografie*, ma è un processo la cui unità di decorso è vincolata da regole che da una parte determinano il senso delle singole scene visive e che dall'altra non possono essere eluse, se non si vuole che venga meno la possibilità del riferimento oggettuale. Così, se è vero che gli angoli del soffitto formano l'immagine di un angolo ottuso nell'occhio di chi li guarda, è tuttavia necessario rammentare che quando la vista corre dall'uno all'altro angolo per cogliere — nella connessione sintetica delle dati fenomeniche — l'oggetto che essi delimitano, la regola di unificazione delle singole scene percettive determina il senso delle immagini che di volta in volta vediamo, e lo determina facendo sì che la soggettività *veda* nell'ottusità degli angoli una *deformazione* prospettica in cui si annuncia sia la configurazione autentica dell'oggetto, sia la profondità della scena percepita. Del resto, delle due l'una: o si riconosce che ciò che vediamo è determinato dalla regola che si costituisce nell'unità del decorso percettivo o si deve negare che abbia un senso dire che vediamo il soffitto spigolo dopo spigolo: che cosa ci permetterebbe infatti di parlare di un oggetto, laddove vi sono soltanto immagini, peraltro sempre *mutevoli*, delle sue diverse parti? Così, proprio come accadeva nel mondo degli Idomeniani, la riduzione della realtà che *vediamo* ad una congerie di visibili si traduce nella negazione delle caratteristiche essenziali su cui poggia la possibilità di parlare di oggetti.

In secondo luogo, se non si abbandona il terreno di una descrizione attenta al senso che le singole scene percettive traggono dal decorso di cui sono parte, è evidente che la stessa legittimità della tesi secondo la quale vi è un punto in cui le parallele visivamente si in-

contrano, merita una discussione un poco più approfondita. Certo, le rotaie del treno sembrano convergere all'orizzonte e un lungo porticato sembra davvero chiudersi nel vertice di un cono; lo dice anche Lucrezio:

porticus aequali quamvis est denique ductu / stansque in perpetuum paribus
suffulta columnis / longa tamen parte ab summa cum tota videtur, / paulatim trahit angusti fastigia conii, / tecta solo iungens atque omnia dextera laevis / donec in obscurum conii conduxit acumen» (Lucrezio, *De Rerum Natura*, IV, vv. 425-31).

E tuttavia questo punto in cui lo spazio visivo sembra infine chiudersi, noi lo *vediamo* nel suo essere *infinitamente* lontano, e ciò è quanto dire che nel senso della scena percettiva è *implicitamente negata la legittimità dell'identificazione di quel punto con un qualsiasi luogo dello spazio*: appena tracciato sulla tela, il pittore matematico avverte il bisogno di sottolineare che quel punto non è un punto tra gli altri, ma è il limite di una molteplicità di serie ed è per questo che ci invita a chiamarlo così — il punto di fuga. Quel punto è davvero il punto delle fughe prospettiche, poiché non vi è nessun «qui» di cui si possa dire che è il luogo in cui le parallele visivamente si incontrano, e che sia questo il senso che anima le scene visive su cui ci siamo soffermati risulta con chiarezza dal fatto che la regola sorregge la percezione dei binari che convergono all'orizzonte non ci permette di immaginare il momento in cui, raggiuntisi, i binari si divaricheranno nuovamente, formando una croce. Nel *senso* della scena percettiva un luogo di intersezione non vi è: vi è invece il tendere delle rette verso un punto cui non possono giungere poiché è sito nell'infinità di uno spazio che non può essere interamente percorso. Dunque ciò che vediamo è proprio ciò che la geometria euclidea descrive: *vediamo* che le parallele non si incontrano mai o — se si preferisce — vediamo il loro incontrarsi all'infinito. Ma lo vediamo, vale la pena di ripeterlo, solo perché abbiamo fin da principio preso commiato da una concezione dell'esperienza che ritiene che il percepire sia solo un processo di acquisizione di immagini, e non già un certo modo di farne *uso*.

LEZIONE DECIMA

1. Dopo aver dedicato le nostre prime lezioni a cercare di delineare le linee generali della nozione di idea così come si configura nella filosofia di Locke, vorremmo ora cercare di avviare alcune considerazioni di carattere critico.

Qualche cautela è tuttavia necessaria, e questo perché non avrebbe poi molto senso affermare che Locke commette determinati errori, mentre potrebbe essere più istruttivo riflettere sui problemi che una filosofia *come* quella di Locke pone a chi intenda abbracciarne gli assunti di fondo. Che questo fosse il nostro obiettivo sin dalle prime battute di questo corso credo fosse ben chiaro: abbiamo parlato di Locke e abbiamo letto con attenzione le pagine che il *Saggio* dedica al concetto di idea, ma non abbiamo per questo rinunciato a pensare autonomamente i temi in cui ci imbattevamo, poiché il nostro primo obiettivo era quello di delineare un sistema teorico coerente e libero dalle molte e necessarie complicazioni che un'indagine storica effettiva dovrebbe mettere in luce.

Ora, questo nostro tentativo di tracciare lo schema astratto della teoria della percezione così come si configura nelle pagine del *Saggio sull'intelletto umano* deve aiutarci a comprendere quale sia il posto che la riflessione filosofica di Locke occupa sullo sfondo delle alternative teoriche più significative. Si tratta di un passo in una direzione nuova: sin qui abbiamo cercato soltanto di comprendere quello che Locke ci propone, mentre adesso vorremmo cercare di capire in quale luogo teorico ci troviamo quando di fatto ragioniamo come Locke ci chiede di ragionare.

Per orientarsi nello spazio è necessario valutare la distanza e la direzione che ci separano da un luogo che ci sia familiare. Qualcosa di simile vorremmo fare anche noi per orientarci sul terreno filosofico, e questo significa che intendiamo innanzitutto cercare un luogo che ci sia noto per sceglierlo poi come un punto fermo che fissi il significato delle parole e che ci consenta di valutare che cosa muta e che cosa permane quando ci avventuriamo nei concetti che Locke ci

propone.

Dobbiamo dunque cercare e scegliere, e io vi propongo di decidere così: decidiamo che il nostro luogo familiare sia ciò che Husserl chiama «mondo della vita», — quel mondo di oggetti e di cose di cui normalmente discorriamo e che fa da sfondo alla nostra prassi quotidiana, rendendola insieme sensata e possibile. Si tratta di una decisione che forse ha conseguenze teoriche più serie di quanto non sembri, ma io credo che sia comunque legittima perché non penso sia possibile liberarsi dalle certezze del vivere e non condivido le convinzioni di chi ritiene che la grammatica della nostra esperienza sia soltanto il sedimento di credenze che verranno col tempo superate. Da questa decisione non possiamo comunque liberarci perché è implicata dal senso della nostra prassi: se qualcosa deve valere come un punto fermo è allora opportuno scegliere quell'unica prospettiva che deve la sua stabilità al fatto che molte cose le ruotano intorno, fissandola come si fissa l'asse di rotazione di un corpo. Le certezze del mondo della vita sono quel muro maestro che, come scriveva Wittgenstein, è tenuto in piedi dalla casa che gli cresce intorno.

Ma appunto, qual è la grammatica che vincola normalmente l'uso delle parole che indicano gli oggetti della nostra percezione? Si tratta naturalmente di un problema complesso che meriterebbe una discussione più approfondita: noi ci accontenteremo invece di indicare tre caratteristiche essenziali degli oggetti così come si danno sul terreno della *Lebenswelt*, e cioè la loro indipendenza dall'essere percepiti, la loro natura intersoggettiva e il loro articolarsi in proprietà che si danno immediatamente alla percezione. Che cosa intendo dire possiamo ricavarlo direttamente, ragionando sul senso implicito in ogni situazione percettiva. Ora, per esempio, sono seduto nella mia stanza e ciò che vedo è tutto racchiuso in uno spazio esiguo, che del resto non è reso più libero e aperto dai miei pensieri che sono imprigionati nelle pagine del libro che cerco di capire. Ma se poi, dopo poco, guardo l'orologio e mi accorgo dell'ora, *non* mi stupisco affatto che la posizione di due lancette significhi per me il farsi avanti del mondo e delle sue ovvie permanenze: le scale da scendere, la porta da aprire, la strada da percorrere c'erano anche quando non le percepivo e nulla sarebbe più insensato che meravigliarsi di un fatto

che è certo più di ogni altra nostra convinzione. Se alzandomi dalla sedia si presentasse ai miei occhi lo spettacolo inatteso del mare che lambisce i marciapiedi della mia solita via non me ne rallegrerei più di tanto ma semplicemente prenderei atto del mio essere vittima di un'allucinazione. Il mondo c'è e permane anche se non lo percepisco, e questo fatto ovvio è così certo da tacitare ogni esperienza che cercasse di revocarlo in dubbio. Gli oggetti sono fatti così: non hanno bisogno di noi per esistere, e questo è vero anche per le altre persone il cui essere non si riduce al *percipi*, ma si manifesta nella sua presenza sorda e stabile che è del tutto irriducibile al fatto di per sé importante che io veda chi mi sta di fronte.

Ma questo è solo un aspetto del problema: l'irriducibilità delle cose al *percipi* che le manifesta si lega infatti alla certezza che ciò che diciamo di percepire sono le cose stesse, e non una qualche immagine mentale che ad esse alluda. Questo è ciò che vedo: il tavolo, i fogli ed i libri che lo ingombrano, la finestra, la casa ed un merlo sul tetto. E per ciascuno di questi oggetti sarebbe insensata la domanda se li vedo davvero come cose che stanno fuori di me — un'espressione che, presa alla lettera, è priva di senso poiché dentro di me non c'è nulla: ci sono già io. I fogli, i libri e anche il merlo sono là, proprio dove li vedo e non vi è dubbio che questo è ciò che ciascuno di noi normalmente intende quando parla degli oggetti del suo esperire o quando fa affidamento sul fatto che l'indice teso della sua mano *indichi agli altri ciò che noi stessi vediamo*. E proprio come siamo certi che gli oggetti che vediamo siano di fatto disponibili allo sguardo degli altri e che non sia affatto un azzardo dire che vedo *ciò* che tu vedi, così non dubitiamo che le cose siano proprio *come* le vediamo. I mattoni sono rossi e il fuoco è caldo, scriveva Berkeley — ed aggiungeva che un buon irlandese non doveva dubitarne. Bene, anche noi normalmente non dubitiamo affatto di queste cose, e non abbiamo alcuna esitazione nel dire che la neve è bianca, che la sabbia è fine e che la terra bagnata ha un odore particolare.

Certo, del nostro mondo della vita fa parte anche qualche cognizione scientifica e noi sappiamo che il percepire ha cause e che l'oggetto che determina le nostre percezioni non è eguale a quello che vediamo e tocchiamo. Che siano gli atomi di Democrito o quelli

di Bohr, un fatto è chiaro: non ci stupiamo del fatto che le cose siano o almeno possano essere diverse da come le percepiamo, anche se non rinunciamo per questo a dire che *le* percepiamo così e che *le* vediamo là davanti a noi e non in qualche remoto angolo di quell'oggetto filosofico che è la mente. Che il mondo sia diverso da come lo percepiamo è forse una delle prime cose che abbiamo *saputo*, eppure ciò nonostante continuiamo a dire che questo è il mondo: ciò che vediamo e tocchiamo.

Di queste cose siamo appunto certi, poiché questo è il nostro mondo della vita, il mondo così come lo viviamo. Noi abbiamo questa esperienza del mondo, ed io credo che riconoscere che le cose stanno così non significa null'altro se non questo — che noi la parola «oggetto» la usiamo così, seguendo una grammatica le cui regole non sono affatto racchiuse nel *percipi*.

Di qui, da questa grammatica che fa tutt'uno con il senso della nostra prassi vogliamo muovere per fissare il punto in cui siamo quando pieghiamo il significato delle nostre parole al dettato del sistema teorico lockeano.

Una prima constatazione è ovvia: per Locke gli oggetti che percepiamo non sono affatto realtà trascendenti ed intersoggettive — sono piuttosto *idee*, e cioè entità mentali di natura privata. Gli oggetti dell'intelletto sono oggetti mentali e condividono tutte le proprietà delle immagini che sono racchiuse nello spazio chiuso dei nostri pensieri: sono «cose» che esistono soltanto se le pensiamo e che condividono con i nostri sentimenti e i nostri vissuti il carattere della privatezza. Posso dirti che soffro, posso chiederti di soffrire *per* il mio dolore, ma non posso nemmeno pensare che tu possa soffrire *il* mio dolore.

Come sappiamo, tuttavia, per Locke, le idee sono oggetti immanenti ma stanno per realtà trascendenti che possono quindi dirsi percepite, anche se solo in un senso indiretto ed improprio del termine. Ciò che percepiamo sono le idee, ma ciò di cui abbiamo esperienza sono gli oggetti esterni che esistono indipendentemente dalla soggettività e che di fatto sono all'origine di ogni nostra esperienza percettiva. Ne segue che il parlare di oggetti della percezione è possibile solo se si tiene conto della molteplicità dei significati che la pa-

rola «oggetto» può assumere.

Ora, io credo che vi siano almeno tre diverse possibili forme del nesso che lega la percezione all'oggetto:

1. La percezione è di per sé percezione di un oggetto di natura intuitiva che si dà come una realtà trascendente, all'interno di uno spazio intersoggettivo. Vediamo e tocchiamo gli oggetti del mondo che ci circonda e non abbiamo affatto a che fare con «repliche» mentali di una realtà che di per sé non ci è data. Gli oggetti della percezione saranno dunque cose come le foglie, gli alberi, i sassi, e di questi oggetti diremo che sono colorati, pesanti o leggeri, resistenti o fragili. Chiamo *realismo fenomenologico* quella posizione filosofica secondo la quale abbiamo una percezione diretta di oggetti intersoggettivamente accertabili, di cose che, tra le altre, hanno proprietà di natura immediatamente sensibile.
2. La percezione ha come oggetto idee, ma le idee non rimandano a null'altro poiché la nozione comune di oggetto altro non è che una *costruzione* finzionalistica che ha il suo fondamento nelle idee della soggettività. Così, parlare di cose nella accezione consueta del termine vorrà dire impegnarsi nel compito di una *traduzione* che elimina le asserzioni sugli oggetti e sulle loro proprietà riconducendole ad asserzioni che si muovono nell'universo concettuale dei fenomeni mentali. Chiamo *fenomenismo* la posizione filosofica che, ritenendo che questa traduzione sia possibile, ci invita a rinunciare agli oggetti trascendenti per reinterpretarli nel linguaggio delle idee e delle sintassi tra idee.
3. La percezione è innanzitutto rivolta ad oggetti di natura *immanente*, alle idee, che possono tuttavia ricondurci *mediatamente* agli oggetti trascendenti. All'oggetto mentale direttamente percepito si affianca l'oggetto reale mediatamente esperito, in virtù di una relazione che può assumere forme molteplici: dall'idea all'oggetto si può muovere seguendo un nesso raffigurativo, proiettivo o causale. Chiamo *realismo indiretto* o *rappresentazionalismo* in senso proprio la teoria della percezione secondo la

quale vi è un oggetto immediato che rimanda secondo un qualsiasi nesso all'oggetto mediato che a sua volta differisce dal primo perché laddove questo è di natura mentale, soggettiva e immanente, l'altro è di natura reale, intersoggettiva e trascendente.

Non vi è dubbio che la posizione di Locke ci riconduca a questa terza classe di teorie. Locke parla di idee, ma parla anche di cose trascendenti ed abbiamo osservato come la sua filosofia si ponesse come un tentativo molto lucido di trovare un cammino che dalle une ci conducesse alle altre. Possiamo dunque dire che la filosofia di Locke cade sotto il titolo generale del rappresentazionalismo, ed in particolar modo in quella peculiare forma di teoria rappresentativa della percezione che non considera gli oggetti immediati raffigurazioni delle cose trascendenti (le idee non sono immagini di...) ma effetti che rimandano ad una causa e che proprio per questo possono dirsi loro segni. grazie ad una relazione causale.

Ora, ciò che caratterizza il rappresentazionalismo sembra essere in primo luogo la sua capacità di conciliare le esigenze che alla percezione impongono due divergenti prospettive: da un lato la riflessione naturalistica sembra convincerci che la percezione è un evento che accade nella *mente* e il rappresentazionalismo mette proprio per questo l'accento sul concetto di idea, mentre dall'altro il rimando al *senso comune* ci costringe a rammentare che le cose percepite hanno natura trascendente — e di questo dato così difficilmente eludibile il filosofo realista può rendere conto affiancando, come sappiamo, un oggetto indiretto all'oggetto diretto, secondo una strategia che Locke ci ha insegnato a percorrere.

Basta tuttavia riflettere con un poco più di attenzione su questa terza classe per rendersi conto dei problemi che essa racchiude e che di fatto traspaiono sia nella nozione di realtà come termine attivo della relazione causale, sia nella distinzione tra oggetto indiretto e diretto — una distinzione cui vorremmo innanzitutto dedicare qualche parola di commento.

Questa distinzione ci lascia innanzitutto perplessi perché se ci disponiamo sul terreno del mondo così come lo esperiamo quotidianamente non abbiamo davvero ragioni per sostenere che gli oggetti

che ci circondano siano colti solo mediatamente: noi vediamo il tavolo e i libri che lo coprono, e se qualcuno ci chiedesse se li vediamo in modo diretto forse rimarremmo perplessi ma poi, una volta che gli esempi abbiano chiarito che cosa intendiamo per percezione complessa (la cenere come segno del fuoco, il rumore sull'acciottolato come segno dell'arrivo di una persona, ecc.) non avremmo dubbi ed anzi osserveremo che ognuno degli esempi che abbiamo proposto poggia sulla percezione diretta di quelle cose che normalmente chiamiamo oggetti della percezione. Del resto, agli esempi di oggetti mediati si debbono pure affiancare esempi di oggetti immediati, e nulla ci sembra un migliore esempio di immediatezza che il rimando ad un qualche oggetto che possiamo mostrare di fronte a noi. Ma allora, se le cose stanno così, come possiamo sostenere che gli oggetti che ci circondano sono mediati e che soltanto per le entità mentali è possibile parlare di immediatezza?

Per venire a capo di questa difficoltà sembrerebbe legittimo sostenere che il rapporto di mediazione *non è una relazione che si dipani sul terreno della consapevolezza*. Potremmo allora sostenere che l'oggetto diretto della percezione è qualcosa che non è propriamente percepito come un contenuto consapevole, anche se è la base a partire dalla quale la percezione sorge come percezione di cosa. Così, ogni percezione visiva implica evidentemente che siano catturate molte immagini ed in particolar modo che per ogni singola scena visiva vi sia una *reduplicazione* che è dovuta al fatto che abbiamo due occhi e quindi due proiezioni retiniche che ci consentono di elaborare correttamente una percezione unitaria. Da una parte avremmo allora una *rappresentazione* che deve essere variamente elaborata prima che giunga a coscienza nella percezione vera e propria, dall'altra l'oggetto cosciente che sarebbe fenomenologicamente immediato ma che dovrebbe essere egualmente colto come un risultato di un'elaborazione delle informazioni raccolte. Così, nel caso della visione, dovremmo distinguere da un lato l'oggetto che diciamo di vedere e che sembra fenomenologicamente immediato, dall'altro una serie di differenti livelli rappresentativi che formulano su differenti piani di elaborazione gli input ricevuti, mettendone in luce proprietà via via differenti: avremo allora innanzitutto una rap-

presentazione dello stimolo come disposizione di differenti valori di intensità dell'immagine corrispondenti alle reazioni dei fotorecettori sulla retina, poi la rappresentazione di queste differenze in un linguaggio che metta in luce quegli scarti che sono obiettivamente significativi, e così via sino alla determinazione della realtà percettiva dell'oggetto. Il quadro può naturalmente essere reso più definito; ma un punto resta ben chiaro: mediatezza e immediatezza si distinguono qui non rispetto alla coscienza, ma al posto che le rispettive datità occupano all'interno di un processo di elaborazione dell'informazione. Che non sia questo il caso di Locke è fin troppo chiaro: ogni sua considerazione si muove all'interno della coscienza e non è quindi possibile pensare che ciò che è immediato sia, per Locke, qualcosa di diverso dalle nostre idee. E se le cose stanno così, il problema cui alludevamo sembra riproporsi in tutta la sua evidenza, poiché degli oggetti reali si deve necessariamente negare che siano ciò che propriamente e direttamente percepiamo.

Ora, basta guardare bene la pagina lockeana per rendersi conto che il rimando alla *mediatezza* è meno gratuito di quanto non possa sembrare da queste considerazioni di carattere generale. Locke dice che gli oggetti mediati sono inferiti *ipoteticamente* e non sono affatto necessariamente simili alle cose che percepiamo, e ciò è quanto dire che la nozione di oggetto mediato non è riconducibile al concetto di oggetto di cui normalmente ci avvaliamo. Quando parliamo di oggetti non *usiamo* così quel termine, e la grammatica che sorregge i nostri consueti usi linguistici è evidentemente caratterizzata dal fatto che gli oggetti della percezione sono anche oggetti percepibili. Di fatto noi diciamo di vedere questo foglio di carta bianca e di sentirne il peso, ma tutto questo non appartiene — per Locke — all'oggetto mediato, ma solo alla sua manifestazione immediata e sensibile. Così da un lato Locke ci parla di un oggetto mediato che non è percepibile, dall'altro ci invita a pensare ciò che normalmente chiamiamo oggetto riconducendolo sotto il titolo generale di idea. La distinzione tra oggetto mediato e oggetto immediato si intreccia così con un diverso modo di porre il referente della percezione: le cose reali e intersoggettive cui la percezione ci conduce non sono, per Locke, gli oggetti che di fatto si danno nella nostra quotidiana

esperienza, ma sono realtà inferite sulla base di un nesso causale e di una qualche ipotesi sulla proiettabilità dei contenuti primari delle idee sul terreno dell'essere.

Di qui la necessità di una precisazione. Quando parliamo di una teoria rappresentazionalistica della percezione intendiamo, come abbiamo detto, una teoria secondo la quale l'oggetto diretto differisce dall'oggetto mediato e se ne differenzia perché l'uno è di natura mentale e immanente, l'altro di natura reale e trascendente. Ora dobbiamo aggiungere una duplice precisazione. Dobbiamo, in primo luogo, distinguere le teorie percettive che sostengono che la percezione sia fenomenologicamente mediata da quelle in cui la mediazione deve intendersi come il risultato dell'elaborazione degli input percettivi secondo diversi sistemi di rappresentazione che ne mettono in luce il contenuto informativo. Solo la prima, ma non la seconda, occupa un posto nella classificazione che abbiamo dianzi proposto. E non a caso: la tesi secondo la quale la percezione dell'oggetto esterno è necessariamente mediata dalla codificazione dello stimolo in una molteplicità di piani rappresentativi *non implica in linea di principio la negazione della natura fenomenologicamente diretta di un oggetto che si dia come reale e intersoggettivamente accessibile.*

Ma vi è una seconda conclusione che dobbiamo trarre. Se accettiamo di porci all'interno della classificazione che abbiamo proposto e se riteniamo davvero che l'oggetto immediato sia pienamente consapevole allora è in linea di principio plausibile attendersi che l'oggetto mediato non sia affatto la cosa che normalmente percepiamo, ma un'entità inferita ipoteticamente e che può dirsi percepita solo in un'accezione impropria del termine. Così stanno evidentemente le cose nella prospettiva filosofica lockeana che ci invita a parlare di entità che trascendono interamente la dimensione dell'esperienza muovendo dall'idioma mentalistico delle idee — degli oggetti immediati.

Di qui, da questa conclusione che diviene necessaria non appena confrontiamo la posizione di Locke con ciò che il senso comune ci insegna, dobbiamo muovere per avviare due differenti considerazioni di natura critica.

2. L'analisi della riflessione lockeana a partire dal vocabolario concettuale della *Lebenswelt* ci ha costretto a mettere in luce due differenze significative. In primo luogo Locke parla di ciò che noi immediatamente percepiamo — i colori, i sapori, le forme,... — ma ritiene che tutto questo abbia natura soltanto mentale; in secondo luogo, poi, pone questa oggettività immanente come segno di un'oggettività reale che non è immediatamente percepibile e che può essere posta solo in virtù di un nesso causale. Di un oggetto che sia intuito e insieme intersoggettivamente accessibile non è, per Locke, lecito parlare, e non lo è in generale per ogni rappresentazionalismo che intenda attribuire alla distinzione tra mediatezza e immediatezza una determinatezza fenomenologica. Abbiamo dunque tre differenti nozioni di oggetto percettivo, proprio come lo schema ci mostra:

	Oggetto esperito	Idea	Oggetto inferito ipoteticamente
Mentale	no	sì	no
Intersoggettivamente accessibile	sì	no	sì
Intuitivamente determinato	sì	sì	non necessariamente
Trascendente	sì	no	Sì

Di qui la nostra prima domanda. Una teoria della percezione deve senz'altro riconoscere che il percepire è un evento tra gli altri e deve quindi affermare che vi sono cause che determinano ogni nostra percezione: questo fatto è ben chiaro. Ma di qui non deriva né che io sia costretto a considerare ciò che esperisco come un evento, causalmente determinato, che ha luogo nella mia testa, né che sia possibile intendere il nesso che lega le mie presunte immagini mentali alla loro causa trascendente facendone così il fondamento del loro caratte-

re segnico.

Affrontiamo innanzitutto quest'ultimo punto. Quando percepiamo qualcosa accade innanzitutto una qualche *alterazione* corporea che si manifesta in un *accadimento* di natura psichica cui diamo il nome di idea; ora, se le idee sono eventi deve esserci una causa che le determina e che attribuisce all'idea una funzione denotativa trasformandola in un segno di un oggetto trascendente e mediato.

Si tratta di un ragionamento chiaro e lineare ma, io credo, sbagliato. Guardiamo questo foglio di carta azzurra e percepiamo innanzitutto il suo colore: abbiamo dunque esperienza di una certa idea di colore. Ma l'azzurro che percepiamo diviene segno di un potere che è proprio di quel foglio e che determina il suo apparirci così: l'idea dell'azzurro che ora percepiamo assume una funzione indicativa che rimanda ad un oggetto non percepito, ed è in virtù di questo nesso che di fatto le idee smettono di essere gli unici oggetti dell'intelletto, per divenire le parole di un linguaggio mentale che ci parla del mondo. Tutto questo ci è noto, ma ora osserviamo che se la carta ci appaia azzurra è solo perché è di fatto implicata una relazione causale *complessa* che chiama in causa la natura della luce ambientale, il suo irradiare molte cose tra cui il foglio che abbiamo in mano, che a sua volta ha una peculiare struttura fisica che si traduce nella capacità di restituire solo alcune lunghezze d'onda che si propagano nello spazio secondo una regola causalmente determinata sino a giungere alla pupilla, attraversata la quale si apre un cammino in un nuovo *medium* (l'umore vitreo) che conduce infine sino alla retina, dove la luce che è giunta all'occhio stimola i fotorecettori che sono almeno in parte sensibili alle differenti lunghezze d'onda. Di qui la serie causale degli eventi si inerpica nelle vie nervose, in una nuova concatenazione di eventi che si chiudono idealmente con la mia percezione dell'azzurro.

Abbiamo dunque una concatenazione causale che culmina con una percezione:

$$A \leftarrow C_n \leftarrow C_{i-1} \dots C_2 \leftarrow C_1$$

Il senso di questo schema è ovvio, ma è altrettanto chiaro che si fonda su una necessaria semplificazione: la concatenazione potrebbe forse essere resa più densa e non è affatto detto che vi sia un primo

termine, né tanto meno che esso coincida con l'oggetto che diciamo di percepire. Se questo foglio di carta ci appare azzurro ciò dipende anche da qualcosa che accade molto lontano — nel Sole, che a sua volta si comporta in modo così esplosivo non perché abbia un cattivo carattere, ma per molte buone ragioni che hanno alle loro spalle altrettante cause. Tutto questo è ben noto, e non ci dice nulla di più di quanto non sia contenuto nella necessaria tendenza al rimando insita nel principio di ragion sufficiente. Ma è chiara anche la meta verso cui ci dirigiamo: ora muoviamo da A, dalla nostra idea dell'azzurro, e facciamo ruotare le frecce nella direzione opposta per decidere di che cosa quell'idea sia propriamente segno. E se così facciamo, ci imbattiamo subito in una difficoltà evidente, poiché non è affatto chiaro che cosa ci consenta di scegliere *uno* tra i molti anelli della catena — perché un anello deve comunque essere scelto se non si vuole trasformare la nostra innocente percezione del colore azzurro di questo foglio di carta in una sezione dell'universo, nel taglio rappresentativo di una monade leibniziana.

Una risposta sembrerebbe ovvia: quando esperiamo l'azzurro il nesso causale deve ricondurci alla determinatezza della superficie percepita: delle cause che stanno prima e di quelle che stanno dopo possiamo disinteressarci. Ma si tratta di una risposta soltanto apparente, poiché presuppone ciò che dovrebbe spiegare e cioè l'orientamento della nostra percezione verso un'oggettualità determinata. Se credo di sapere qual è la cosa che ha in sé il potere di apparirmi azzurra è solo perché la percezione ha già in sé la determinatezza di un riferimento intenzionale. Noi vediamo proprio *quel* foglio di carta e *lo* vediamo azzurro, e l'ipotesi interpretativa del rappresentazionalismo lockeano che ci invita ad intendere il referente obiettivo della nostra esperienza come frutto di una proiezione trascendente dei vissuti immanenti mediata dalla determinatezza del nesso causale mi pare in ultima istanza priva di senso, poiché presuppone un criterio di scelta lungo la catena della causalità che è comprensibile solo se si attribuisce alla percezione un riferimento intenzionale predeterminato.

Su questo punto, tuttavia, vorrei essere chiaro. Non voglio negare che la percezione abbia una dimensione causale: il percepire è un

evento tra gli altri. E non voglio nemmeno mettere in dubbio che, se una qualche modificazione dei nostri fotorecettori sulla retina determina il nostro vedere davanti a noi il foglio di carta di cui stiamo discorrendo, ciò dipenda da una qualche complessa strutturazione di natura causale che implica un certo modo di operare dei nostri organi di senso e del nostro cervello che rende possibile decidere quale sia l'anello della catena significativo dal punto di vista percettivo. Tutto questo mi sembra indiscutibile, ma non ha nulla a che fare con la tesi del rappresentazionalismo in senso proprio, poiché non allude ad una qualche relazione descrittivamente accertabile tra un dato percettivo e cosciente di natura mentale ed una oggettualità inferita ipoteticamente sul suo fondamento. Un termometro è uno strumento che reagisce in un certo modo ad un aumento di temperatura, ed è in questo paragonabile a quegli strumento più complessi che in un qualche senso del termine noi stessi siamo, poiché anche noi reagiamo in vario modo alle diverse modificazioni che su di noi agiscono; del resto, anche di un termometro è lecito parlare avvalendosi di un linguaggio intenzionale: il termometro *segna* la temperatura, proprio come ciascuno di noi l'*avverte* sensibilmente. Ciò che invece non è lecito è confondere i due piani del discorso e ritenere che si possa rendere conto del funzionamento del termometro nei termini dei nessi di senso in cui si dispiega la sua funzione, o che si possa invece venire a capo del senso descrittivo delle nostre esperienze indicando il sistema dei nessi causali che ne determina il funzionamento. Così, se le nostre considerazioni sono accettabili, esse valgono solo come un'obiezione nei confronti di una teoria della percezione che muova dal concetto fenomenologico di rappresentazione, non dalla sua riproposizione sul piano interamente diverso delle teorie che sottolineano la molteplicità dei livelli di elaborazione delle informazioni che giungono ai nostri organi di senso.

Del resto, ci muoviamo all'interno della stessa prospettiva di carattere generale quando osserviamo che la stessa possibilità di parlare di un nesso causale tra le cose e le idee in quanto tali pone un problema tutt'altro che banale. Anche qui il terreno deve essere sgombrato da un possibile fraintendimento: che le nostre esperienze abbiano all'origine un processo causale è un fatto che non voglio

mettere in questione e che do per scontato. Il problema è capire dove propriamente il nesso causale sussiste. Ora, se parlo di una relazione causale parlo senz'altro di una determinazione relazionale che ci dice qualcosa sulla natura di un determinato oggetto: che un evento sia o non sia la causa di un altro è un fatto che determina una sua proprietà reale. Se A è o non è causa di B può essere relativamente indifferente per A, — questo è chiaro. La luce che questo foglio di carta ci restituisce non muta significativamente per il fatto di attivare i fotorecettori della retina (anche se naturalmente un cambiamento poiché ogni sensazione presuppone come sua causa un certo dispendio di energia), e tuttavia questo suo essere all'origine di un'alterazione momentanea dello stato della mia retina è un fatto che ci dice qualcosa su quella luce — ci dice una sua relazione reale che la lega in un modo determinato al mondo. E ora ci chiediamo: questo vale davvero per ogni possibile relazione? Credo si debba rispondere negativamente. Quando dico di una proposizione che è vera affermo che ciò che essa intende è in una certa relazione con un determinato stato di cose, ma il suo essere vera non è affatto una proprietà reale della proposizione e non ci dice nulla che alteri il suo significato — se così accadesse dire della proposizione A che è vera significherebbe modificarla nel suo contenuto, cosa questa che ci costringerebbe a chiederci se così modificata quella proposizione è ancora vera, — e che questo ci spinga sulla china di un regresso all'infinito è fin troppo evidente. Credo che le stesse considerazioni valgano anche nel caso della relazione percettiva, qualora la si intenda come quell'atto in cui ho esperienza di un determinato oggetto. Che l'albero che vedo sia in una certa relazione causale con i miei fotorecettori è un fatto che determina la sua natura reale e il modo in cui esso stesso ci appare: ci dice qualcosa sul posto dell'albero nella concatenazione causale del mondo; che io ne abbia esperienza invece non è una proprietà reale dell'albero, altrimenti di quest'albero che vedo avrebbe senso dire che il suo essermi noto è una proprietà che determina ciò che l'albero è nel suo stesso contenuto di senso. Ma questo non è vero: se l'essere conosciuto o esperito percettivamente fosse una proprietà che ci dice qualcosa sul contenuto di senso di ciò che esperiamo e conosciamo non potrem-

mo conoscere ed esperire l'oggetto che conosciamo ed esperiamo poiché conoscendolo lo modificherebbero.

Mi sembra, in altri termini, che qui ci imbattiamo in due diverse accezioni del concetto di relazione percettiva: da un lato vi è la percezione come evento reale, dall'altra l'essere percepito come relazione epistemica e solo nel primo caso ma non nel secondo mi sembra legittimo parlare di relazioni causali.

Del resto, verso questa stessa distinzione siamo ricondotti anche da una considerazione nella quale ci siamo già imbattuti, seppure solo marginalmente. Una relazione causale è una relazione esterna e non necessaria: possiamo immaginare un mondo in cui il fuoco di legna non produca cenere e in cui il calore non faccia evaporare l'acqua. Ma ciò è quanto dire che il nesso che attribuisce alle idee un significato oggettivo e trascendente è di natura empirica e che è in linea di principio possibile che il mondo muti ma che le nostre idee restino le stesse: le leggi della natura potrebbero cambiare (e forse persino in accordo con leggi più generali della natura) e possiamo immaginare un mondo diverso dal nostro che ci costringesse tuttavia ad una vita d'esperienza eguale a quella che oggi nel nostro mondo viviamo. Potrebbe in altri termini accadere che ciò che ora vediamo rosso suscitato in un qualche lontano futuro l'esperienza del verde e che ciò che è verde ci appaia rosso e che ciò accada non per un mutamento della natura della luce o della riflettanza di quei corpi, ma per un loro diverso agire sui nostri organi di senso.

Si tratta naturalmente di una finzione, e di una finzione così poco plausibile da avere cittadinanza solo nelle riflessioni bislacche dei filosofi. Ma si tratta comunque di una finzione possibile. E ora chiediamoci se possiamo ragionare così anche quando abbiamo a che fare con la sfera della nostra esperienza. Certo, anche nel caso degli oggetti dell'esperienza avrebbe senso dire che ciò che ora vedo come un uomo nella nebbia si rivela, ad uno sguardo più attento come un albero esile, e ciò naturalmente significa che anche in questo caso è possibile avanzare un dubbio sulla natura di ciò che mi è dato. E tuttavia la possibilità dell'altrimenti implica evidentemente il permanere di una relazione tra la mia esperienza e ciò che in essa si esperisce, poiché la stessa sensatezza della prassi del dubitare chiede

che si possa comunque assumere un terreno di certezze. Che non si tratti di un uomo, ma di un albero *lo vedo* — e ciò è quanto dire che non posso pensare che l'accordo tra la mia esperienza e ciò che in essa si manifesta venga meno senza togliere con questo la possibilità del mio accesso al mondo e la sensatezza di ogni discorrere che lo abbia come oggetto. Qui la prassi del dubitare deve essere messa a tacere, poiché un dubbio è legittimo solo su uno sfondo di certezze che ne delimitano il campo. Ma anche se riteniamo che sul terreno dell'esperienza siano possibili errori ed anche se non vogliamo negare che ogni esperienza concreta possa essere revocata in dubbio, ciò non toglie che il dubitare presupponga una certezza che non può che essermi data sul terreno stesso dell'esperienza. Prima o poi le ipotesi debbono finire e con esse il porsi di un nesso discutibile tra la mia esperienza e ciò che in essa si manifesta. Prima o poi dobbiamo giungere al punto in cui non si può fare altro che dire così: *questo* è l'oggetto che percepiamo ed in *questo modo* stanno le cose.

Così, che il sistema delle leggi muti è un'ipotesi empirica improbabile ma legittima; che il mondo sia tale da non *poter* essere eguale a come lo conosciamo è un'ipotesi scettica che, come tale, mina la sensatezza stessa del conoscere. Del resto, che queste considerazioni ci sospingano verso le tesi scettiche è chiaro. Il rappresentazionalismo è in un certo senso una teoria scettica, poiché ci invita a parlare di oggetti reali ed indipendenti dalla soggettività, anche se poi nega la possibilità di conoscerli. Certo, discorrendo della posizione di Locke avevamo osservato quanto poco presente fosse l'obiezione scettica, e tuttavia ciò non significa che l'approccio lockeano non sia in linea di principio esposto ad un argomentare scetticamente atteggiato. E la ragione è ben chiara: lo scetticismo è l'indice di una contraddizione filosofica che consiste nel porre il criterio del conoscere al di là della conoscenza stessa. Lo scettico ragiona così: dapprima definisce quale sia il criterio della verità, per poi negare che sia possibile avere un effettivo accesso ad esso. Qualcosa di simile ci invita a pensare la tesi del rappresentazionalismo che dapprima nega che ci sia possibile percepire direttamente la realtà e poi prende sul serio il nesso causale, che pure trae la sua legittimità solo dal terreno fenomenico.

Ora, non è difficile scorgere che all'origine di questa contraddizione vi è proprio ciò intorno a cui ruotano le considerazioni che abbiamo sin qui proposto. Di fatto il dissidio scettico non è che un aspetto della generale sovrapposizione tra il piano empirico reale e il piano cognitivo dell'esperienza percettiva, — una sovrapposizione che ora ci invita a considerare la percezione come un evento che accade nella nostra natura psico-fisica, ora come il titolo generale cui ricondurre gli oggetti che ci sono intuitivamente noti.

LEZIONE UNDICESIMA

1. Le considerazioni che abbiamo dianzi proposto erano volte a mostrare come una considerazione causalistica della percezione potesse indurci in una serie di fraintendimenti ed avevamo infine sottolineato come questi ultimi si radicassero in quella concezione rappresentazionalistica in senso proprio che avevamo cercato di delineare nelle precedenti lezioni. In fondo, il senso delle nostre considerazioni era proprio questo: se ci disponiamo sul terreno della percezione come processo psicologico il rappresentazionalismo è una tesi *α*-*via*: vi sono necessariamente input sensibili che debbono essere *rap-presentati* in «linguaggi simbolici» differenti e comunque atti ad evidenziare ed elaborare a diversi livelli quelle informazioni che ci consentono di giungere ad un risultato percettivo soddisfacente — alla percezione della cosa così come la avvertiamo. Ma se ci disponiamo invece sul terreno descrittivo e consideriamo non tanto il percepire come un atto psichico reale, ma l'esperienza percettiva e quindi il mondo così come noi lo viviamo il quadro muta: qui non avrebbe più senso parlare di rappresentazioni e di oggetti indiretti, poiché gli oggetti sono proprio questi che abbiamo sotto gli occhi e che possiamo toccare con le mani.

Sul significato e sulle conseguenze di questa distinzione è necessario soffermarsi un poco, e tuttavia prima ancora di poter assolvere a questo compito è necessario rimuovere una difficoltà che sembra mettere in dubbio la linea argomentativa che stiamo cercando di proporre. Torniamo al testo di Locke ed in modo particolare al tentativo che anima le prime pagine del secondo libro del *Saggio*: qui ci si sforza di mostrare come la concezione causalistica della percezione si radichi nel terreno dell'esperienza che, per la sua stessa forma, ci spinge a pensare i nostri vissuti come effetti di una causa che li trascende.

L'argomento lockeano si articola in due passi che vale la pena di rammentare. Il primo passo ci conduce alla formulazione di una teoria della mente che ha il suo *incipit* nel privilegio accordato alla con-

sapevolezza del pensare e il suo punto di approdo nella tesi secondo la quale la mente non è necessariamente *res cogitans* ma pensa soltanto quando è determinata a farlo da una causa scatenante.

Il secondo passo consiste invece nel connettere queste considerazioni alla constatazione della passività dell'esperienza:

In the reception of simple ideas, the understanding is for the most part passive. In this part the understanding is merely passive; and whether or no it will have these beginnings, and as it were materials of knowledge, is not in its own power. For the objects of our senses do, many of them, obtrude their particular ideas upon our minds whether we will or not; and the operations of our minds will not let us be without, at least, some obscure notions of them. No man can be wholly ignorant of what he does when he thinks. These simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have, nor alter when they are imprinted, nor blot them out and make new ones itself, than a mirror can refuse, alter, or obliterate the images or ideas which the objects set before it do therein produce. As the bodies that surround us do diversely affect our organs, the mind is forced to receive the impressions; and cannot avoid the perception of those ideas that are annexed to them (*ivi*, II, i, 25).

Di fatto la nostra esperienza è innanzitutto passiva, e di questa constatazione ci si deve avvalere per trovare una conferma alla teoria della mente che Locke ha appena formulato e che ci invita a considerare la percezione come un evento di cui rendere causalmente conto. La dimensione passiva dell'esperire diviene così un *indizio cosciente della dinamica reale della percezione stessa*.

Di qui la conclusione che Locke ci invita a trarre: quando diciamo che la percezione delle idee semplici è passiva sosteniamo una tesi che ci permette di ancorare l'ipotesi del rappresentazionalismo alla dimensione fenomenologica del vissuto. Si tratta di una mossa di cui non è difficile comprendere le ragioni se ci si dispone sul terreno del rappresentazionalismo in senso proprio, poiché se si sostiene che noi abbiamo coscienza di oggetti mentali è poi necessario spiegare per quale motivo siamo poi sospinti verso un'ipotesi di carattere trascendente — verso oggettualità che non appartengono alla sfera della nostra esperienza percettiva.

Si tratta, tuttavia, di una conclusione che non è affatto così ovvia come sembra, e questo perché non è chiaro che cosa significhi affermare che la percezione è *passiva*. Una prima ipotesi sembra ri-

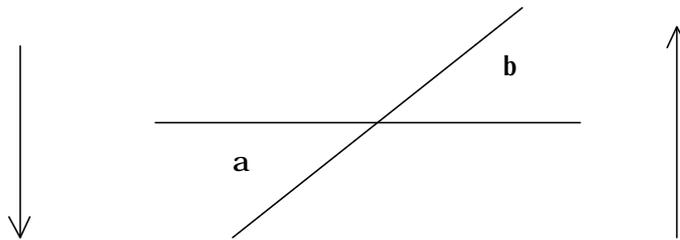
conducirci sul terreno della percezione: la distinzione tra attività e passività deve in altri termini porsi come un tentativo di distinguere forme diverse del percepire. Ora apro gli occhi e vedo ciò che mi sta attorno, e in questo vedere sono evidentemente passivo: se non sono animato da interessi percettivi peculiari, le scene visive si impongono alla mia soggettività che non fa nulla se non ricevere ciò che le viene consegnato.

La passività può tuttavia cedere il passo ad una percezione animata da interessi particolari, ed in questo caso il percepire assume la forma di una prassi attiva il cui oggetto si staglia sullo sfondo della passività. Quando entro nello studio per cercare un libro, non guardo le solite cose che pure riconosco e che nella loro normalità non richiamano su di sé uno sguardo attento (anche se questo non significa naturalmente che non le veda): rivolgo invece lo sguardo a tutto ciò che assomiglia all'oggetto che cerco ed in questo caso potrei sostenere che osservo solo ciò che voglio e che mi interessa. La passività del vedere trapassa così nell'attività dell'osservare ma ciò naturalmente non significa che la dimensione causalistica del percepire ci abbia abbandonati: anche se le scene percettive non si impongono più all'io che di fatto *cerca* di vedere ciò che vede, ciò nonostante se di una percezione si può parlare è anche perché qualcosa agisce causalmente su di noi. Di qui una prima conclusione: la passività del percepire cui qui si allude non si contrappone all'attività del constatare e non ci riconduce al fatto che ogni esplorazione percettiva si dà su uno sfondo di percezioni passive, ma chiama piuttosto in causa il fatto che ogni percezione non può fare altro che essere percezione di ciò che è dato, laddove il ricordo può in qualche misura disporre dei propri materiali.

Ma ora ci chiediamo: se questa è la passività del percepire, ha davvero senso porla come il contrassegno vissuto dell'agire dei corpi sulla mia soggettività? Chi guarda in una stanza non può fare a meno di vedere ciò che c'è, mentre chi fantastica liberamente su cui che potrà fare nel pomeriggio può appunto immaginarsi cose diverse: questo è chiaro.

Ma in questo evidente farsi avanti di un vincolo non riesco a cogliere necessariamente il segno di un agire causale, ed un esempio

può forse aiutarci a comprendere meglio la natura di un simile dubbio. Chi osserva questo disegno



non può fare a meno di capire di capire che gli angoli **a** e **b** restano tra loro eguali, anche al variare dell'inclinazione reciproca delle rette. Qui evidentemente non sono libero, ma non per questo direi che vi è una relazione causale. Prendere atto dell'esistenza di uno stato di cose non significa essere liberi, ma questo non vuol dire che ogni volta che non vi è spazio per una scelta vi sia allora una relazione causale. Qui osserviamo un disegno e cogliamo una relazione di natura teorica che si impone alla nostra comprensione, ma la necessità di pensare così non è l'effetto di un nesso causale che abbia il suo fondamento in quella peculiare datità fenomenica.

Occorre dunque tracciare ancora una volta una distinzione: la passività che si avverte quando siamo costretti a riconoscere che c'è qualcosa o che le cose stanno così non è la stessa passività che avvertiamo quando per esempio un sasso ci colpisce e noi sentiamo il dolore sulla parte lesa. Ed è solo in questo caso, e non anche nel primo, che la percezione diviene fenomenologicamente il contrassegno di una qualche relazione di causa ed effetto.

Possiamo forse esprimerci: ogni percezione dipende da un nesso causale, ma ciò non vuole affatto dire che ogni percezione sia anche percezione di un nesso causale. Ciò che è obiettivamente dato non è necessariamente percepito e la forma processuale che determina la percezione come evento non è necessariamente ciò che si manifesta sul terreno percettivo. In questo fatto non vi è naturalmente nulla di misterioso poiché non è affatto evidente che le condizioni obiettive della percezione facciano anche parte del suo contenuto di senso.

Gli esempi sono a portata di mano: una successione di percezioni, per esempio, non è affatto necessariamente una percezione di successione, e se immaginiamo un metronomo che batta un ritmo sempre più lento non è difficile intuire che prima o poi la percezione della successione e quindi anche dell'intervallo verrà meno e con essa la coscienza della successione. Così, perché due suoni si diano in un rapporto di successione è necessario che si costituisca un'esperienza nuova: deve divenire concretamente avvertibile l'esperienza del trapasso da un suono all'altro perché solo così la serie obiettiva trova una sua eco sensibile.

Un discorso del tutto analogo vale anche per la percezione di un nesso causale. Del resto, che le cose stiano così ci si manifesta anche nel fatto che ogni nesso casuale implica una relazione tra eventi, mentre non ogni percezione è percezione di un evento. Molte cose accadono quando osservo un paesaggio: vi è innanzitutto una configurazione particolarissima di raggi luminosi che determina una serie di eventi nella retina; questi eventi a loro volta si ripercuotono nelle vie nervose e ciò che qui accade determina ancora una serie di eventi a livello cerebrale. Ma se tutto questo accade nel percepire non per questo percepiamo accadimenti: noi vediamo il paesaggio che ci sta di fronte ed un paesaggio non ha in alcun modo la forma temporale di un evento. Il paesaggio c'è e nel suo quieto esserci non rimanda ad alcun nesso causale.

2. Le considerazioni che abbiamo sin qui proposto ci hanno mostrato in che senso è lecito avanzare qualche perplessità sulla natura causale della percezione.

Ora vogliamo invece rivolgere lo sguardo in una direzione nuova: vogliamo abbandonare la prospettiva di indagine che ci invita a pensare all'idea come un *accadimento* per rivolgere lo sguardo al suo *contenuto*. Su questo punto le analisi lockeane sono esplicite: la percezione è percezione di oggetti mentali ed in modo particolare di contenuti come il rosso, il dolce, l'amaro, ma anche la forma, il numero o la solidità. Così, per Locke, quando vediamo che la neve è bianca e sentiamo che è fredda abbiamo innanzitutto a che fare con una serie di vissuti che hanno luogo nella nostra mente: anche se i nomi delle idee possono alludere equivocamente ai poteri che stanno nelle cose, di fatto il primo e più proprio significato che loro compete sono appunto le idee, gli oggetti interni del nostro intelletto.

Questa tesi trae parte della sua plausibilità dall'interpretazione causale della percezione. Se la percezione è un accadimento psichico che ha la sua causa in un evento esterno, allora sembra legittimo sostenere che la nostra percezione è un evento mentale: la percezione accade in noi ed è quindi nella nostra mente che è opportuno cercarla. Si tratta tuttavia di una conclusione su cui è opportuno sollevare più di un dubbio, poiché se le considerazioni che abbiamo dianzi proposto sono legittime, allora si deve riconoscere che il concetto di percezione è in ultima analisi ambiguo, poiché un conto è parlare della percezione come di un evento che chiude la catena causale che ha, se non la sua origine, almeno un punto saliente nell'oggetto percepito, un altro discorrerne invece come di una relazione di natura cognitiva che di fatto non allude ad un qualche accadimento ma semplicemente al fatto che vediamo, sentiamo e tocchiamo gli oggetti che ci circondano. Così, quando dico di vedere la neve posso intendere che ha luogo in me un evento particolare che implica una qualche trasmissione di energia ed una conseguente modificazione dei miei organi di senso e dello stato complessivo del mio cervello; ma posso intendere anche che vi è della neve qui di fronte a me e che di questa presenza ho una immediata consapevolezza sensibile. In altri termini: quando dico che vedo qualcosa pos-

so voler alludere ad un evento fisico, fisiologico e psicologico che accade in me, ma posso anche esprimermi così per dire *in che modo* un certo oggetto è presente per me.

Nelle pagine precedenti avevamo cercato di tracciare questa distinzione avanzando più di un dubbio sulla legittimità di una teoria che cerca di ridurre il percepire alla sua dimensione causale. Ora vorremmo invece affrontare questo stesso problema in una luce nuova: vorremmo chiederci se quando parliamo di oggetti percepiti possiamo davvero intendere questi oggetti come oggetti mentali. Che le cose non stiano così sembra possibile affermarlo con relativa chiarezza: non vediamo oggetti nella mente, ma nello spazio che ci attornia ed è solo se non tracciamo la distinzione che abbiamo dianzi proposto che deve apparirci strano che sia possibile vedere da *qui* ciò che resta *là*, nello spazio fuori di noi.

E tuttavia, anche se basta forse uno sguardo per rendersi conto che il linguaggio di cui ci avvaliamo non condivide la propria grammatica con il sistema di concetti che Locke ci invita ad abbracciare, è egualmente opportuno soffermarsi un poco su questo tema per cercare di misurare con maggiore determinatezza quanta ampia sia la differenza in cui qui ci imbattiamo. Vorrei, in altri termini, invitarvi a riflettere su alcune differenze notevoli che ci permettono di distinguere le regole che sorreggono il nostro normale impiego del verbo percepire da quelle che guidano Locke nel suo discorrere delle idee. E poiché nel contesto filosofico del *Saggio sull'intelletto umano* le idee — come abbiamo più volte osservato — sono pensate sul modello grammaticale delle *sensazioni*, possiamo in effetti chiederci quale sia la differenza tra la grammatica della percezione e della sensazione. Credo che questa differenza possa essere fissata e, per così dire, misurata riflettendo su alcuni punti notevoli:

1. Abbiamo appena osservato che degli oggetti percepiti si può senz'altro indicare il luogo in cui sono siti — o più propriamente: il luogo che gli spetta sul terreno fenomenologico. Così diciamo di vedere un cespuglio con i fiori bianchi in terrazzo e di sentire somnesso e lontano il rumore di un treno. Ma che cosa dovremmo dire se il bianco fosse soltanto una sensazione? Potremmo ancora sostenere che si trova *là*, sulla

superficie di quei fiori di un cespuglio su un terrazzo? A questa domanda dovremmo rispondere negativamente, poiché è chiaro che se del bianco parliamo non come di una proprietà di un oggetto, ma come di una sensazione non abbiamo davvero alcun criterio fenomenologico per dire dove si trovi. La sensazione del bianco, se davvero vi è, può essere nella mente, ma questo non significa affatto che io la esperisca come qualcosa che si dà nella mente. Ora, si potrebbe argomentare che le perplessità che suscita in noi il rimando ad un esempio visivo (questo paradigma ossessivo del percepire) vengono meno quando ci interroghiamo su altre forme della percezione e su altre modalità del sensibile. Potremmo per esempio riflettere sull'udito, e richiamare l'attenzione sul fatto che i suoni e le parole talvolta rimbombano nelle nostre orecchie. Talvolta, appunto. Nella norma le cose non stanno così e il linguaggio di fatto ci invita ad usare così il verbo «ascoltare»: ponendo come suo complemento oggetto voci e suoni che *non* sono nella nostra mente ma che sono percepiti in un qualche luogo discosto da noi. Sentiamo appunto *lontano* il rumore del treno, ed anche se il suono non è una proprietà delle cose che lo emettono, qualcosa nel nostro ascoltarlo ci parla della cosa lontana e del suo eventuale allontanarsi da noi. E tuttavia la situazione descrittiva è forse ancor più complessa, perchè il suono o la voce non è soltanto là da dove ha origine, ma è anche nel suo giungere fino a noi. Nel fischio di un treno che passa vi è un duplice movimento: vi è l'allontanarsi rapido della sorgente del suono che si fa sempre più lontano, ma vi è anche il suo giungere sino a noi. I suoni sono fatti così: hanno una localizzazione molto più complessa dei colori, ed è per questo che l'immaginazione poetica della lontananza può trovare nel suono più che nelle forme e nei colori il terreno per una metaforica non solo del passato, ma anche del passare, di un allontanarsi che è insieme anche un ottundersi della presenza ed un restringersi del suo spazio di risonanza: «ed alla tarda notte / un canto che si udiva per li sentieri / lontanando morire a poco a poco, / già similmente

mi stringeva il core» (Leopardi). E tuttavia il consiglio di abbandonare la dimensione visiva è comunque opportuno, e lo è in modo particolare se cerchiamo di mantenerci del terreno della sensazione piuttosto che della percezione. Forse, piuttosto che riflettere sulla sensazione del bianco per essere poi costretti a confessare che non sapremmo davvero che cosa la differenzi dal bianco che percepiamo, potremmo parlare di altre sensazioni, come per esempio la sensazione di dolore che proviamo quando abbiamo mal di denti. In questo caso si potrebbe certo sostenere che abbiamo male proprio qui, nel secondo molare, e questo ci inviterebbe a riflettere che anche le sensazioni hanno una loro spazialità che tuttavia è racchiusa entro le mura della nostra persona. Ma le cose non sono così semplici, perché questa localizzazione è peculiare per almeno due ragioni che debbono essere sottolineate. In primo luogo dire che il dolore è nel molare non significa affatto sostenere che nel dente vi sia qualcosa come una cavità in cui il dolore è racchiuso. Nel dente, per essere un poco pignoli, vi è soltanto il dente anche se non vi è dubbio che io senta male proprio qui. Il dolore può essere sentito là dove ci sono molte altre cose — e ciò è quanto dire che il dolore è localizzato ma non occupa uno spazio. Ora, questo affianca le sensazioni ai suoni: in un locale molto rumoroso non si riesce a stare ma questo non perché il vociare abbia davvero riempito i posti liberi. Ma questa apparente connessione cede il subito il passo ad una nuova differenza. Quando dico che vedo i fiori nel terrazzo voglio dire che sul terrazzo ci sono dei fiori; quando affermo invece, indicandomi il dente, che mi fa male qui non intendo affermare che qui vi sia un dolore. Soltanto per me qui vi è un dolore, e ciò è quanto dire che la localizzazione non è riferita allo spazio o a un oggetto spaziale, ma ci parla del modo in cui ciascuno di noi avverte il proprio dolore quando lo prova. La paroletta «qui» è sempre un avverbio di luogo, ma nel caso delle sensazioni è un avverbio che si riferisce esclusivamente ed essenzialmente al verbo sentire e ha quindi da un lato una funzione espressiva, dall'altra assolve

il compito di indicare la parte malata e non certo la sensazione di dolore.

2. Una sensazione può avere gradi di intensità: posso sentire più o meno male alla schiena. Ed è anche possibile differenziare qualitativamente le sensazioni in ragione della maggiore o minore riconoscibilità di una sensazione — si può avere una confusa sensazione di malessere o essere pervasi da una strana sensazione di allegria. Ciò non toglie tuttavia che non avrebbe davvero senso distinguere i gradi di chiarezza di una sensazione: non possiamo sentire meglio una sensazione. Possiamo invece vedere meglio i fiori sul terrazzo: basterebbe alzarsi e andare a vederli un poco più da vicino. E non è una differenza da poco: se non posso provare meglio una sensazione ciò accade perché la sensazione è tutta racchiusa nell'atto che la pone e non si costituisce come un referente cui possono liberamente rivolgersi differenti atti percettivi. Ogni sensazione è quello che è e si dà come si dà: l'oscurità e la confusione di una singola sensazione debbono dunque valere non come indici di una manifestazione propria della cosa, ma come caratteristiche interne della sensazione stessa, che potrà dirsi confusa non in relazione al modo della sua datità ma alla forma tipica in cui sensazioni del genere si danno. Una strana sensazione di allegria non è un'allegria vissuta, per così dire, da lontano, ma è una felicità di cui non si riesce a capire la ragione e che non si colora dunque di quella peculiare sfumatura che ai nostri stati d'animo aggiunge la consapevolezza della causa che li ha scatenati.
3. Non si può sbagliarsi intorno ad una sensazione, né dubitare di essa. Non posso dire che forse sento un lieve prurito alle mani, e non avrebbe senso affermare che credevo di avere mal di denti. Se ci muoviamo su questo piano non vi è spazio né per il dubbio, né per l'errore. E quindi nemmeno per il sapere che si pone, in linea di principio, come possibile risposta ad un dubbio. Non ha senso dire «Ora so che ho mal di denti!», perché non si può immaginare un contesto in cui si

possa dubitarne. Certo, si può dire «ora so che cosa sia il mal di denti!», ma è evidente che il senso di questa proposizione non poggia su un dubbio che abbia per oggetto una qualche sensazione. Ciò che una simile esclamazione dice è soltanto questo: che ora provo per la prima volta o in una forma particolarmente viva che cosa si avverta quando si soffre per colpa dei denti.

4. La sensazione ha cause, ma non ha un oggetto che vada al di là di se stessa. Così, il dolore che provo nel dente non mi consente di percepire la malattia che lo provoca anche se naturalmente vale come una ragione per dire che il mio dente è malato. Diversamente stanno le cose nel caso della percezione. Se, guardando un albero nel cortile dico che c'è un albero nel cortile non mi avvalgo di un indizio che abbia dalla sua una forte probabilità, ma semplicemente applico il criterio su cui poggia la possibilità di affermare sensatamente l'esistenza di un oggetto sensibile. Ma ciò è quanto dire che il nesso tra la malattia del dente e il dolore che mi provoca è diverso dal nesso che lega il mio percepire l'albero e il suo esserci, ed una riprova ne è il fatto che posso convincermi di non avere una carie anche se il dente mi fa (ancora) male, mentre non posso non credere che vi sia un albero nel cortile se lo vedo.
5. Una sensazione di dolore c'è solo quando l'avverto, e non avrebbe senso chiedersi dove si sia nascosto il dolore che è appena passato. Un oggetto percepito può invece scomparire dalla nostra vista, per ricomparire poco dopo in un altro luogo. Potremmo anzi esprimerci così: si può parlare della percezione di un oggetto A se e solo se ha senso affermare che A può essere stato percepito male o che può esistere anche se noi ora non lo percepiamo più. Nel caso della sensazione invece ciò non può accadere: non possiamo sentir male il benessere che ci pervade quando scacciamo la sete con un bicchiere d'acqua e non avrebbe senso chiedersi dove si sia nascosto il senso di arsuria che ora non avvertiamo più.

Non vi è dubbio che tutte queste considerazioni ci riconducono in prossimità della critica che Thomas Reid aveva rivolto alla nozione empiristica di idea. Le idee — aveva osservato — hanno lo statuto grammaticale delle sensazioni e le sensazioni sono oggetto del nostro intelletto in un senso molto diverso da come le cose sono oggetto della nostra percezione:

sento un dolore e vedo un albero: la prima asserzione designa una sensazione, la seconda una percezione. Entrambe risultano all'analisi grammaticale composte di un verbo attivo e di un oggetto. Se però consideriamo quello che significano, troviamo che nella prima la differenza tra l'atto e l'oggetto non è reale ma grammaticale, e che nella seconda tale distinzione non è grammaticale ma reale. La forma dell'espressione *sento un dolore* sembrerebbe implicare che il sentire sia qualcosa di diverso dal dolore sentito, mentre in realtà non esiste alcuna distinzione. Come l'espressione pensare un pensiero non significa altro che pensare, sentire un dolore non significa altro che soffrire. [...] La sensazione [...] esiste soltanto in un essere senziente e non può essere separata dall'atto della mente in cui è sentita. La percezione [invece] ha sempre un oggetto distinto dall'atto in cui è percepito (*Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975, p. 274).

Di qui la tesi di Reid: la percezione non è solo un evento che ci riconduce ad un oggetto come alla sua causa, ma è anche un atto psichico che nel suo senso si pone come apprensione di una realtà trascendente. Al linguaggio empiristico delle idee si deve contrapporre un vocabolario teorico più articolato: ogni percezione ci rimanda infatti da un lato all'impressione da cui scaturisce, dall'altro ad un atto psichico che è avvertito sensibilmente dalla soggettività che lo vive e che si rapporta ad un oggetto che lo trascende (*Essays on the Intellectual Powers of Men*, op. cit., p. 292).

Di questa tesi potremmo ora avvalerci, dimenticandoci delle conclusioni che di qui Reid trae e che trasformano questo passo così significativo in una teoria molto difficilmente percorribile. In questa breve citazione sono infatti in qualche misura racchiuse le considerazioni che abbiamo dianzi svolto, e che potrebbero essere forse ricondotte alla constatazione grammaticale cui Reid ci invita.

Potremmo forse farlo, ma il nostro obiettivo è un altro: vorremmo provare a radicalizzare un poco le conseguenze cui siamo giunti,

chiedendoci non quali siano le differenze cui si deve far fronte se si intende l'oggetto percettivo alla luce della grammatica delle sensazioni, ma domandandoci se sia in generale *possibile* parlare di sensazioni come se fossero oggetti, come se fosse questo ciò che intendiamo quando parliamo di questo foglio sul tavolo, della cartelletta che lo contiene, del suo colore rosso, e così via.

Ora, come stiano le cose in Locke ci è ormai noto. Locke ritiene che le *nostre idee siano i termini di un linguaggio mentale* che di fatto circoscrive la sfera dei significati che ci sono accessibili, e ciò è quanto dire che non soltanto il linguaggio parla di sensazioni, ma che le sensazioni sono il suo unico e vero oggetto e insieme il criterio cui è vincolata la sua significatività. Quando uso la parola «rosso», ciò che intendo è un'idea, e quest'idea è a sua volta il criterio che ci permette di impiegare correttamente quel termine: ciascuno di noi ha, per Locke, nella propria mente la capacità di ridestare le idee e di saggiare se ciò che ora percepiamo e chiamiamo così corrisponde al campione ideale che è racchiuso nella memoria come una definizione è fissata nella pagina di un dizionario.

Si tratta di un modello chiaro e semplice, ma discutibile, e che qualche problema si possa celare dietro tanta apparente ovvietà ci si era già mostrato quando ci eravamo lasciati guidare dalle considerazioni di Locke sull'impossibilità per un cieco di apprendere il significato della parola «rosso». Già allora ci eravamo chiesti se per un cieco non fosse possibile comprendere qualcosa della natura del colore, ed avevamo osservato che vi sono regole che sorreggono l'uso di quel concetto e che queste regole hanno una natura formale che può essere compresa anche da chi non vede. Di qui c'era poi sembrato opportuno osservare che il significato della parola «rosso» avrebbe potuto ricondurci non ad un qualche vissuto, ma alla regola del suo uso, e ciò è quanto dire che la nostra capacità di percepire i colori, lungi dall'essere la fonte dei significati del nostro vocabolario cromatico, altro non sarebbe che la *condizione* cui è vincolata *la nostra possibilità di giocare al gioco linguistico chiamato in causa da quel termine*. Per usare correttamente la parola «rosso» dobbiamo poter discernere i colori, ma questo ancora non vuol dire che il significato di questo termine sia un'idea racchiusa nella mia mente: la

parola «rosso» potrebbe significare una certa regola d'uso — il modo in cui ho imparato ad usare gli esempi che mi sono stati proposti e che insieme consideriamo come il metro di quell'accordo.

Di qui, da queste considerazioni che avevamo lasciato volutamente in sospeso, dobbiamo ora prendere le mosse per cercare di dare a quel sospetto uno spessore nuovo, e ciò significa chiedersi che cosa voglia dire in generale apprendere il significato della parola «rosso». Wittgenstein ci invita a ragionare così: capiamo che cosa vuol dire quella parola perché chi la usa ci propone un esempio che può assumere poi una funzione paradigmatica, e guidare altre future mosse di quel gioco linguistico. Da bambini i nomi dei colori li abbiamo imparati così: partecipando alle azioni degli adulti e comprendendo le parole con cui le accompagnavano ed ascoltando eventualmente i loro chiarimenti e i loro incoraggiamenti. I nomi dei colori li abbiamo imparati muovendo da esempi, e questo legame che si manifesta chiaramente sul terreno dell'apprendimento non è meno presente quando ci interroghiamo sul significato dei nostri concetti. Il rosso non è un *ešdoj* nel cielo iperuranio, ma è una regola operativa — la regola d'uso di un determinato esempio che diviene il paradigma che guida le nostre future mosse linguistiche e il nostro avere a che fare con il colore. Scrive Wittgenstein:

si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso. — Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi deve vedere la comunanza che io — per una qualche ragione — non ho potuto esprimere, ma: deve impiegare questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo *indiretto* di spiegazione, — in mancanza di un metodo migliore (*Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1976, § 71).

Il senso di queste affermazioni è chiaro. Se mi interrogo sul significato di una parola posso spiegarmela aprendo un dizionario e leggendo la definizione che mi viene proposta, seguendo un cammino in cui le parole si spiegano le une con le altre; e tuttavia il fondamento ultimo di ogni spiegazione deve infine ricondurmi sul terreno degli esempi e questo proprio perché i concetti sono *giochi linguistici*, e cioè *comportamenti condivisi* e determinati da una regola che si mostra nell'esemplarità di quella prima mossa cui si deve poi attri-

buire il valore di paradigma. *Questo* è il rosso, *così* si conta, *questa* è una successione in ragione di 2 — di qui, dal divenire paradigma di questi esempi, dal loro porsi come regole di una futura prassi condivisa intersoggettivamente, sorgono i nostri concetti. E qui il rimandare ad esempi non è un metodo *indiretto* di spiegazione, — in mancanza di un metodo migliore. L'esempio *non è qualcosa che giunga dopo il concetto e che semplicemente ci aiuti a capirlo*, ma è il *fondamento operativo* su cui poggia la prassi del gioco linguistico, poiché «rosso» non significa altro se non questo — la regola d'uso di questo esempio che funge da paradigma del rosso. Il concetto di rosso è il nostro trovarci d'accordo nell'usare così questo campione e il nostro adoperarci per usarlo proprio come gli altri lo usano, in un gioco di reciproco richiamo alla normatività di una regola che si mostra nella esemplarità di un rimando intuitivo e di una prassi d'uso.

Certo, perché ciò sia possibile debbono essere presupposte molte cose, e tra queste in primo luogo la *costanza* della natura umana (l'accordo può fungere da norma solo se è *di fatto* reso possibile dal nostro convergere verso un'identica meta percettiva) e molto probabilmente, in secondo luogo, anche una qualche *predisposizione fattuale* a distinguere ciò che sul piano concettuale di fatto si distingue. Così, la possibilità di un vocabolario cromatico e quindi l'effettiva praticabilità dei nostri giochi linguistici con i colori presuppone che gli uomini abbiano da un lato un'eguale sensibilità alle lunghezze d'onda della luce e, dall'altro, un qualche meccanismo innato che elabori separatamente e quindi distingua le forme dai colori e i colori dalle molte altre caratteristiche che sono implicate in ogni percezione concreta. Ma il rimando a questi presupposti non cambia il problema che ci sta a cuore: che cosa debba e possa significare la parola «rosso» il bambino lo comprende soltanto quando entra in un gioco linguistico ed impara ad usare quella parola come *noi la usiamo*, lasciandosi guidare da un esempio che appartiene ad una situazione intersoggettiva e che deve porsi come paradigma che regoli ogni futuro impiego di quel termine. Il significato della parola «rosso» è tutto qui: è un *modo condiviso di usare un rimando esemplificativo che diviene regola e metro di ogni ulteriore applicazione di*

quel termine.

Ancora una volta è forse opportuno osservare che, perché ciò sia di fatto possibile, sono necessari alcuni presupposti di natura fisiologica: in tutte le lingue se vi è un nome per i colori vi è anche il nome del rosso e se si cerca quale sia il centro della sua area di applicazione ci si imbatte in una concordanza che non può essere casuale e che va spiegata cercando quali siano le determinanti fisiche e fisiologiche di una simile costanza. Così stanno appunto le cose, ma ancora una volta ciò non muta in linea di principio il discorso che Wittgenstein ci propone e che ritengo sia comunque giusto seguire. Possiamo essere predisposti ad ancorare le nostre parole a certi punti dello spazio cromatico e possiamo anche spingerci ad affermare che vi sono (e che debbono di fatto esserci) punti d'approdo determinati per i nostri nomi di colore, che si orientano quindi *naturalmente* e senza sforzo verso il senso che loro compete; ciò non toglie tuttavia che il significato di una parola resti egualmente ancorato ad una regola d'uso e che è a questa regola che *dobbiamo* sentirci vincolati quando parliamo. Vi sono condizioni fattuali del significato (possiamo di fatto capirci quando usiamo la parola «rosso» perché tutti siamo predisposti per ancorare i nomi di colore agli stessi punti dello spazio cromatico), ma non per questo dobbiamo confonderle con le condizioni ideali della sensatezza — con quella dimensione *normativa* che deve esserci se il nostro parlare *vuole* essere di per sé una prassi che *cerca* l'accordo e che si sottomette ad esso.

Ora, la norma che vincola l'uso linguistico è tutta racchiusa nel rimando implicito o esplicito ad una qualche esemplificazione concreta che possa assumersi l'onere di fungere da paradigma e quindi porsi come l'unità di misura intersoggettiva cui, in vista di un accordo, è subordinato ogni gioco linguistico. E che le cose stiano così lo si vede quando talvolta ci accorgiamo che non ci intendiamo pienamente e che non diamo un significato del tutto coincidente alle nostre parole. Così capita ai bambini che, quando imparano a parlare, non sempre riescono ad usare le parole come noi adulti le usiamo e che danno ai loro gesti linguistici una funzione che non ha un'eco precisa nel linguaggio degli adulti. Il bambino si lascia guidare ancora dalle sue rappresentazioni, ma presto si sforzerà di adeguarsi al

normale uso linguistico: i bambini *vogliono* usare le parole come gli adulti le usano. E ciò che accade al bambino che impara a parlare accade anche a noi, e di fatto talvolta ci capita di doverci fermare su una parola per chiarire quale sia la regola del suo impiego. Dobbiamo in altri termini chiarire — per rammentarci ancora del nostro esempio — che quando parliamo di un rosso scarlatto ci riferiamo a *questo* colore e che è questo il modello che dà una *norma comune* ai nostri usi linguistici vincolandoli ad una regola d'uso. Ecco, la parola «rosso scarlatto» *dobbiamo usarla così* — come mostra l'esempio, poiché il suo significato non è qualcosa che ci appartenga e nemmeno qualcosa che appartenga di fatto a ciascuno di noi, ma è il nostro comune intento di riconoscerci nel valore paradigmatico di una qualche esemplificazione che sia in linea di principio intersoggettivamente disponibile.

Ora, di fronte a questo modo di ragionare, *sembra* possibile prendere le distanze muovendosi in una direzione che ci conduce in prossimità delle tesi lockeane. In fondo, si potrebbe obiettare, che cosa sia il rosso lo sappiamo anche troppo bene e questo sapere è impresso nella nostra mente: il modello che ci sorregge è un fantasma mentale, è l'idea di rosso che ciascuno di noi porta impressa nella propria mente. *Sembra* possibile, ma non lo è poiché la possibilità dell'accordo implica un terreno comune e questo terreno non può essere cercato nello spazio privato della mia soggettività. Che cosa tu provi dentro di te quando vedi una macchia di rosso scarlatto è qualcosa cui, in linea di principio, non posso accedere e che non può quindi fungere da metro o anche solo da oggetto dei nostri discorsi. Della nostra idea del rosso (se mai ve n'è una) non possiamo parlare poiché essa si sottrae alla possibilità di un accordo. Così quando diciamo di questa macchia che è rossa non alludiamo ad una sensazione che sia dentro di noi e che dovrebbe fungere da metro di ogni nostro giudizio ma ci riferiamo necessariamente a questo colore rosso che ricopre nella forma di una macchia la superficie di questo foglio che tutti possiamo vedere. Perché una parola abbia significato ciascuno *deve poterla* usare proprio come gli altri la usano, e questo *dovere* e questo *potere* sono proprio quelli che necessariamente vengono meno nel caso di un linguaggio fondato sulle sensa-

zioni: infatti, anche se tutti avvertissimo di fatto la stessa sensazione di colore, non avrebbe senso dire che tutti *dobbiamo poter provare* quella stessa esperienza cromatica. Una regola *si deve poter seguire* e non ha senso trovarsi di fatto per caso a seguire una regola, perché una regola c'è solo se non la si segue soltanto per caso, poiché ciò che differenzia una regola — per esempio $(n \rightarrow (n+2))$ — dalla presenza di coppie numeriche del tipo $\langle 2, 4 \rangle$, $\langle 4, 6 \rangle$, $\langle 6, 8 \rangle$ è che solo se interpretiamo queste attraverso quella avrebbe un senso sostenere che $\langle 6, 9 \rangle$ non è soltanto una coppia numerica diversa, ma anche falsa. Solo il porsi di una mossa come paradigma conferisce al gioco linguistico la necessità che è implicita nel suo valore logico. Se questa necessità viene meno ciò che resta è solo la circostanza fattuale del nostro comportarci, e non più la costrizione ideale del nostro dover dire così. I giochi linguistici sono essenzialmente dialogici, e *il dialogo non può ridursi ad un'armonia prestabilita*.

Di qui la conclusione cui tendono le considerazioni di Wittgenstein. proprio perché tutti ci intendiamo sul significato della parola 'rosso' *non possiamo porre poi il criterio del suo uso (l'applicazione paradigmatica che ci mostra la regola) in un luogo che sia consultabile solo privatamente da ciascuno*, poiché un simile oggetto nascosto non può fungere da metro della misurazione, poiché non può godere del crisma dell'esemplarità. Wittgenstein illustra queste nostre considerazioni proponendoci, come di consueto accade nelle sue pagine, uno strano gioco di società, che ci ripropone — sotto un velo piuttosto esile — una discussione più generale sulla coscienza e i suoi vissuti:

Ora qualcuno mi dice di sapere che cosa siano i dolori soltanto da se stesso! — Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo 'coleottero'. Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero solo guardando il *suo* coleottero. — Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura supporre che questa cosa mutasse continuamente. — Ma supponiamo che la parola 'coleottero' avesse tuttavia un uso per queste persone! — Bene, non sarebbe certo quello di designare una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del gioco linguistico; nemmeno come un *qualcosa*: la scatola potrebbe anche essere vuota. — No, si può 'tagliar corto' con questa cosa che è nella scatola (*ivi*, § 293).

A partire di qui Wittgenstein muove per trarre una serie di considerazioni molto ricche e significative. A noi tuttavia interessa qui soffermarci su un unico tema: se riflettiamo sul significato dei termini non siamo ricondotti alla sfera delle nostre sensazioni, ma al terreno di un'esperienza comune, poiché solo ciò che appartiene ad un terreno comune può fungere da paradigma dei nostri giochi linguistici. Ma ciò è quanto dire che il linguaggio che abbraccia l'orizzonte semantico della nostra esperienza non può fondarsi sulla trama delle nostre sensazioni, come pure Locke pretendeva, ma ci riconduce ad un mondo comune, a questo mondo che è di fatto *il* terreno su cui poggia ogni nostra prassi.

Di qui la conclusione che dobbiamo trarre. Le parole che noi usiamo, le parole della nostra esperienza che ci parlano di colori e di suoni, di alberi, di case e di persone, non parlano delle nostre sensazioni e non dicono nulla di ciò che accade nella mente, ma si riferiscono tutte ad un terreno comune, alle cose del mondo in cui viviamo, a quelle cose che vediamo e tocchiamo e di cui non dubitiamo che anche gli altri abbiano un'eguale esperienza. E tuttavia di questo mondo — che non è affatto il mondo reale che la scienza scopre nelle sue indagini conoscitive — dobbiamo pur chiederci se sia davvero lecito parlare. Noi vediamo case, alberi e strade, ma sappiamo che tutto questo è apparenza: perché dovremmo allora sentire il bisogno di restare ancorati a queste falsità? Certo, si dirà che tutto questo appartiene alla dimensione del senso comune, ed è quindi difficile liberarsene. Ma questo non è ancora un argomento: il senso comune potrebbe essere una malattia, e se lo fosse sarebbe senz'altro opportuno liberarsene.

LEZIONE DODICESIMA

1. Il tema nel quale ci siamo imbattuti nelle osservazioni conclusive della scorsa lezione ci costringe ora ad una riflessione più approfondita che deve permetterci di comprendere quale sia il peso che dobbiamo attribuire ad una considerazione fenomenologica e grammaticale dell'esperienza. Di una simile riflessione vi è bisogno, perché non è di per sé chiaro che cosa significhi dire con un tono assertorio che noi usiamo *così* la parola «percezione» e che nei nostri giochi linguistici differenziamo con cura gli oggetti che ci circondano dalle sensazioni da un lato e dalle entità non essenzialmente intuitive ed ipoteticamente inferite dall'altro. Certo, facciamo così, ma questo non è ancora un buon motivo per dover dire che sia giusto farlo. Qualche volta, sia pure con le migliori intenzioni del mondo, ci siamo sbagliati. Così, di fronte ad un simile modo di procedere si potrebbe semplicemente obiettare che per secoli gli uomini hanno creduto che il cuore fosse la sede delle passioni o che la Terra fosse piatta, ma che questo non sarebbe un buon argomento per credere che le cose stiano proprio così. Forse ancora oggi ci sono molte persone che credono nella magia e nell'astrologia ma questo non significa che abbiano ragione, né che si debba seguire il linguaggio quando ci invita nelle pieghe dell'etimologia a cedere a queste credenze: quando riflettiamo su un problema che ci sta a cuore lo facciamo oggetto di un'attenta *considerazione* e una catastrofe è per noi un *disastro*. Tra i compiti del filosofo non vi è l'obbligo di tessere le lodi del pregiudizio.

Che dire di fronte a queste obiezioni? Su un punto, credo, si debba convenire. Se ci chiediamo che cosa sia la percezione *realmente* allora dobbiamo semplicemente riconoscere che il lambiccarsi il cervello con la grammatica filosofica del verbo «percepire» è un inutile gioco. Che cosa sia la percezione e come si dipanino i processi percettivi è qualcosa che non possiamo certo spiegare additando i nostri usi linguistici e compiacendoci per la loro adesione alla superficie descrittiva dei fenomeni. Dal punto di vista reale la percezione è un

evento tra gli altri e negarlo non sarebbe poi tanto diverso che sostenere che la Terra è piatta o che si trova al centro di un sistema di sfere cristalline.

Tutto questo mi sembra indiscutibile. Ma le cose mutano se ci poniamo una differente domanda — se ci chiediamo se sia davvero *necessario* o addirittura *possibile* fare a meno del linguaggio del mondo della vita. Che si tratti di una diversa domanda è chiaro: ora non ci chiediamo più che cosa sia la percezione come processo reale che lega il nostro corpo all'ambiente che lo circonda e che eventualmente determina un insieme di reazioni, ma ci interroghiamo sull'opportunità di impiegare o meno un linguaggio che ci autorizza a parlare dei colori come proprietà degli oggetti e che in linea di principio distingue persone e cose, senza per questo avanzare alcuna teoria su una simile distinzione. Il nostro problema è un problema soltanto filosofico: senza pretendere di dire nulla su ciò che la percezione è, vogliamo interrogarci sul significato che dobbiamo attribuire al mondo della nostra immediata esperienza — a quel mondo che Husserl indicava quando parlava di *Lebenswelt*.

Affrontiamo innanzitutto il primo aspetto del problema e chiediamoci se il sapere scientifico ci costringa a rinunciare al linguaggio della *Lebenswelt*. In un certo senso la risposta sembra scontata: se vi è un sapere del mondo della vita, questo *sapere* è con ogni probabilità falso, intessuto com'è di elementi immaginativi e di vaghe analogie che di fatto distolgono lo sguardo dalla necessità di spiegazioni effettive. Le piante affondano le loro radici nel terreno e di lì traggono l'acqua che è necessaria per la loro vita. Questo lo fanno anche i bambini, ma come possono le piante *convincere* l'acqua a risalire lungo le radici sino a giungere in alto fino alle foglie? Una domanda banale che ha una risposta facile, che potrebbe tuttavia suonarci nuova poiché sembra così ovvio spiegare che così accade perché le piante sono vive e quindi *succhiano* l'acqua dal terreno. Del fuoco — ricorda Bachelard — si dice che si *alimenta* come un essere vivente, e questa che è per noi una metafora vale sino agli albori della chimica moderna come un pensiero nascosto che spinge ad intendere la digestione come un fuoco sopito e a pensare alla fiamma come una sostanza capace di assimilarne altre. Di questo sapere che nasce

dalle intuizioni immaginative del vivere la riflessione scientifica deve, prima o poi, liberarci, restituendo al terreno immaginativo ciò che gli compete — questo, almeno, è ciò che Bachelard sostiene in un suo libro (*La psicoanalisi del fuoco* (1938)) da cui avremmo potuto trarre più di un esempio curioso.

E tuttavia questa affermazione così ovvia si scontra con un fatto che non può non farci riflettere: da molti anni sappiamo che i colori appartengono soltanto al mondo che percepiamo e che non hanno cittadinanza nell'universo della scienza, e tuttavia non rinunciamo per questo a dire che la neve è bianca o che i mattoni sono rossi. A tutto questo non sappiamo rinunciare e ci sembra strano dover confessare che ciò accade soltanto per un'inguaribile pigrizia. Ci sembra strano, perché in altri contesti gli uomini sono meno pigri di quanto non dovremmo di qui dedurre che siano. Un tempo credevamo che la natura avesse orrore del vuoto: oggi ci siamo ricreduti e la nostra presunta pigrizia non ci esime dal credere che il vuoto vi sia persino nelle confezioni di molti prodotti alimentari. E ancora: gli uomini hanno un tempo creduto che le malattie avessero oscure cause astrologiche cui oggi non crediamo più, anche se non siamo medici e forse comprendiamo soltanto sommariamente la dinamica reale degli eventi che accadono nel nostro corpo. Qui appunto ci siamo ricreduti, ma abbiamo potuto farlo non perché qui la nostra pigrizia ci abbia miracolosamente abbandonati, ma perché un *sapere falso* si scontrava con un *sapere più saldo* su un terreno in cui a ragione si poteva opporre ragione, per quanto complesse siano le forme in cui si confrontano e si scontrano spiegazioni diverse. Credevamo che gli oggetti cadessero *perché* tendono verso il basso o forse verso il loro luogo naturale, ed ora di questo *perché* non sappiamo più convincerci e sentiamo il bisogno di argomentare diversamente: le cose cadono perché vi è la forza di gravità.

E ora ci chiediamo: stanno così le cose anche quando abbiamo a che fare con il «sapere» del mondo della vita? Rispondere a questa domanda significa, io credo, rendere conto della ragione di quelle virgolette che in qualche modo dobbiamo porre se vogliamo parlare di un sapere che concerne le distinzioni più ovvie e più elementari. Sappiamo che vi è un mondo di cose che esistono indipendente-

mente da noi e sappiamo che intorno a noi vi sono persone e animali e piante, e che vi sono differenze sufficientemente precise che distinguono queste diverse realtà e che ci impediscono di dire senza-tamente che un sasso se ne sta pigramente sul greto del fiume o che una pianta fa progetti per il suo futuro o rimpiange di non avere affondato altrove le sue radici. Tutto questo, appunto, lo sappiamo, ma si tratta di un «sapere» che non rimanda ad una vera e propria acquisizione conoscitiva e che non ha ragioni che lo giustifichino e che valgano come criterio della sua verità, ma — per così dire — costituisce la *grammatica della nostra esperienza*, ed è prima di ogni effettivo conoscere. Ed è per questo che ci meraviglieremmo se qualcuno, tutt'a un tratto ci dicesse con il tono di chi ha fatto una grande scoperta: «Ora so che una pianta non può rimpiangere di aver messo proprio qui le sue radici!»: di questa esclamazione — che può essere pronunciata solo nei soliloqui della filosofia — in realtà non abbiamo alcun bisogno, poiché essa pretende di dire qualcosa che si mostra comunque nella prassi e che determina il senso di ciò che per noi è una pianta. Imparare quella proposizione non vuol dire scoprire una verità nuova, ma significa solo dare erroneamente la forma di un sapere empirico alle regole del gioco linguistico che normalmente giochiamo quando parliamo di alberi e piante; chi provasse a negarla non direbbe il falso, ma pronuncierebbe un'assurdità che si rivelerebbe tale non perché contraddice altre tesi precedentemente asserite, ma perché nega il senso implicito in molte nostre azioni. Che una pianta non provi *rimpianti* non è né vero né falso, poiché se qualcuno mi domandasse come faccio a sapere che così stanno le cose non potrei rispondere in altro modo che additando gli esempi e le situazioni concrete che circoscrivono il senso che attribuisco a quella parola. Si rimpiange qualcosa solo se ci si comporta così, e solo se questo comportarsi così accade sullo sfondo di molte altre cose che danno a quel comportamento il suo giusto spessore: può rimpiangere solo chi conosce il gioco del ricordo e del progetto, ed è per questo che il fruscio delle foglie può diventare una voce solo nel contesto di una riflessione poetica. Così, se quella strana proposizione non ci sembra del tutto insensata ciò accade soltanto perché in essa si esprime quell'insieme dei presupposti che sorregge il nostro

gioco linguistico dell'attribuire a qualcuno un rimpianto: ciò che qui si esprime (e che di fatto non ha un senso effettivo esprimere) è solo una goccia della grammatica che ci guida nel dire che le piante crescono e invecchiano, senza tuttavia acquistare le malizie dell'età. Questa è l'esperienza che abbiamo del mondo e sono queste evidenze che ci guidano nei nostri usi linguistici. Ma ciò è quanto dire che in questo caso non andiamo *al di là dell'evidenza*: ragioni da poter esibire per giustificare queste nostre certezze non ve ne sono, e questo semplicemente perché prima o poi le ragioni finiscono e rimaniamo ancorati a ciò che evidentemente fa da sfondo alle nostre credenze e a quei pensieri che riteniamo di poter giustificare. Ne segue che il «sapere» del mondo della vita non sembra essere un sapere, poiché chi pretendesse di negarlo non si limiterebbe a sostenere la falsità di alcune tesi, ma cancellerebbe l'insieme delle regole che sorreggono la nostra prassi, compresa quella del valutare ed eventualmente del negare la validità di una tesi. Per dirla con Husserl: qui non abbiamo a che fare con un fatto che meriti di essere constatato, ma con una struttura dell'esperienza, con un momento di quella rete di nessi essenziali entro cui si gioca ogni esperienza ed ogni acquisizione conoscitiva.

Di qui, da questa *autonomia* del mondo della nostra esperienza quotidiana dal mondo delle nostre conoscenze in senso proprio, la sostanziale impermeabilità della *Lebenswelt* ai nostri progressi conoscitivi: le certezze del mondo della vita possono nutrire una sovrana *indifferenza* per le acquisizioni della ricerca scientifica proprio perché le certezze non si reggono su ragioni e possono quindi ignorarle. Posso *sapere* che i colori sono solo l'ultimo anello di una catena causale che si dispiega prevalentemente nella soggettività psicologica e che, come unico appiglio nella cosa, ha la capacità che ad essa compete di riflettere solo certe frequenze d'onda e non altre, — posso saperlo e di fatto che le cose stiano pressappoco così lo si sa sin dai tempi di Democrito. Eppure la grammatica della parola «colore» resta ben ferma nel proporci un *uso* ben preciso dei termini che vi si sottomettono: i colori *sono proprietà delle cose* e sono proprio là dove la mano tocca la superficie dell'oggetto. La parola «colore» la usiamo così, e da quest'abitudine non sappiamo liberarci poiché

di fatto si situa in una dimensione dell'esperienza che, proprio perché è «prima» di ogni esplicita teoria, sembra essere poi sorda alle sollecitazioni che le giungono dal terreno teorico. Quest'uso linguistico è, alla lettera, un *preconcetto*, ed è indifferente a ciò che accade sul terreno propriamente conoscitivo.

Di qui la prima conclusione che vorremmo suggerire: prima ancora di essere il luogo in cui si prende una posizione sul sussistere o meno di determinati fatti, l'esperienza intuitiva è il luogo in cui prende forma per noi il *dizionario dei nostri concetti* — un dizionario che non ha altre ragioni se non l'evidenza dei suoi possibili impieghi. Così, anche se la scienza ci impone *sul suo terreno* un diverso linguaggio, non siamo per questo costretti a correggere gli usi linguistici di cui quotidianamente ci avvaliamo e questo perché le ragioni che ci spingono ad avvalercene non sono di ordine conoscitivo. Del resto, anche quando l'esperienza percettiva ci guida sul terreno dei fatti non ha forse senso pensare di disporla in prossimità del sapere. Chi di un filo d'erba dice che è verde non intende affermare nulla che possa fungere da oggetto dell'espressione «io so»; intende invece affermare che vi è una differenza ben chiara tra il colore dell'erba e quello dei fiori che sul suo sfondo risaltano. Abbiamo un'esperienza del mondo molto prima di avvertire il bisogno del verbo «sapere», poiché di un sapere in un senso pregnante del termine si può sensatamente parlare solo quando si pone in questione ciò di cui abbiamo esperienza e ci si interroga sulle ragioni che potrebbero fondare i nostri giudizi. Certo, sembrerebbe possibile obiettare che vi sono molte occasioni in cui di fatto diciamo di sapere che le cose stanno proprio come le percepiamo. Così, anche se di fronte a un prato raramente esclamiamo: «so che l'erba è verde» potrebbe capitarci di rispondere a qualcuno che ce ne domandasse il colore che *sappiamo* bene di che colore essa sia. Basta tuttavia riflettere un poco per rendersi conto che di questo verbo così impegnativo potremmo in questo e in simili casi fare a meno, poiché se dico che so che l'erba è verde non dico nulla di più di questo: che la vedo, o che ricordo di averla vista, di quel colore. Parlare di un sapere non significa allora in questo caso disporre di un criterio che dia alle nostre affermazioni un fondamento nuovo, ma ci rammenta

soltanto che vediamo o che abbiamo visto il colore dell'erba e che, proprio per questo, siamo certi che le cose stiano così non soltanto per me ma anche per chiunque altro, poiché fa parte della grammatica implicita nel percepire la natura intersoggettiva dei suoi oggetti. Di qui la distinzione che intendiamo proporre: quando percepiamo qualcosa non abbiamo criteri per dire che qualcosa c'è — semplicemente esperiamo così e siamo certi che le cose stiano così. Ma se dal terreno percettivo muoviamo verso il sapere allora di un criterio vi è bisogno ed assume un senso preciso la domanda che chiede quale sia il fondamento di ciò che diciamo di aver *ragione di credere*. E ciò è quanto dire che la tesi secondo cui non dobbiamo prendere necessariamente commiato dal linguaggio del mondo della vita fa tutt'uno con la sensatezza della distinzione tra il terreno dell'esperienza e il terreno del sapere in senso pregnante.

Non vi è dubbio che nella vita questa distinzione noi la tracciamo con chiarezza, e gli esempi proposti ne sono una conferma evidente. Ora, abbiamo già cercato di mostrare che dietro questo fatto vi è una ragione insita nella distinzione grammaticale tra percepire e sapere: il mondo della mia esperienza non è un mondo che *so* ed è, proprio per questo, tetragono alle proposte di revisione che sul terreno del conoscere dobbiamo necessariamente avanzare. Su questa distinzione vorremmo tuttavia soffermarci un poco, per cercare di darle una veste più chiara ed io credo che un modo per comprenderla meglio consista nel riflettere sulla discontinuità tra gli oggetti del sapere e gli oggetti della percezione. Vedo un filo d'erba e dico che è verde, ma poi mi dispongo nella prospettiva del conoscere e sono costretto a riconoscere che non mi è lecito dire che l'erba abbia davvero quel colore, poiché il colore dipende da molte cose ed in particolar modo dalla diversa ampiezza d'onda della luce che giunge sino ai nostri occhi. Dovremmo allora sostenere che il verde altro non è se non questo — una certa lunghezza d'onda — e che il nostro percepire verdi i prati è un errore da cui dobbiamo emendarci. Del resto, si potrebbe argomentare, la percezione è comunque soggetta ad errori, che non ci rifiutiamo di correggere: nessuno rifiuterebbe di ravvedersi sulla forma di un oggetto se, fattoglisi più vicino, dovesse rivedersi sulla sua configurazione complessiva. Perché allora rifiutar-

si di accettare che anche la nostra percezione del verde dell'erba sia un buon esempio degli errori in cui la percezione ci getta?

Per una buona ragione, io credo. Se mi inganno sulla forma di un oggetto è la percezione stessa nel suo normale decorso che mi costringe a ritornare sui miei passi: lo spazio che credevo reale si rivela poi un'immagine speculare ed io vedo la reale misura degli spazi e, insieme ad essa, colgo l'errore in cui ero dianzi caduto. Alla *continuità* del trapasso tra posizione erronea e nuova determinazione percettiva fa invece eco la *discontinuità* in cui ci imbattiamo quando ci costringiamo ad affermare che l'erba in realtà non è verde. In questo caso nessuna possibile percezione può convincerci a formulare questo giudizio e non vi è un'esperienza che ci manifesti il nostro errore percettivo — e non vi è perché di un errore *percettivo* non ha senso parlare, poiché qui la percezione non sbaglia ma ci mostra l'oggetto come meglio non potrebbe. Certo, la fisica ha ragione quando osserva che i colori a rigore non sono che risposte soggettive a differenze che concernono la natura della luce, ma questa constatazione si muove sul terreno di una nuova comprensione del reale che si lascia guidare da nuovi criteri e che a rigore non è costretta a ripetere la scansione oggettuale che sul terreno percettivo si impone al nostro sguardo. Così, in un certo senso, avrebbe senso affermare che l'erba è davvero verde, perché l'erba è innanzitutto *questo* — qualcosa che vediamo, proprio come avrebbe senso *negare* che il verde sia una determinata ampiezza d'onda poiché il verde è innanzitutto un colore, e cioè una proprietà degli oggetti che è colta nel gioco linguistico che ha a che fare con questi oggetti e che assume come suoi paradigmi queste visibili proprietà. Per dirla in breve: se parliamo di sedie e di tavoli, di fili d'erba e di fiori del prato allora ha davvero senso dire che un colore l'hanno — quel colore che di fatto vediamo, e ha senso dirlo perché «tavolo», «sedia» e «filo d'erba» sono parole che hanno un senso solo quando parliamo di questo nostro mondo che la percezione ci porge. Tavoli, sedie e fili d'erba sono oggetti che appartengono soltanto al nostro mondo percettivo, poiché se ci disponiamo sul terreno della fisica o della biologia non abbiamo più alcuna ragione di considerare quegli oggetti come oggetti. Di queste prime articolazioni della realtà — che han-

no comunque un *fundamentum in re* e che non sono affatto arbitrarie o soltanto dettate da una qualche proiezione soggettiva — è forse opportuno prima o poi dimenticarsi, e alla fisica e alle scienze nel loro complesso spetta appunto il compito di mostrare come questa stessa realtà di cui la percezione così ci parla debba essere diversamente descritta, secondo regole che solo in parte debbono ricalcare l'immagine che i sensi ci consegnano — un'immagine che, in questa prospettiva, dovrà apparirci come inguaribilmente soggettiva ed antropologicamente determinata. Ed è appena il caso di dire che in questo caso di colori non si dovrà semplicemente parlare e che i nomi del rosso, del giallo e del verde saranno solo il ricordo di una descrizione spuria che deve essere abbandonata poiché stringe in un unico nodo eventi chimici, fisici e psicologici indicando come una proprietà delle cose ciò che è invece frutto di un'interazione complessa.

2. Le considerazioni che abbiamo appena svolto intendevano mostrare che, se anche la scienza ci parla dello stesso mondo della nostra percezione, non siamo per questo costretti a rinunciare alla descrizione che l'esperienza percettiva ci offre, e questo perché il mondo percepito da un lato non è mera apparenza e, dall'altro, ci porge una descrizione parziale ma relativamente chiusa e coerente della realtà che ci circonda — un fatto che ci era parso di cogliere anche disponendoci sul versante soggettivo ed osservando la differenza che per la soggettività si disegna tra un mondo in cui argomentazione e conoscenza procedono di pari passo e l'universo delle cose cui crediamo anche *se non abbiamo alcuna ragione per farlo*.

A questo primo risultato vorrei tuttavia affiancarne un altro. Vorrei infatti sostenere che la nostra credenza nel mondo della vita non è soltanto legittima, anche se parziale e limitata, ma svolge una funzione essenziale da cui non è possibile prescindere. Il mondo della vita — scriveva Husserl — è il terreno delle *evidenze originarie*, e ciò significa che se ci muoviamo sul piano della nostra quotidiana esperienza non abbiamo dubbi su un insieme di distinzioni fondamentali, come quelle che concernono la differenza tra cose e persone, tra realtà ed apparenze, tra oggetti culturali ed oggetti materiali, tra oggetti della percezione e mere sensazioni, e così di seguito. Ora, per tutte queste distinzioni possiamo proporre un insieme di esempi capaci di renderle intuitivamente evidenti e di confermare con la loro valenza paradigmatica la certezza della prassi che su di esse si fonda; tuttavia sottolineare che così stanno le cose vuol dire implicitamente riconoscere che prima del sapere che può e sa esibire ragioni, vi sono certezze che non possono addurre altra credenziale se non quella di essere da sempre parte della nostra vita e di costituire il fondamento su cui poggiano gli altri giochi linguistici. L'abbiamo detto poco fa: l'esperienza intuitiva è il luogo in cui prende forma per noi il dizionario dei nostri concetti elementari. Così, asserire che la *Lebenswelt* è il terreno su cui poggia la nostra prassi non significa soltanto asserire il nostro disporre di un insieme di certezze su cui non sappiamo dubitare: vuole anche dire che le *spiegazioni prima o poi debbono finire* e che il rimando alle evidenze originarie si configura come un *metodo degli esempi* che si limita a *mostrare* ciò che

non può essere ulteriormente detto. Che cosa sia una persona e che cosa la differenzi da una cosa non posso dirtelo, proponendoti una definizione che circoscriva una volta per tutte un concetto sito nel cielo sopra i cieli, ma posso egualmente mostrarti oggetti e persone e richiamare la tua attenzione su come in certi contesti reagiscono le cose e come invece si comportano le persone. Questo e non altro posso fare, e così facendo *non ti nascondo nulla di quello che so*, poiché questo è ciò che vale sul terreno della *Lebenswelt* — un insieme di situazioni esemplificative, cui è appunto affidato il compito di fissare il dizionario dei nostri concetti elementari.

Ora di questi concetti non possiamo fare a meno e questo per un duplice ordine di ragioni: da un lato infatti la prassi conoscitiva dello scienziato si muove in questo nostro mondo, facendo affidamento nei suoi passi sulle certezze del vivere, dall'altro costruisce i propri concetti muovendo dalle nozioni che la vita stessa le porge. Non è dunque soltanto un fatto che vi siano certezze: le certezze *debbono* esserci se vogliamo che i nostri giochi linguistici abbiano un senso e possano porsi sia come lo sfondo che rende possibile l'accordo che è implicato da qualsiasi attività di ricerca, sia come il sostegno di una elaborazione concettuale che ha le sue radici sul terreno dell'esperienza.

Osserveremo allora, in primo luogo, che prima ancora di potersi disporre sul terreno delle ragioni deve essere in qualche modo definito lo spazio di ciò su cui ha senso interrogarsi e su cui si può legittimamente dubitare. Possiamo, per esempio, dubitare di ciò che la tradizione sembra tramandare, ma non possiamo per questo mettere in dubbio che vi sia stato un passato o che vi siano altri uomini, e che sia possibile intendersi, proprio come la sfiducia nei sensi non può spingersi sino al punto di negare che si diano comunque quelle certezze rispetto alle quali soltanto il dubbio può farsi strada. Questi dubbi non avrebbero come risposta una qualche indagine più accurata, ma cancellerebbero semplicemente lo spazio di ogni possibile indagine. Dubitare del fatto che vi sia un mondo, che questo mondo esista da prima che vi rivolgessimo lo sguardo o che vi sia stato un passato della nostra specie umana non significa dissentire su un sapere: vuol dire invece recidere il ramo su cui siamo seduti e su cui

poggia ogni nostro possibile accordo.

Su quest'ordine di considerazioni le pagine del secondo Wittgenstein ci offrono più di uno spunto e non vi è pagina in *Della certezza* in cui questo tema non emerga con grande chiarezza. Il sapere, si legge, implica ragioni e giustificazioni, ma proprio per questo ci riconduce di là da esso ad un terreno in cui per le giustificazioni non vi è più posto; proprio come, nel caso della misurazione, ogni misurare concreto ci riconduce ad un metro che non può essere a sua volta misurato, così anche nel caso delle proposizioni vere si deve riconoscere che la catena di fondazioni che le sorregge deve infine giungere a certezze per cui non possiamo più assumerci l'onere della prova. Wittgenstein lo osserva più volte:

C'è certamente giustificazione, ma la giustificazione ha un termine (*Della certezza*, § 192).

A un certo punto si deve passare dalla spiegazione alla descrizione pura e semplice (*ivi*, § 189).

Una ragione può essere indicata soltanto all'interno di un gioco. Vi è un termine della catena delle ragioni ed esso coincide con i limiti del gioco (*Philosophische Grammatik*, in *Werkausgabe*, v, op. cit., § 97).

E se vi è un termine alla catena delle giustificazioni, allora si dovrà anche riconoscere *che là dove le ragioni finiscono ci si imbatte necessariamente in proposizioni che non possono più dirsi né vere né false*, in un fondamento per cui non ha senso chiedersi che cosa parli a favore e che cosa contro:

se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento non è né vero né falso (*Della certezza*, op. cit., § 205).

Non è difficile comprendere il senso di queste proposizioni muovendo dall'analogia con la prassi della misurazione. «Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi» — così osservava Wittgenstein, e questa stessa tesi deve valere ora anche su un terreno più generale: se possiamo dire vere solo le proposizioni fondate e se la catena delle giustificazioni ha un limite, allora è evidente che le proposizioni vere debbono ricondurci ad un terreno che non è né vero né

falso, proprio come la misurazione ci riconduce ad un metro campione di cui non si può predicare la lunghezza.

Tutto questo è relativamente chiaro. Che la prassi del misurare abbia bisogno di un metro campione è ovvio, così come non è difficile comprendere perché del metro campione non si possa accertare la grandezza: ciò che funge da paradigma non può controllare se stesso, più di quanto non si possa verificare la veridicità delle notizie pubblicate su un giornale comprando un'altra copia dello stesso giornale. Ma appunto: perché le cose debbono stare così anche al di là della prassi del misurare? Che cosa ci spinge a sostenere che questa forma possa essere generalizzata? Rispondere a questi interrogativi significa rammentare ancora una volta la natura dei giochi linguistici e il loro porsi come il fenomeno originario entro cui si definiscono i significati di cui ci avvaliamo. Così un gioco linguistico è senz'altro il misurare la lunghezza di un oggetto o, per esempio, l'affermarne l'esistenza, e nell'uno e nell'altro caso ha senso sostenere che si tratta di giochi linguistici che mettono capo a risultati, di cui si può chiedersi se siano veri o falsi. E tuttavia, proprio come nel caso del misurare, anche nel gioco linguistico della posizione di esistenza non avrebbe senso sostenere che potremmo sempre sbagliarci, e questo semplicemente perché se ci sbagliassimo sempre *non potremmo elevare alcuna mossa a criterio paradigmatico cui ricondurre il gioco del dichiarare esistente*. Dire che un oggetto esiste significa *questo* — significa, per esempio, toccarlo, vederlo, afferrarlo o, più in generale, averne una diretta esperienza: su questo non abbiamo dubbi. Ma se ora ci si chiedesse che cosa giustifica questa mossa del nostro gioco — che cosa, in altri termini, ci permette di dire che un oggetto c'è se lo vedo e lo tocco non potremmo che esprimerci così: il gioco del porre qualcosa come esistente si gioca *così*, questa è la *regola* che lo sorregge. Ne segue che il gioco linguistico che pone qualcosa come esistente pone insieme *se stesso come paradigma cui deve richiamarsi ogni posizione di esistenza*: negare che si possa essere certi che qualcosa c'è, vorrebbe dire negare la regola del gioco linguistico che definisce che cosa voglia dire affermare o dubitare che esistano cose. Di qui la conclusione di Wittgenstein: prima del dubbio e dell'errore debbono esservi propo-

sizioni certe che fissino il paradigma e la regola dei giochi linguistici — di quei giochi linguistici entro i quali soltanto è possibile il dubbio e l'errore. Ma ciò è quanto dire: quanto più ci allontaniamo dalle proposizioni fondate per riaccostarci alle certezze entro cui si determina il paradigma di un gioco linguistico, tanto più arduo diventa immaginare come possa darsi l'errore:

non è dunque vero che passando dall'esistenza del pianeta a quella della mia mano l'errore si limita a diventare sempre più improbabile. Piuttosto, a un certo punto, non è nemmeno più pensabile (*ivi*, § 54).

Non è più pensabile, naturalmente, non perché vi siano certezze rispetto alle quali siamo infallibili, ma perché negare le esperienze paradigmatiche su cui si fonda la posizione di esistenza significa insieme cancellare lo spazio logico entro il quale ha senso affermare o negare l'esistenza di qualcosa.

Gli esempi possono essere moltiplicati. Posso naturalmente dubitare che tu sia davvero contento di vedermi e posso convincermi che il tuo sorriso sia falso e dissimuli una diversa affettività: il gioco che sorregge l'attribuzione di uno stato d'animo contempla la possibilità dell'inganno. Ma *non* può contemplarla *sempre*: posso pensare che tu ora mi inganni solo perché la regola dell'attribuzione normale degli stati animo è tenuta ben salda da una molteplicità di situazioni paradigmatiche, di esempi tanto certi quanto indiscutibili:

Siamo forse troppo precipitosi nell'assumere che il sorriso del lattante non sia simulazione? — E su quale esperienza poggia la nostra assunzione? (Il mentire è un gioco linguistico che deve essere imparato, come ogni altro) (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 249).

E tuttavia, se *non* possiamo pensare che il sorriso del lattante sia simulazione non è perché in generale i bambini piccoli siano troppo onesti per volerci ingannare. La questione è un'altra: è che qui abbiamo a che fare con un'esperienza elementare che assolve ad una funzione paradigmatica — la sua certezza è innanzitutto espressione della *funzione* che a quella proposizione compete nel complesso dei giochi linguistici ad esso simili e non parla affatto di una presunta infallibilità in chi la pronuncia.

Ora, se ci poniamo in questa prospettiva, la domanda che ci era-

vamo posti trova facilmente una risposta: del mondo della vita non possiamo fare a meno perché delle sue certezze non può fare a meno nemmeno lo scienziato che fonda le sue ipotesi su ciò che gli mostra l'indicatore di uno strumento che vede, che si lascia convincere dai ragionamenti che qualcuno gli propone e che ritiene valido un ragionamento ed attendibile un metodo quando così risulta ad altre persone. La prassi della ricerca ha per oggetto il mondo com'è — a rigor di logica, ma si muove in questo mondo, sfruttandone l'attrito.

Del resto, ed in secondo luogo, la stessa dimensione argomentativa e concettuale che ci costringe a rivedere le pretese conoscitive che si dipartono dalla nostra immagine del mondo, poggia almeno in parte sulla dimensione preconettuale dell'esperienza. Che cosa sia una relazione causale tra particelle non può che spiegarcelo una teoria fisica definita; ma ciò non significa ancora che non sia vero che il senso di quel concetto e del cammino teorico che ad esso ci ha condotti non si manifesti nel suo senso più pieno se non ponendo sullo sfondo quella nozione intuitiva di causalità da cui abbiamo comunque preso le mosse e che ci ha guidato in un cammino che è almeno in parte dettato dall'esigenza di *pensare meglio* ciò che abbiamo da sempre percepito. Credo che se vi è un senso nell'elaborazione teorica che Husserl propone nella *Crisi* sia proprio qui: nella convinzione che nell'esperienza vi siano strutture che sorreggono la genesi dei concetti e delle forme logiche e che ogni tentativo di chiarificazione concettuale giunga infine sul terreno intuitivo degli esempi. Di un metodo degli esempi che introduca i concetti e che ci mostri che il loro libero cammino ha inizio sul terreno dell'esperienza non possiamo fare a meno, e non può farne a meno nemmeno lo scienziato che se ne distacca *avvalendosi*, perché — comunque stiano le cose — anche la sua prassi teorica si muove e si realizza sul terreno dei concetti e delle distinzioni che ci sorreggono quotidianamente. Certo, nella scala della conoscenza l'immagine scientifica del mondo occupa un posto più alto di quello che spetta alle certezze del senso comune, e sarebbe falso voler contrapporre questo a quella — questo è chiaro: e tuttavia, proprio l'immagine della scala dovrebbe rammentarci che la solidità di ogni gradino poggia sui precedenti e che non è in generale possibile vantare i pri-

vilegi dell'altezza senza rammentare che comunque è sul terreno che la scala poggia. E ciò è quanto dire che nel rifiuto di dichiarare insensati i concetti e le regole del mondo della vita non trova espressione solo la constatazione della relativa indipendenza dell'esperienza percettiva dal conoscere ma anche la convinzione che l'universo del nostro sapere si radichi infine sul fondamento di un mondo cui crediamo senza averne ragione, di un accordo che non possiamo giustificare ma che dobbiamo salvaguardare poiché circonda la forma stessa del (nostro) vivere.

LEZIONE TREDICESIMA

1. Nella scorsa lezione volevamo mostrare che il linguaggio del mondo della vita e quindi la famiglia dei concetti che di qui muovono non è soltanto legittimo, ma svolge anche una funzione fondante, poiché è sul terreno delle certezze più elementari che poggiano i giochi linguistici più complessi. Questa tesi è, per noi, della massima importanza poiché ad essa spetta il compito di rendere legittima la prospettiva generale da cui abbiamo ritenuto opportuno orientare le nostre critiche nei confronti di una teoria rappresentazionalistica (in senso proprio) della percezione. Il nodo del problema è tutto qui: *se* si riconosce che *non* è possibile liberarsi della grammatica del linguaggio e del suo implicito realismo fenomenologico, allora si deve anche accettare che, accanto alla percezione come evento reale che accade nel mondo e che è determinato dall'azione causale degli oggetti sui nostri organi di senso, vi è uno spazio autonomo che spetta alla percezione nella sua dimensione descrittiva — alla percezione colta non come un atto compiuto da un io psicologico, ma come un titolo generale cui ricondurre il modo in cui gli oggetti ed il mondo sono per noi intuitivamente presenti. Riconoscere la legittimità e la funzione fondante delle «certezze» della *Lebenswelt* significa allora indicare in linea di principio quale sia il terreno entro cui ha senso discutere della percezione in questa seconda accezione. Solo se ci poniamo in questa dimensione ha senso parlare di questo mondo di cui quotidianamente parliamo — di questo mondo che è presente come il terreno che determina l'accordo che sorregge i nostri giochi linguistici e che dà corpo agli esempi che fondano quel dizionario dei nostri concetti elementari che guida la nostra esperienza e che di fatto rende possibile ogni futuro accordo ed ogni più ricca articolazione di senso.

Tutto questo potrebbe forse bastarci. E tuttavia, se davvero vogliamo cercare di saggiare i limiti del rappresentazionalismo di matrice lockeana, non possiamo limitarci a proporre un insieme di critiche e di argomenti volti a mostrare in quali punti la riflessione di

Locke zoppichi, ma dobbiamo anche chiederci quali siano le ragioni e quali siano le evidenze che in linea di principio sorreggono la proposta di quell'atteggiamento teorico. Nessun tentativo di discussione di una posizione filosofica può dirsi completo se non cerca di dare una risposta nel proprio linguaggio ai problemi e alle oscurità concettuali cui la teoria avversa riteneva di poter facilmente far fronte. In altri termini, anche se è vero che le teorie filosofiche non poggiano su esperimenti e su verifiche empiriche, ciò non significa che non vi siano alcuni fatti che sembrano trovare un'interpretazione particolarmente felice se si accetta di parlare il linguaggio delle rappresentazioni mentali e delle idee. Ora, ci siamo già soffermati su alcuni di questi fatti che trovano un'interpretazione felice nel linguaggio teorico del rappresentazionalismo, ed in particolar modo avevamo messo in luce quattro possibili ragioni che avrebbero potuto essere adottate per sorreggere la teoria della percezione che Locke ci propone.

La prima di queste ragioni poggia, credo, sulla mancata distinzione tra la dimensione reale del percepire ed il suo porsi come il titolo generale sotto cui raccogliere gli oggetti che ci si danno sensibilmente. Così, osservare che la teoria rappresentazionalistica si lega meglio alla constatazione che il percepire è una relazione reale che accade nel mondo tra due sue parti non è più per noi un argomento che possa avere una particolare presa, poiché — come abbiamo più volte osservato — per chi si dispone sul terreno del realismo fenomenologico non vi è nessun motivo per negare che le cose stiano *anche* così. Vediamo gli oggetti che ci circondano e li vediamo in virtù di un nesso causale che lega l'uno all'altro uno stato cerebrale e un qualche evento connesso alla presenza dell'oggetto percepito — tutto qui. Ma il rappresentazionalismo non si ferma qui e sostiene che l'ultimo anello della catena causale che ci lega all'evento da cui la percezione prende le mosse *debba* necessariamente essere l'oggetto di cui siamo consapevoli, e non invece un determinato stato cerebrale. Si tratta di una necessità di cui non riesco a vedere le ragioni. Tutt'altro: una causa reale dovrebbe avere un effetto *reale* ed empiricamente controllabile, e ciò è vero per lo stato cerebrale che accade in me, ma non può valere invece né per l'oggetto così

come è conosciuto (che si dà come qualcosa di esterno a me) né per quegli oggetti soltanto mentali che Locke chiama idee e che non godono né di un'accessibilità intersoggettiva, né di una qualche efficacia pratica. Locke (e non soltanto Locke) sembra non rendersi conto che il mio udire il treno in lontananza non è una *cosa* diversa dallo stato cerebrale che ha luogo quando sento quel rumore lontano. Non è una *cosa* diversa, anche se naturalmente è davvero molto diverso parlare di uno stato cerebrale o della mia esperienza, e ciò significa che dobbiamo soppesare un poco le parole, se non vogliamo confondere il quadro che stiamo appena iniziando a intravedere. Uno stato cerebrale è un evento che accade nel mio cervello e che, come ogni altro evento del mondo, appartiene ad una catena aperta di nessi causali. Nulla di tutto questo è vero se parliamo del percepire disponendoci sul terreno descrittivo: quando dico che sento in lontananza il rumore del treno voglio dire che vi è un treno che passa lontano e che io lo sento. Il mio udire in lontananza il treno è dunque diverso dallo stato cerebrale che l'accompagna, ma appunto non è una cosa diversa da quello poiché non è affatto una *cosa*. Una cosa è il treno, un evento il suo passare lontano ed anche ciò che accade nel mio cervello quando sento quel rumore ben noto: non è invece né una cosa né un evento reale il mio sentire quel suono. Se dico che sento il rumore del treno *non* voglio dire che è accaduto un evento nuovo in me: mi limito a sostenere che per me il passare del treno è intuitivamente presente. Così, se qualcuno mi chiedesse se sento anch'io il rumore del treno, la mia risposta affermativa non varrebbe come una descrizione di un nuovo fatto, ma solo come *conferma di quell'unico evento che accade laggiù*, dove le rotaie piegano per andare finalmente verso la stazione.

Di qui, credo, si deve muovere per comprendere perché il termine «idea» deve essere abbandonato. Quel termine è l'incrocio di una duplice fraintendimento: da un lato ci invita a pensare l'oggetto che percepiamo come se fosse un oggetto mentale, suggerendo così una radicale negazione del significato obiettivo dell'esperienza; dall'altro, invece, quel termine ci invita a pensare all'esperienza come se fosse una cosa — le idee sono appunto oggetti mentali, il cui accadere implica una causa. Ma si tratta appunto di un duplice

fraintendimento, perché da un lato ci vieta di attribuire al percepire l'oggetto che gli compete — le cose che ci circondano, dall'altro ci spinge a pensare che sul terreno reale l'evento percettivo possa condurci a qualcosa di diverso da uno stato cerebrale — ad un oggetto sfuggente, che dovrebbe essere da un lato tanto reale quanto la causa che lo produce, dall'altro tanto irreal da risolvere la sua presenza nella coscienza che ne abbiamo. Così dalle idee, da questo Giano bifronte che parla ora il linguaggio delle relazioni reali, ora quello delle dinamiche intenzionali, credo sia opportuno prendere definitivamente commiato.

Le considerazioni che abbiamo appena proposto non aggiungono per il vero nulla di nuovo a ciò che abbiamo già detto, lezione dopo lezione. Un discorso diverso vale invece per le riflessioni concernenti la seconda ragione che potrebbe essere opportuno addurre per giustificare le scelte teoriche del rappresentazionalismo, ed alludo qui alle riflessioni concernenti la presenza di un intervallo temporale tra l'evento da cui ha luogo il percepire e la percezione stessa. Talvolta ciò che esperiamo non accade quando lo esperiamo: il tuono giunge a noi dopo il lampo ed anche il lampo per il vero ci parla di un evento che è già accaduto, anche se davvero da poco. Ora, se questo scarto si aprisse soltanto tra il percepire come evento del mondo e l'evento percepito non vi sarebbe un problema, almeno per noi. Ma le cose non stanno così, poiché ciò che percepiamo è percepito come se fosse presente: come non sostenere allora che ad essere presente non è l'oggetto reale — la stella o quell'evento peculiare che scatena i tuoni — ma solo la sua replica mentale? Di fronte ad un simile argomentare io credo si debba rispondere semplicemente prendendo sul serio l'ipotesi che la percezione possa sbagliare. Di questo intervallo si deve rendere conto così: riconoscendo che non tutte le nostre percezioni sono veritiere, e che in questo caso abbiamo a che fare con una percezione che è forse vera per ciò che concerne il contenuto, ma ingannevole per ciò che riguarda invece la collocazione temporale che ad esso assegna. Ora vedo nel cielo stelle che potrebbero non esistere più da migliaia e migliaia di anni, e lo strano stupore che accompagna questa constatazione testimonia del fatto che per me che ora lo osservo, il cielo stellato è presente

come sono presenti tante altre cose che appartengono al mio presente percettivo. La percezione, dunque, mi inganna, — capita di rado, ma capita. E se ci accontentiamo di piccoli errori possiamo dire che capita sempre, poiché uno scarto temporale ha sempre e necessariamente luogo, anche se il più delle volte si tratta di uno scarto ineffabile.

Ora, in questa «trascuratezza» temporale del percepire non vi è di norma nulla di male — almeno per il filosofo. I problemi sorgono quando riteniamo necessario spiegare l'errore della percezione sostituendo un fatto ad un altro ed invitandoci a pensare che se può accadere che l'oggetto che crediamo di percepire non esiste più, allora la percezione è percezione di un oggetto mentale.

Questa conclusione è infondata perché non credo che vi siano buone ragioni per sostenere che se nel cosmo non vi è in questo istante la stella che guardo allora di quella stella debbo parlare come di un oggetto che c'è ed è ora ma dentro di me: dentro di me potrà esserci la legge morale, ma per il cielo stellato non vi è obbiettivamente posto. Ma se questa conclusione è infondata è perché muove da una premessa infondata, poiché *non è affatto vero che una percezione erronea sia una percezione esatta di qualcos'altro*: dire che l'oggetto che dico di vedere *non esiste più* non significa che veda in realtà un *altro oggetto che ora c'è*, sia pure soltanto nello spazio angusto della nostra mente.

Su questo punto è opportuno indugiare un poco, e per farlo vogliamo rivolgere l'attenzione ad un tema di carattere più generale, che ha giocato un ruolo centrale nella storia della filosofia della percezione — intendo il tema delle *illusioni percettive*. Per imbattersi in questo tema basta aprire le pagine dei primi filosofi: che siano di Parmenide o di Democrito, di Gorgia o di Platone, molte sono le pagine in cui si leggono lamentele sugli occhi che non vedono, sulle orecchie che rimbombano di suoni illusori e, in generale, sull'inaffidabilità dei sensi di cui si dice che sono come testimoni che, avendoci ingannato più di una volta, non meritano di essere più creduti. E a fronte di tutte queste accuse ci si imbatte in una piccola antologia di esempi, per il vero piuttosto discutibili: una stessa torre da lontano ci appare rotonda e da vicino quadrata, ciò che per noi è

piccolo appare grande agli occhi di un insetto, e l'itterico — assicura ancora una volta Sesto Empirico — vede giallastre le cose bianche. Ma soprattutto è l'esempio del bastone immerso nell'acqua ad invocare la resa di chi pretende di attribuire alla percezione un significato obiettivo: ciò che la mano avverte diritto e intatto appare spezzato alla vista e poiché il principio di non contraddizione ci impedisce di *pensare* che di uno stesso oggetto si possano predicare proprietà contraddittorie dobbiamo necessariamente riconoscere che la percezione ci inganna. Di qui una conclusione che potremmo formulare così: se la vista dice che è spezzato ciò che invece è in sé intero e diritto, allora è segno evidente del fatto che l'oggetto che propriamente percepiamo non è il bastone reale, poiché oggetti che hanno predicati che si contraddicono non possono essere *uno* stesso oggetto. Se so che il remo è ancora intatto quando si immerge nell'acqua del mare non posso dire che sia lo stesso remo che vedo spezzato: uno stesso oggetto non può avere predicati contraddittori. Ma se l'oggetto che vedo non può essere l'oggetto reale, allora deve essere soltanto una sua *immagine*: il bastone spezzato può trovare un suo legittimo spazio nella sfera della nostra esperienza solo a patto di retrocedere dal terreno dell'essere per accettare una dimora mentale — ciò che vediamo deve essere soltanto un'immagine del reale, poiché solo così la contraddizione può essere elusa. E poiché non è ragionevole attendersi che la percezione muti il proprio oggetto a seconda che sia veritiera o ingannatrice è lecito supporre che la riflessione sulle illusioni percettive abbia davvero qualcosa da insegnarci poiché ci mostra che ogni percepire si riferisce ad un'entità mentale di natura meramente fenomenica — ad un'entità che non deve essere confusa con l'oggetto trascendente da cui eventualmente deriva in virtù di una qualche complessa relazione causale.

Si tratta di una conclusione che sembra del tutto ovvia e che tuttavia poggia su un principio che non è enunciato esplicitamente e che potremmo formulare così: se percepisco qualcosa che ha una determinata qualità sensibile, *allora deve esistere qualcosa — un oggetto mentale — di cui sono consapevole e che di fatto ha quella proprietà sensibile*. Così, quando guardo un bastone che appare spezzarsi nel punto in cui l'acqua lo lambisce, non potrò sostenere

che ciò accada davvero al bastone reale, ma non dovrò per questo rinunciare a dire che *vi è qualcosa di spezzato nella coscienza*: il principio che abbiamo appena enunciato ci invita a ragionare così e a cercare nella mente ciò che non c'è nella realtà.

Come reagire a questo principio, che potremmo chiamare *principio di oggettualità fenomenica*? Credo che la prima mossa per decidere della sua plausibilità consista nel chiedersi *che cosa vediamo* quando osserviamo un remo che appare spezzato nel punto in cui si immerge in acqua. E la risposta mi sembra chiara: *non abbiamo fatto coscienza di un oggetto apparente che è spezzato*, ma abbiamo una percezione di un *oggetto reale che appare spezzato*, ed è per questo che la percezione si modalizza e contiene un elemento di negazione — perché ad apparire spezzato è proprio ciò che sento diritto al tatto. Il remo che ci appare spezzato è un oggetto reale che ha una proprietà apparente, non un oggetto apparente che ha una proprietà reale, — questo è il punto: il fatto poi che la mente sia un luogo particolare non ci permette di sciogliere il nodo in cui ci avviliupiamo, proprio come non ci consente di sostenere la tesi secondo la quale l'inesistenza di una cosa reale dovrebbe affiancarsi all'esistenza di una cosa apparente. Del resto, se si trattasse di un altro oggetto semplicemente non avrebbe senso dire che vi è un'illusione percettiva: avremmo appunto *due diversi oggetti* simili tra loro, ma dislocati in due spazi interamente diversi — l'uno lo spazio reale delle cose del mondo, l'altro lo spazio mentale che si apre nel mio intelletto. Ed invece non è questo il senso della mia percezione. Quando mi inganno guardando il remo immerso nell'acqua non confondo l'oggetto reale con l'oggetto mentale, ma vedo falsamente l'unico remo che c'è — quello con cui mi aiuto per muovere la barca. Ed è per questo che l'errore percettivo non si chiude con una distinzione di piani oggettuali, ma con un'esplorazione percettiva che cerca di sanare il dissidio che si è aperto in seno alla percezione. Ecco, ora osservo il remo e lo vedo spezzato, ma la mano avverte che le cose non stanno così, e l'inganno viene smascherato: il remo ora si immerge nell'acqua integro e la sua ingannevole apparenza cessa di allarmarmi e diviene il modo consueto in cui le cose mi appaiono quando l'acqua le na-

sconde al mio sguardo.

Forse, nell'ascoltare queste considerazioni di natura critica, qualcuno di voi ha represso a fatica un'obiezione che merita senz'altro di essere fatta e che potremmo formulare così: tu ti rendi troppo facile il gioco e dimentichi che quando percepiamo spezzato il remo che si immerge nell'acqua *abbiamo pur sempre percepito qualcosa*, e di questo *qualcosa* si deve pur rendere conto. Fuori il remo spezzato non c'è, ma dentro deve pure esservi, poiché qualcosa ho pur visto: negare che nella mente vi sia un oggetto mentale sembrerebbe allora negare il fatto che io abbia percepito qualcosa. Ora, di fronte a questo modo di argomentare credo si debba rispondere innanzitutto osservando che affermare che comunque *abbiamo percepito così* non significa ancora sostenere che *deve esistere un oggetto della percezione, sia pure di natura mentale*. Parlare di un oggetto percepito vuol dire infatti sostenere che vi è qualcosa che ha in generale le caratteristiche di un *oggetto*: vuol dire, in altri termini, asserire che vi è qualcosa che può fungere da referente di una molteplicità aperta di atti, di esperienze idealmente ripetibili da una comunità di soggetti percipienti. Quando dico che vedo qualcosa intendo propriamente questo: che c'è di fronte a me un oggetto — questo remo, per esempio — che posso liberamente osservare e che anche tu puoi guardare ed esplorare percettivamente nelle modalità più varie. Ma se questo qualcosa non vi è, non ha, proprio per questo, senso sostenere che deve esserci un oggetto che non gode di nessuna delle caratteristiche che degli oggetti sono proprie. Questa mossa non è legittima, poiché da un lato ci invita a parlare di oggetti, mentre dall'altro ci chiede di non parlarne nell'unico modo che ci è noto e che è implicito nella grammatica di quel termine: ci chiede, in altri termini, di trasformare la mia esperienza del veder così nella mia esperienza che vi è un qualcosa di fatto così, *anche se poi ci vieta di dire di questo qualcosa qualsiasi cosa che vada al di là del fatto che, percependolo, io percepisco così*.

Forse queste considerazioni ci sembrano sufficienti per disarmare l'argomento che muove dalla possibilità dell'illusione percettiva. Ma forse no. Forse vi è ancora qualcosa che sembra renderla plausibile, ed io credo che sia la facilità con cui pensiamo al percepire a-

sciandoci guidare da immagini falsanti. Locke ne è un esempio: le idee, leggiamo, sono come i mobili che arredano un grande locale vuoto, un locale che ad ogni nuova percezione ci propone una nuova disposizione degli spazi ed un diverso alternarsi dei pieni e dei vuoti. Quest'immagine parla chiaro: le idee sono davvero oggetti, sono cose che possono dare un corpo ed un luogo anche a ciò che è soltanto apparente. I fenomeni sono questo — oggetti mentali, mobili che arredano lo spazio della mente. Ma basta poco per rendersi conto che si tratta di un'immagine falsa: basta rammentarsi delle conclusioni che avevamo tratto quando avevamo parlato della geometria dei visibili e della radicale impossibilità di intendere il senso di ogni percezione come se essa constasse di una serie di oggetti fotografici. Una fotografia sta a sé, ed è un oggetto che ha un senso raffigurativo per quello che è. Non così un fenomeno, che assume un senso solo nella sua necessaria inerenza ad un decorso. Così, se guardo la penna che faccio ruotare tra le mie mani, ho esperienza di un unico oggetto la cui forma non muta, mentre varia l'orientamento con cui mi si presenta; basta dimenticarsi che è così che descriviamo le cose per lasciarsi guidare dall'immagine che ci spinge ad identificare fenomeni e cose perché una percezione tanto banale ci presenti un'infinità di problemi — poiché ogni scena percettiva ci porge un nuovo bastone spezzato, una forma che non può appartenere ad altri che a sé. Nell'immagine dell'oggetto mentale si manifesta così ancora una volta quella reificazione della coscienza che caratterizza in profondità ogni teoria che non distingue con sufficiente chiarezza i significati diversi che spettano al concetto di percezione.

2. Nelle riflessioni che abbiamo appena proposto abbiamo sottolineato come gli inganni della percezione siano tali proprio perché nelle scene che la percezione ci impone si delineano proprietà contraddittorie: sciogliere l'inganno pensando di disporre la percezione su differenti piani ontologici vorrebbe dire da un lato rendere incomprendibile il suo porsi come uno scacco interno al decorso percettivo, dall'altro togliersi in linea di principio la possibilità di capire perché la percezione si ponga comunque come un tentativo di venire a capo degli ostacoli che si frappongono all'unità del suo decorso. Lo stupore che accompagna gli inganni percettivi o anche soltanto le illusioni ottiche è un segno evidente del significato reale che attribuiamo alle nostre percezioni e del loro porsi come un tentativo di dipanare e determinare in modo sempre più esatto l'oggetto che abbiamo di fronte a noi, di coglierlo a dispetto della sua apparente contraddittorietà.

Su questo punto ci siamo appena soffermati, e tuttavia c'è ancora una domanda che dobbiamo porci — una domanda ingenua ma utile. La domanda possiamo formularla così: ma davvero non abbiamo nulla da imparare dalle illusioni percettive? Possiamo davvero relegarle al di là dei margini della riflessione filosofica come un fatto poco interessante?

Prima di prendere una posizione su questo tema è forse opportuno, una volta tanto, ricordarsi che non siamo soli nell'universo della filosofia e che vi è una lunga storia di riflessioni e di discussioni sulla percezione che ha fatto della centralità degli inganni percettivi la propria bandiera. Lo abbiamo già osservato: per tanta parte della filosofia antica l'inganno dei sensi vale come un biglietto di invito per partecipare alla festa della ragione o al funerale scettico della conoscenza. Ma la tematica dell'inganno percettivo ha assolto anche, e sin dall'antichità, un diverso ruolo: ha mostrato che se i sensi ci ingannano è perché le loro risposte sono comunque soggettive e traducono una realtà materiale nel linguaggio dei nostri vissuti.

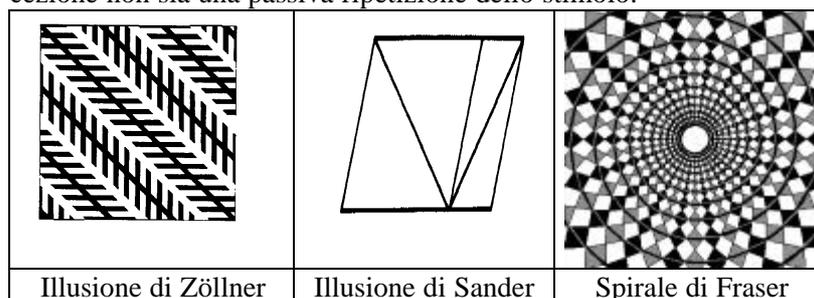
Questa via ha una sua eco nella filosofia moderna su cui ci siamo già a lungo soffermati. E tuttavia, piuttosto che insistere su questo tema, è opportuno osservare che la riflessione filosofica settecentesca doveva anche in questo caso indicare un diverso cammino ed

abbandonare in parte il solco tracciato dalla tradizione. La possibilità di un diverso approccio al tema degli «errori dei sensi» appare con chiarezza nelle pagine di Berkeley e di fatto nella sua *Teoria della visione* le illusioni ottiche non parlano più il linguaggio di una filosofia orientata in chiave razionalistica, scettica o meccanicistica, ma mostrano invece il *normale funzionamento dell'esperienza* che non può tacere la sua natura linguistica là dove l'erroneità del rimando mette in luce la presenza delle strutture denotative di cui consta. Di per sé, l'esperienza percettiva non può ingannarci poiché ogni scena percettiva è in se stessa esatta, coincidendo di fatto con il proprio oggetto. Così, la vista che ci presenta spezzato il bastone che immergiamo nell'acqua non ci inganna affatto, né è propriamente contraddetta da quanto il tatto ci mostra quando stendiamo la mano per toccare il bastone. L'illusione non riguarda nessuna di queste due idee singolarmente prese, ma solo quel nesso di designazione che, sancito dall'abitudine, lega una determinata esperienza visiva all'attesa di una determinata esperienza tattile che si rivelerà poi diversa da quella che di fatto avremo (Cfr. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in *Works*, a cura di A. A. Luce e T. Jessop, Edinburgh 1950, vol. I, p. 245).

Che le illusioni ottiche possano insegnarci molto sulla natura della percezione è una convinzione che ritroviamo negli autori e nelle opere della psicologia scientifica degli ultimi anni dell'Ottocento. E tuttavia dalla posizione berkeleyana ci si è almeno in parte allontanati e rispetto ad un tema che è per noi di grande importanza: laddove per Berkeley le illusioni percettive mettevano in luce il disaccordo tra i sensi e si ponevano quindi come esempi di un nesso denotativo empiricamente infondato, per gli psicologi di fine Ottocento le illusioni ottiche divengono oggetto di studio proprio perché mostrano la *discrepanza tra la situazione obiettiva dello stimolo e la natura del percepito*.

Ai remi che, immersi nell'acqua, sembrano spezzati e su cui tanto si è soffermata la tradizione filosofica, si debbono così contrapporre le riflessioni su segmenti obiettivamente eguali, che ci appaiono di grandezza diversa o sull'incurvarsi di rette parallele su cui si disegnano fasci di linee oblique, e se di questi diversi esempi si intende

discorrere ciò accade perché dietro questi inganni della vista traspare una *dinamica* interna ai fatti percettivi che ci mostra come la percezione non sia una passiva ripetizione dello stimolo.



Quest'ordine di considerazioni si può già in qualche misura scorgere nelle pagine di *Estetica dello spazio e le illusioni ottico-geometriche* (Voss, Hamburg 1894) — un saggio di Theodor Lipps dedicato a far luce sulla natura delle illusioni ottiche. Certo, per Lipps l'origine di queste illusioni non riposa sulla percezione, ma sul sovrapporsi ad essa di processi rappresentativi che hanno la loro origine nell'io: Lipps non è, in altri termini, disposto a negare la dipendenza univoca della percezione dalle condizioni dello stimolo e ritiene quindi necessario far dipendere dalla soggettività l'inganno di cui essa stessa è vittima (*ivi*, 63-9). Basta tuttavia leggere con attenzione queste pagine per rendersi conto che in antiche fogge si fa avanti un contenuto nuovo. Se infatti alla percezione nella sua obiettiva esattezza può sovrapporsi e sostituirsi una rappresentazione erronea, ciò accade perché la forma, nella sua determinatezza fenomenica, «costringe» chi la osserva a coglierla come se fosse il frutto di un agire, come se in essa l'io potesse riconoscere quelle tendenze e quei dinamismi che caratterizzano la vita. Sotto lo sguardo della soggettività le forme spaziali si *animano*, poiché alla percezione nella sua obiettività vengono sostituendosi le rappresentazioni dell'oggetto che hanno la loro origine nell'atteggiamento proiettivo dell'io: all'esserci della forma subentra così il suo vivere, il suo animarsi di una molteplicità di dinamismi che tendono a liberarla dalla fissità del dato. E tuttavia se le rappresentazioni proiettive possono sorgere e tacitare l'obiettività del dato ciò accade soltanto perché nella forma percetti-

va dell'oggetto vi sono le «ragioni» che ci spingono a viverla secondo un'angolatura determinata. Un rapporto per certi versi analogo tra dimensione soggettiva del percepire e natura non sensoriale delle illusioni ottico-geometriche traspare anche nelle analisi di Benussi. Anche per Benussi infatti le illusioni ottiche rimandano ad un intervento della soggettività che dai dati elementari di senso è invitata ad una apprensione formale che risulta essere inadeguata rispetto alla costituzione obiettiva del dato. Come abbiamo dianzi osservato, l'interesse di Benussi doveva tuttavia soffermarsi soprattutto su quella forma di illusioni dei sensi che sono riconducibili sotto il titolo dell'ambiguità: qui la possibilità di variare l'assetto percettivo dell'immagine giocando sugli orientamenti dell'attenzione doveva mostrare *in vitro* la presenza della soggettività nella strutturazione asensoriale dell'immagine.

Il tentativo di ricondurre le illusioni ottiche alla dinamica delle proiezioni soggettive doveva presto lasciare il campo ad altre soluzioni; diverso doveva essere invece il destino della convinzione, che pure anima le pagine di Lipps e di Benussi, secondo la quale la scena percettiva è percorsa da una molteplicità di tendenze che determinano il senso di ciò che esperiamo. Di questa tesi la psicologia della forma doveva fare la sua bandiera, ed in questa luce le illusioni ottiche dovevano necessariamente apparire come una dimostrazione del fatto che la percezione è determinata da un insieme di regole che le permettono di andare al di là dell'informazione contenuta nello stimolo ma che, proprio per questo, possono talvolta indurci in errore. Il capitolo degli inganni percettivi doveva così offrire una ricca messe di materiale per mostrare da un lato l'insostenibilità della tesi secondo la quale la dimensione sensibile della percezione dipende esclusivamente dallo stimolo e per ribadire dall'altro che nella percezione sono all'opera regole di formazione e di unificazione.

Come reagire di fronte a tanto sapere speso su questo tema così capace di catturare la nostra curiosità? Credo si debba reagire così, proponendo innanzitutto una prima riflessione. Parliamo di illusioni e di inganni percettivi, ma non saremmo disposti a mettere sotto questo titolo ogni percezione ingannevole ma, per così dire, solo quelle che resistono alla nostra capacità di correggerle.

Che cosa intendo dire è presto detto: vi sono casi in cui la nostra percezione è, per così dire, messa in scacco, e questo perché ci pone di fronte a situazioni percettive che possono essere sanate nell'unità del loro riferimento oggettuale *solo prescindendo da una qualche peculiarità della scena percettiva*. Non è così che stanno le cose nel caso dei molti errori percettivi nei quali normalmente ci imbattiamo. Si narra che Zeusi avesse dipinto un grappolo d'uva tanto vero a vedersi da ingannare gli uccelli accorsi a beccarlo, ma che avesse dovuto poi cadere nell'inganno sottile di Parrasio che dipinge sulla tela un panno che invano Zeusi cerca di sollevare. Così sapevano un tempo ingannare e ingannarsi i pittori, e tuttavia se di questo vecchio aneddoto è opportuno qui ricordarsi è perché in questo caso lo sguardo che scopre l'inganno è insieme latore di una nuova decisione percettiva che illumina ciò che percettivamente si dà di una nuova istanza interpretativa. Lo sguardo che cede all'immagine e al gioco del *trompe l'œil* cerca di cogliere nell'immagine tutto ciò che la anima di una tridimensionalità che non le appartiene, ma non appena la mano svela l'inganno anche lo sguardo corre a cercare ciò che può redimerlo dall'errore: ora, riguardando quel disegno, lo sguardo cade su tutti i particolari che assecondano ciò che il tatto ci ha rivelato e di fatto l'inganno si dissipa e la vista nuovamente vede proprio ciò che la mano tocca.

Ma non sempre le cose stanno così; nel caso dell'esempio del bastone spezzato, non posso vedere diritto il bastone — non posso nemmeno dopo che l'ho toccato e che mi sono accertato del fatto che non vi è alcuna rottura. Meglio di così il remo non posso vederlo, anche se so che lo vedo male e che non è affatto vero che sia spezzato. Qualcosa di simile accade anche nel caso di molte illusioni ottiche. Posso sapere che le sbarrette della Müller-Lyer sono eguali e posso accertarmene in vario modo, ma non posso fare a meno di vedere l'una più lunga dell'altra. Le cose stanno così e non c'è null'altro da fare che accettare di credere che le cose siano diverse da come le vediamo. Di qui una constatazione che è necessario fare: la persistenza dell'illusione e insieme lo stupore che ci pervade di fronte alle illusioni e agli inganni insanabili della percezione ci costringono a riflettere sul fatto che *una prospettiva meramente de-*

scrittiva è in ultima istanza insufficiente per venire a capo della percezione nel suo complesso.

Qui la nostra percezione del mondo mostra dall'interno i suoi *limiti*, additando il punto in cui il suo «sapere» non basta più. Vi è un punto in cui l'immagine percettiva del mondo si fa incoerente, ed è in questo punto che dobbiamo armarci di pazienza e comprendere che vi è una diversa nozione di percezione che fa tutt'uno con il sistema delle cause e che ci costringe a prendere atto che questo mondo è solo nostro. Il bastone resta *inspiegabilmente* piegato, e questa parola — inspiegabilmente — allude già al passo che abbiamo compiuto o che siamo invitati a compiere: ciò che non si può comprendere sul piano fenomenologico si pone come indice della dimensione fisica e psicologica della percezione e ci chiede di abbandonare il terreno della descrizione per riconoscere le ragioni della spiegazione.

Nelle nostre considerazioni sul pensiero di Locke avevamo avvertito il bisogno di sottolineare come la scoperta della dipendenza del nostro esperire dalla natura dei nostri organi di senso si legasse ad una divagazione di natura etica: nella constatazione della dipendenza dell'universo sensibile dalla natura dei nostri sensi risuona ancora percepibile l'eco della scoperta che questo non è *il* mondo, ma *solo* il *nostro* mondo, che così ci appare solo perché di fatto questa è la nostra contingente natura. Nell'affascinato stupore che destano in tutti noi i giochi illusionistici della percezione vorrei dunque invitarvi a scorgere una goccia di metafisica.



Il gambo del fiore immerso nell'acqua appare spezzato in questo quadro di Hannah Höch

LEZIONE QUATTORDICESIMA

1. Prima di poter trarre le conseguenze delle nostre considerazioni dobbiamo cercare di dare una risposta all'ultima delle tesi che stanno sullo sfondo del rappresentazionalismo in Locke: la distinzione tra qualità primarie e secondarie. Richiamiamo brevemente il senso delle considerazioni di Locke: per un filosofo cresciuto nell'età della nuova scienza, colori, suoni e sapori non sono proprietà reali degli oggetti, ma dipendono dal modo in cui la nostra sensibilità reagisce alle cose stesse. I colori (i suoni, i sapori, ecc.) non sono nelle cose, ma nella soggettività che le percepisce: è dunque legittimo supporre che ciò che vale per alcune valga anche per tutte le nostre percezioni. Ora, ciò che è vero per il colore è ragionevole attenderselo per ogni altra qualità sensibile, indipendentemente dal fatto che sia o meno un'immagine fedele delle cose stesse: la natura meramente soggettiva delle qualità secondarie vale così come un invito a considerare ogni esperienza come un evento di natura soggettiva, come qualcosa che si dà nella mente del soggetto.

Ho già detto che, in generale, una simile conclusione non mi sembra plausibile: non mi sembra, in altri termini, legittimo sostenere che se una percezione si rivela illusoria, allora deve esistere qualcosa di diverso — un oggetto mentale — dentro di me. E ciò che vale sul terreno delle illusioni, dovrebbe evidentemente valere anche nel caso delle qualità secondarie che non possono quindi arrogarsi il diritto di costringerci a vestire di mentale ciò che percepiamo come obiettivamente presente.

Eppure, anche in questo caso è opportuna qualche cautela, perché non vorrei affatto sostenere che qualità secondarie ed illusioni percettive meritino davvero di essere poste su uno stesso piano. Così vorrei proporvi di riprendere le argomentazioni di Locke (o almeno: alcune delle argomentazioni di Locke) per cercare di vedere verso quale meta esse propriamente ci conducano.

Tra i suoi argomenti, Locke ci invitava a riflettere sulla natura soggettiva delle qualità secondarie proponendoci un esempio divenuto famoso:

Flame is denominated hot and light; snow, white and cold; and manna, white and sweet, from the ideas they produce in us. Which qualities are commonly thought to be the same in those bodies that those ideas are in us, the one the perfect resemblance of the other, as they are in a mirror, and it would by most men be judged very extravagant if one should say otherwise. And yet he that will consider that the same fire that, at one distance produces in us the sensation of warmth, does, at a nearer approach, produce in us the far different sensation of pain, ought to bethink himself what reason he has to say — that this idea of warmth, which was produced in him by the fire, is actually in the fire; and his idea of pain, which the same fire produced in him the same way, is not in the fire. Why are whiteness and coldness in snow, and pain not, when it produces the one and the other idea in us; and can do neither, but by the bulk, figure, number, and motion of its solid parts? (*ivi*, II, viii, 16).

Il senso di questo argomento è ben chiaro: se la percezione del calore del fuoco trapassa nella sensazione di dolore che avvertiamo solo perché ci facciamo più vicini alla fiamma è perché il calore e il dolore si assomigliano in questo — sono entrambe sensazioni soggettive che non ci parlano della natura dell'oggetto, ma della reazione del soggetto ad una certa datità obiettiva. E proprio come nessuno ritiene che il dolore ci parli della punta del coltello con cui ci siamo tagliati, così sarebbe opportuno non dire che il fuoco è caldo.

Come reagire a questo argomento? Osservando, io credo, che non è affatto vero che il calore del fuoco e la sensazione di dolore stiano in una relazione di continuità, anche se è banalmente vero che al crescere dell'uno possa insorgere l'altra e possa crescere sino a cancellare la mia capacità di rivolgermi ad altro che non sia il mio corpo. Ma le cose normalmente non stanno così: di solito avverto il calore del fuoco e il piacere che me ne deriva, e se mi dispongo alla giusta distanza dalla fiamma non è perché avverto dolore ma perché ho un'esperienza adeguata di quanto il fuoco in se stesso sia caldo. Non è in altri termini vero che normalmente io confonda la sensazione dolorosa della scottatura con la percezione del calore bruciante del fuoco, e prova ne è il fatto che io avverto che il fuoco brucia ed è caldissimo anche se, di norma, non mi scotto affatto. Del resto, lo stesso argomento potrebbe essere ritorto anche contro le proprietà primarie: avverto quanto acuminata la punta di un coltello solo fino a quando la sensazione tattile della forma non viene taci-

tata dall'avvertimento dolore che la lama provoc in me: il dolore nasconde la sensazione della forma, ma questo naturalmente non vuol dire che una esperienza trapassi nell'altra.

Si potrebbe tuttavia osservare che l'argomento di Locke, al di là della sua forma, allude a un problema effettivo. Le qualità secondarie, si dice, sono paragonabili alle sensazioni di dolore e lo sono proprio perché leggono la natura degli oggetti da cui derivano alla luce della prospettiva della soggettività che le percepisce. E se formuliamo così il nostro problema, abbandonando la determinatezza dell'esempio per tradurlo in una forma più astratta, potremmo dire che tutte le qualità secondarie sono accomunate da un rimando alla soggettività esperiente. Questo rimando può avere forme diverse e diversi gradi: ciò che tuttavia Locke ritiene possibile cogliervi è un segno descrittivo della dipendenza delle qualità secondarie dall'esserci del soggetto percipiente e dal suo essere fatto così. Del resto, verso questa conclusione siamo spinti per Locke anche da un'analogia che rammenta quella dianzi proposta e che ci invita a considerare qualità come il dolce o l'amaro, il giallo o il rosso, il caldo o il freddo come se fossero riconducibili a proprietà come l'essere nutriente o l'essere velenoso — a proprietà che possono essere predicate solo se si *definisce quali siano i soggetti esperienti* che sono chiamati in causa e rispetto ai quali soltanto quella proprietà può dirsi esistente. Il rosso lo vediamo noi uomini ma non lo vedono i topi, proprio come determinati cibi che per noi sarebbero letali sono invece un accettabile nutrimento per un ratto: ciò che è velenoso è velenoso per noi e non lo è in se stesso, proprio come ciò che è rosso è rosso solo per chi lo percepisce così, poiché i colori non sono una determinazione assoluta delle cose ma il modo in cui a queste reagisce una determinata soggettività percipiente. E ciò è quanto dire che le proprietà secondarie sono qualità che esistono solo in relazione ad un io che le percepisce.

Ora, di fronte a queste considerazioni credo si debbano avanzare alcune perplessità che sorgono innanzitutto dalle frequenti oscillazioni che sono implicite nell'argomentare lockeano. Torniamo al dato su cui siamo invitati a riflettere: non tutti gli animali percepiscono i colori, che sono dunque un possibile segno per caratterizzare

il nostro universo visivo. Di qui, tuttavia, non mi sembra lecito muovere a nessuna delle conseguenze che Locke intende trarne. Il fatto che gli uomini, ma non i topi, vedano il rosso non significa necessariamente che i colori siano il modo in cui gli uomini reagiscono psichicamente ad una qualche realtà: potrebbe semplicemente voler dire che vi sono proprietà obiettive che gli uomini, ma non i topi, colgono. Abbiamo già osservato che è questa la via che ci sembra giusto seguire. Quando parliamo del rosso o di qualsiasi altro colore non intendiamo parlare delle nostre sensazioni e non cerchiamo nemmeno di ancorare il significato delle nostre parole alle sensazioni che eventualmente si danno sul terreno della soggettività; il senso della nostra prassi è un altro: ci riferiamo senz'altro a proprietà che attribuiamo agli oggetti e lo facciamo avvalendoci di termini che traggono il loro significato dal rimando ad un insieme di esempi cui spetta una funzione paradigmatica. Il significato è la regola d'uso di un termine, e la regola d'uso ci riconduce ad un certo modo di usare un'esemplificazione concreta, non ad una qualche sensazione privata. Di qui la conclusione che intendiamo trarre: per poter usare correttamente la parola «rosso» dobbiamo necessariamente saper distinguere il rosso dagli altri colori e questo naturalmente circoscrive lo spazio di chi può sensatamente avvalersi di quel termine. E tuttavia alludere all'insieme dei prerequisiti che sono chiamati in causa dalla grammatica dei nomi di colore non vuole affatto dire che nel *significato* dei nomi di colore sia implicito un riferimento a chi questi prerequisiti possiede. Non potremmo parlare del rosso se non fossimo capaci di distinguere questo colore dagli altri, ma il fatto che abbiamo un sistema percettivo che soddisfa questo prerequisito della grammatica dei colori non vuol dire che nel significato della parola vi sia un qualunque riferimento al nostro sistema percettivo. «Rosso» non significa «rosso per me», e nemmeno «rosso per noi», anche se l'utilizzo sensato di quel termine postula la mia e nostra capacità di discernere ciò che è rosso da ciò che non lo è. Ma se le cose stanno così, il rimando analogico a predicati come «velenoso» o a sensazioni come il dolore non può che risultare del tutto improprio. Dire di una cosa che è velenosa significa effettivamente descrivere solo il modo in cui reagiamo ad essa e lo stesso facciamo

quando diciamo che il fuoco scotta: in tutti questi casi ci limitiamo ad asserire che, in virtù di una qualche sua proprietà che tuttavia non descriviamo, l'oggetto genera in noi una reazione peculiare — ed è solo quest'ultima che viene indicata. Così se qualcuno ci chiedesse che cosa significa dire che il fuoco *scotta*, potremmo indicare come si comporta chi ha messo una mano sul fuoco: insegnare a qualcuno ad usare quel termine vuol dire dunque muovere dall'oggetto verso il soggetto che lo esperisce. Diversamente stanno le cose quando a dover costituire materia d'apprendimento è la parola «rosso»: in questo caso non vi è davvero bisogno di indicare il comportamento percettivo di nessuno, poiché basta additare un campione di quel colore, facendo affidamento sul fatto che chi l'osserva possa avvalersene secondo la regola d'uso che ci è nota.

Credo che queste considerazioni (che potete almeno in parte leggere in un bel libro di Hacker, intitolato *Appearance and Reality*) siano sufficienti a chiarire in che senso non ritengo valide le argomentazioni lockeane. E tuttavia prendere commiato da quelle posizioni teoriche vuol dire anche, io credo, mostrare in che senso non sia vero un corollario che può essere dedotto dalle tesi dianzi esposte: la tesi secondo la quale la natura delle qualità secondarie è tale da ricondurre interamente l'essere all'apparire, di modo che non è possibile distinguere tra manifestazioni apparenti e reali di una determinata proprietà. Se una cosa *sembra* rossa di fatto è anche rossa perché — così si argomenta — nel caso delle qualità secondarie l'essere fa tutt'uno con l'apparire e non può quindi darsi il caso che qualcosa appaia ma non sia così come appare. Certo, talvolta possiamo correggerci in una attribuzione cromatica, ma questo accade — si potrebbe argomentare — solo perché non ci troviamo d'accordo con il giudizio della maggioranza e quindi non perché l'esperienza ci costringa a revocare in dubbio la nostra percezione, ma perché non ci accordiamo sul nome che dobbiamo attribuirle. Per il primo uomo un'esperienza del colore che sia di fatto esposta alla dialettica dell'essere e dell'apparire non può esservi — almeno così deve ragionare chi ritiene che le qualità secondarie siano datità meramente soggettive.

Ma appunto: le cose stanno davvero così? Credo si debba dare una

risposta negativa, e per due ragioni strettamente connesse.

In primo luogo non mi sembra vero che non abbia senso pensare ad un'esperienza che ci costringe a rivedere i nostri giudizi sul colore di ciò che ci sta di fronte. Posso ricredermi sul colore di una stoffa o di una parete, e posso essere invitato a farlo: ad una persona che creda di vedere rosso ciò che in realtà non lo è posso dire di guardare meglio e questo consiglio ha un senso proprio perché il colore non è una sensazione privata ma una proprietà obiettiva.

In secondo luogo, poi, riconoscere che possiamo non trovarci d'accordo con altri nell'attribuire ad un oggetto proprio questo colore non significa solamente sostenere che non abbiamo lo stesso standard di riferimento, ed una riprova ne è il fatto che quando ci accorgiamo che un nostro giudizio non collima con quello degli altri non per questo ci interroghiamo fin da principio sullo standard d'uso della parola, ma guardiamo meglio ciò che abbiamo di fronte a noi per vedere se non ci siamo sbagliati. Anche in questo caso, dunque, la percezione cerca sul suo terreno di sanare il dissidio che da essa stessa è sorto, e ciò è quanto dire che nel senso dei processi percettivi che hanno per loro oggetto il colore vi è sufficiente spazio per tracciare il discrimine che separa l'una dall'altra apparenza e realtà.

Le considerazioni che abbiamo sin qui proposto indicano con sufficiente chiarezza quale via dovremmo seguire per rispondere alla strana convinzione di Locke secondo la quale sarebbe legittimo sostenere che un fiore al buio non ha un colore, ma solo la possibilità di suscitarlo in un soggetto percipiente normale quando si diano migliori condizioni di illuminazione.

Ora, non vi è dubbio che quest'affermazione si fondi ancora una volta sulla convinzione che vi sia un'effettiva identità tra colore e sensazione cromatica ed è per questo che potremmo semplicemente liberarcene sottolineando ancora una volta che i nomi di colori non stanno per sensazioni e che una simile ipotesi si scontra da un lato con il senso che attribuiamo al nostro discorrere di oggetti della percezione, dall'altro con la stessa dinamica dell'apprendimento di termini come «rosso», «caldo», «pesante», e così di seguito.

Ora, questo argomento così lontano dal senso comune ci invita ad una riflessione ulteriore che ci porta al cuore della asimmetria che

per Locke caratterizza le qualità secondarie. Lo avevamo osservato: per Locke le qualità secondarie sono innanzitutto poteri; ne segue che affermare di una cosa che è rossa significa soltanto asserire che è tale da sembrare rossa a qualcuno che le guardi in circostanze normali. Di qui un'ulteriore conclusione che Locke ci invita a trarre con estrema chiarezza: quando parliamo del potere, insito in una cosa, di apparire così a chi la guardi, dobbiamo riconoscere che ne parliamo sul fondamento di ciò che percettivamente ci appare, poiché solo dall'effetto possiamo in questo caso cogliere quale sia la natura della causa. E tuttavia, anche se dipende nella sua intelligibilità dalla sensazione che suscita in noi, ogni potere ha come suo fondamento una determinazione assoluta, ed il cuore dell'argomentazione lockeana sulle qualità primarie e secondarie consiste propriamente nel sostenere che vi sono idee il cui contenuto sembra legittimare la proiezione dall'apparire all'essere, altre invece — ed è il caso delle idee delle qualità secondarie — in cui un simile nesso non è legittimo. Ma appunto, se la proiezione che ci spinge a sostenere di un determinato oggetto che è rosso è erronea ciò accade perché essa poggia su un unico criterio: diciamo di questo frutto *che è rosso solo perché ci sembra rosso, e il suo sembrarci così è l'unica ragione che possiamo addurre per dire che quel frutto è appunto di quel colore*. Nel caso delle qualità primarie le cose stanno diversamente: se traccio due segmenti su un foglio e dico che l'uno è più grande dell'altro non dico qualcosa che abbia come suo unico criterio fondante il fatto che così percettivamente ci sembra, poiché è in linea di principio possibile prendere un segmento e riportarlo sull'altro, misurandoli. Per dirla con un altro esempio: per decidere se una ruota è rotonda posso farla rotolare su un piano e stare attento ad eventuali sobbalzi, ma se debbo decidere se è blu non posso fare altro che aprire gli occhi e guardare.

Credo che anche in questo caso considerazioni vere e false si stringano in unico nodo. Ma le considerazioni false decidono la sostanza del problema, e concernono la legittimità della tesi secondo la quale le nostre esperienze percettive sarebbero di fatto il criterio sul cui fondamento sosteniamo che qualcosa è, per esempio, rosso. Non credo che questa sia una descrizione accettabile, e non lo credo per-

ché parlare di un criterio è legittimo solo se ha senso parlare di un'inferenza più o meno fondata, e non mi sembra che possa essere questo il caso del nostro percepire qualcosa di rosso. Un'inferenza implica un terreno di certezze: posso inferire dal fumo che vi è del fuoco, ma appunto del fumo debbo essere immediatamente certo senza doverlo a sua volta inferire. *Da qualche parte si deve pur cominciare*, ed il carattere della nostra esperienza percettiva è di norma coerente con l'esigenza di costituire un terreno che consenta di sostenere, là ove è necessaria, la prassi delle inferenze. E tuttavia questa prassi non può essere generalizzata e non è difficile scorgere che vi è una differenza descrittiva tra i casi in cui applichiamo un criterio che ci consente di muovere dal nostro percepire un certo insieme di caratteristiche sensibili a qualcosa di diverso da esse e il caso in cui riteniamo di poter muovere dall'apparire così all'essere così. Guardando una persona posso dire che *sembra* stanca ed in questo caso inferisco la sua stanchezza da molti e diversi tratti del suo viso e del suo comportamento, e per ciascuno di essi avrebbe senso parlarne come di un criterio della stanchezza, poiché di fatto avremmo a che fare con un insieme di caratteristiche percepibili (e percepite) che tuttavia non coincidono con la stanchezza e che sono date senza che si avverta il bisogno di fare affidamento su un criterio qualsiasi. Ma questa situazione descrittiva è di fatto interamente diversa da quella che abbiamo indicato — qui ci si chiede infatti di sostenere che l'apparirmi rosso di qualcosa non sia il criterio per inferire qualcosa di diverso dal colore, ma sia il fondamento su cui far poggiare il mio giudizio che quella cosa è di quel colore. Di qui la conclusione che ci sembra opportuno trarre: l'apparirmi rosso di un cesto di fragole *non* è una *ragione* per sostenere che le fragole siano rosse e non ha quindi senso cercare di indebolirla sostenendo che si tratta di un criterio che poggia interamente sulla determinatezza fattuale del nostro sentire. Se vedo rosse le fragole non ho né una buona né una cattiva ragione per inferire che le fragole siano di quel colore: ciò che percettivamente si mostra non è un criterio che mi permetta di giudicare, ma è la forma sensibile entro la quale soltanto si costituisce il *riferimento* su cui verte ogni mio successivo domandare se le fragole, e cioè questo frutto rosso e profumato, sono dav-

vero rosse e profumate. Prima di potersi porre come un (debole) criterio per affermare l'esser così di qualcosa, la percezione è il luogo in cui quel qualcosa si definisce come un riconoscibile oggetto.

2. Sulle ragioni che ci spingono a non considerare vincolanti gli argomenti che Locke ci propone per difendere la sua dottrina delle qualità secondarie sarebbe forse opportuno soffermarsi ancora a lungo — ma non ne abbiamo il tempo, e dobbiamo dunque accontentarci delle poche cose che abbiamo detto. E tuttavia vi è almeno un punto su cui dobbiamo ancora riflettere e che forse è all'origine di molte delle perplessità che sorgono non appena cerchiamo di lasciare da parte questa vecchia distinzione metafisica: non vi è dubbio infatti che una simile distinzione sia stata tracciata in seno alla scienza e che di questa frattura tra qualità obiettive e soggettive la riflessione scientifica abbia offerto più di una conferma. Si possono avanzare molti dubbi sulla distinzione galileiana tra qualità primarie e secondarie, ma un fatto è relativamente certo: che le scienze hanno cancellato suoni, odori e colori dall'universo fisico e reale e si sono sforzate di parlare esclusivamente il linguaggio delle qualità primarie. I colori non vi sono: vi sono invece onde elettromagnetiche che hanno una determinata frequenza; il caldo e il freddo non ci sono: vi è invece il movimento delle particelle della materia; i sapori non vi sono: vi sono invece determinate proprietà chimiche che agiscono sui nostri organi del gusto, e così di seguito. Perché non rassegnarsi allora al progresso scientifico e perché non riconoscere a quella distinzione una sua legittimità?

Di fronte ad un simile modo di argomentare si potrebbe forse osservare che qualcosa nella descrizione che abbiamo appena proposto è meno nitido di quanto non sembri. In primo luogo dobbiamo avanzare un'obiezione di principio. Quando parliamo di colori e di suoni e quando diciamo della neve che è fredda è soffice ci muoviamo sul terreno della nostra esperienza percettiva e *così facendo non intendiamo affatto prendere una qualsiasi posizione sul terreno della fisica*. Dire che le fragole sono rosse e la neve è bianca non significa asserire nulla sulla realtà che la fisica vuole indagare, proprio come non vuol dire essere fautori di una teoria geocentrica sostenere che il Sole sorge e tramonta. Anzi, per essere almeno un poco più precisi, del Sole con la lettera maiuscola — della stella intorno a cui ruotano i nostri nove pianeti — non è affatto lecito parlare, almeno sino a quando ci si muove sul terreno del mondo della vita: su questo piano

non si parla ancora dei corpi dell'astronomia, e questo semplicemente perché su questo piano non vi è ancora la Terra, ma solo il terreno su cui poggiamo i piedi. Alla stessa stregua, quando diciamo che la neve è fredda e bianca non intendiamo affatto dire qualcosa che vada contro la termodinamica o che neghi la teoria fisica dei colori: vogliamo soltanto dire che così è fatta la neve, e cioè *questa* cosa che vedo e tocco. Certo, le scienze ci mostreranno che le cose non stanno così, ma come ho provato a sostenere questo non è un buon argomento per dire che sia illegittimo parlare di questo nostro mondo di qualità secondarie, né tanto meno per ricondurre gli oggetti delle nostre esperienze percettive nell'universo chiuso della nostra mente.

Ma vi è anche una seconda considerazione che è forse opportuno proporre. Le scienze matematiche hanno abbandonato le qualità secondarie, ma questo non significa ancora che abbiano davvero speso le qualità primarie, perché è davvero molto dubbio che lo spazio e i corpi di cui ci parla la fisica possano essere semplicemente ricondotti ai concetti di spazio, di tempo e di materia che la percezione sensibile ci porge. Si potrebbe forse dire di più e osservare che le cosiddette qualità primarie circoscrivono un'idea di corpo che non è poi così priva di contorni *antropocentrici*, e vi è chi ha osservato che la cosa costruita sulle qualità primarie più che un'entità astrattamente conoscibile è un corpo concretamente manipolabile, quasi che l'idea di spiegazione scientifica che la sorregge sia stata ritagliata sulla base di un modello che l'uomo facilmente comprende, poiché l'agire causale viene ricondotto alla dinamica concreta di un meccanismo, in cui le parti si correlano le une alle altre proprio come le nostre membra fanno forza sugli oggetti su cui esercitiamo la nostra prassi. Lungi dall'essere un'immagine priva di riferimenti al nostro apparato percipiente, l'immagine della cosa disegnata sulla falsariga delle qualità primarie è il soggetto ideale di una spiegazione che non vuole allontanarsi da modelli fortemente intuitivi.

Credo che in queste considerazioni vi sia qualcosa di vero, e tuttavia sarebbe un errore ritenere che di questa distinzione non si debba in alcun modo tenere conto o che essa sia priva di un qualche legame con la dimensione propriamente percettiva. Non vi è dubbio che

quando la fisica seicentesca ha sentito il bisogno di distinguere le qualità primarie dalle qualità secondarie si è innanzitutto lasciata guidare da una constatazione importante: lo spazio, il tempo e il movimento possono essere descritti matematicamente ed è in questo caso possibile una matematizzazione diretta di queste grandezze.

Potremmo forse esprimerci così: le qualità primarie sono predestinate al numero. E tuttavia, questa vocazione matematica delle qualità primarie non ci riconduce soltanto ad un fatto che diviene possibile sul terreno della prassi scientifica, ma allude anche ad una dimensione che si manifesta sul terreno dell'esperienza. In questo fatto ci siamo già imbattuti: il colore è oggetto soltanto della vista, mentre posso vedere, toccare e forse anche udire la spazialità — su questo ci siamo a lungo soffermati. Ma sottolineare la molteplice accessibilità dello spazio vuol dire anche sottolineare che già sul terreno dell'esperienza esso si pone come una proprietà che di per sé tende a farsi astratta e a liberarsi dal come della sua manifestazione sensibile determinata. Lo spazio colorato, ombreggiato e prospettico della visione «rinuncia» a queste sue forme intuitive quando la mano sfiora i contorni delle cose e ritrova lo stesso spazio che lo sguardo aveva percorso — lo ritrova, a patto di scindere la dimensione meramente tattile di ciò che gli si mostra dalla sua ossatura formale. Lo spazio può essere colto da più fonti sensibili solo perché nella percezione della *res extensa* vi è qualcosa che accomuna tatto e vista e che permane come identico polo del *riferimento percettivo* nel progressivo venir meno delle componenti idiosincratichette della percezione. Qui le osservazioni di Locke ci costringono a riflettere su un problema autentico: quando Locke osserva che un cieco non può imparare ad usare la parola «rosso» mette l'indice sulla natura concreta del colore, sul suo essere di fatto inseparabile dal come della sua manifestazione visiva. Ma se un cieco non può imparare ad usare correttamente i nomi dei colori, può invece usare senza errori tutto il vocabolario dello spazio percepito: può parlare di grandezze e di distanze, di alto e di basso, e può distinguere i luoghi grazie alla logica dei deittici. Può naturalmente imparare anche la grammatica del prospettivismo, ma deve in questo caso disporsi sul terreno di considerazioni geometriche relativamente complesse — quelle con-

siderazioni che ci mostrano la dimensione obiettiva che sorregge l'eco soggettiva della dinamica dei punti di vista.

Sullo sfondo di queste considerazioni si pone un problema cui abbiamo più volte alluso — il problema della geometria. La geometria nasce quando la forma intuitiva cede il terreno alla descrizione logica della forma: se Euclide è davvero il padre della geometria non lo è in virtù dei teoremi che portano il suo nome, ma perché per primo ha sentito il bisogno di *dire* che cos'è una retta e che cos'è un angolo — di dire una volta per tutte che cosa sono queste cose che sembrano così chiare perché in qualche misura le vediamo. E tuttavia anche se la geometria nasce quando la forma si dispiega in una qualche definizione, ciò non significa che non abbia un senso ricordarsi del fatto che la retta di parole che Euclide ci porge ha prima di sé un cammino che si snoda sul terreno dell'esperienza percettiva. Verso quella meta si indirizza già l'esperienza dello spazio che è, proprio come diceva Platone, un concetto bastardo, in cui la percezione si tende verso la dimensione concettuale.

Nel suo porsi come l'identico che permane al di là delle molteplici forme del suo manifestarsi lo spazio guadagna una sua più valida aspirazione all'obiettività, ed in questo caso le considerazioni lockeane sulla dimensione antropologica delle qualità secondarie possono essere recuperate. Le forme spaziali si mostrano come un identico che permane al di là dell'unicità della fonte sensibile che le rende accessibili, ed è in generale vero che dello spazio possiamo parlare «dimenticandoci» del nostro umano sentire così. Non così per i colori: qui vi è davvero qualcosa che li ancora alla nostra esperienza: è dal punto prospettico che ci è stato assegnato che il mondo ci appare nella varietà dei suoi colori.

Del resto, nelle nostre considerazioni sulle argomentazioni lockeane abbiamo spesso avvertito il bisogno di riconoscere che una conclusione che ci era parsa illegittima si legava ad osservazioni su cui vale davvero al pena di soffermarsi. In particolar modo, discorrendo delle qualità secondarie ci eravamo imbattuti in una considerazione interessante: avevamo osservato come non vi fosse altro criterio per decidere se un oggetto ha davvero il colore che ha se non quello di guardarlo, laddove della rotondità di una ruota ci si può

convincere anche lasciandola rotolare ed osservando come si comporta. Sulle conclusioni che di qui si volevano trarre avevamo avanzato alcune obiezioni, ma il fatto evidentemente resta: le qualità secondarie non sono causalmente efficienti, laddove le qualità primarie partecipano evidentemente ad una molteplicità di nessi causali. La ruota procede regolarmente perché la sua forma è quella di una circonferenza più o meno esatta, e noi compendiamo con chiarezza la ragione di questo nesso. Non vi è invece alcuna traiettoria che possa dipendere dal colore della ruota che, se non è quello del materiale di cui è fatta, è stato scelto per ragioni puramente estetiche.

Certo, è stato osservato che un oggetto nero si scalda al sole e che le pareti bianche tengono fresche le nostre case, ma anche se questo è vero non vi è dubbio che la ragione del nesso ci sfugge e che di un nesso causale non è in questo caso lecito parlare né sul terreno dell'esperienza percettiva, né sul terreno del sapere scientifico. Sul terreno percettivo vi è soltanto una concomitanza che non si dispiega in un nesso evidente, e sul terreno scientifico il colore scompare per far posto a considerazioni che concernono esclusivamente l'assorbimento dei raggi luminosi. E ciò è forse sufficiente per cogliere un margine di verità nella tesi secondo la quale i colori e le altre qualità secondarie non hanno un posto nel sistema delle interazioni causali del mondo — un fatto questo che sembra in effetti testimoniare a favore della loro natura soggettiva.

Così, di fronte a tutte queste considerazioni, è forse opportuno porsi una nuova domanda: vorrei, in altri termini, domandarmi se tra queste qualità non vi sia, già sul terreno fenomenologico, una qualche differenza che renda conto del loro diverso destino. È per questo motivo che alle considerazioni critiche sulla teoria lockeana della percezione vorrei far seguire una rapida discussione delle pagine che Husserl dedica alla costituzione della cosa materiale e quindi anche alla distinzione tra qualità primarie e secondarie.

Si tratta di una discussione complessa che si situa all'interno di un progetto filosofico molto ricco ed impegnativo: Husserl affronta il problema della genesi del concetto di cosa materiale nel (progettato, ma mai definitivamente concluso) secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, — in un

testo, quindi, in cui le preoccupazioni analitiche e descrittive si stringono già con i progetti filosoficamente più ambiziosi della fenomenologia. Ora, di questi progetti che confluiscono nel disegno di una critica fenomenologica della ragione così come del significato complessivo che il metodo fenomenologico proprio in quegli anni assume per il suo fondatore non avremo in queste lezioni l'opportunità di parlare. E non a caso: anche se è necessario essere consapevoli che la fenomenologia per Husserl era questione ben più impegnativa, vorrei avvalermi del metodo fenomenologico come di un *metodo degli esempi* che ci aiuti a chiarire che cosa propriamente intendiamo quando parliamo degli oggetti della nostra esperienza. Così, addentrarci nelle pagine husserliane non vorrà dire ora far luce sul significato complessivo della sua fenomenologia, ma solo riproporre un insieme di analisi che ci consenta di dare una formulazione nuova ai problemi che abbiamo sin qui discusso.

LEZIONE QUINDICESIMA

1. Come abbiamo osservato nella lezione precedente, queste ultime lezioni avranno per tema le pagine in cui Husserl si sofferma sulla distinzione tra qualità primarie e secondarie, all'interno di una discussione più ampia sul concetto di cosa materiale.

Ora, parlare di costituzione della cosa materiale vuol dire innanzitutto sottolineare il carattere genetico delle analisi che si intendono proporre. Il progetto husserliano è, sotto questo riguardo, chiaro: parliamo, per esempio, di costituzione della cosa materiale per sottolineare che il nostro percepire un oggetto materiale in quanto tale rimanda ad un processo relativamente complesso, che può essere analizzato e scandito evidenziando una serie di differenti livelli di senso. Certo, parlare di costituzione significa parlare di genesi, e tuttavia ciò non significa affatto che le analisi fenomenologiche possano dirci come di fatto si siano formate nella nostra mente le attese percettive che ci guidano per esempio nella percezione di un sasso, determinando implicitamente il posto che esso occupa all'interno di una più generale ontologia dei fenomeni. La costituzione fenomenologica non è un capitolo di una nuova psicologia filosofica che possa parlarci del come della nostra esperienza senza per questo assumersi l'onere dell'indagine sperimentale; l'obiettivo delle indagini fenomenologiche è un altro: le analisi costitutive debbono assumere la forma di una genesi solo per mostrare quali siano le stratificazioni di senso che sono implicite negli oggetti di cui ci parla. Potremmo forse esprimerci così: noi parliamo di cose materiali, ma l'applicabilità di questo concetto rimanda ad un intreccio di esperienze che aggiungono senso a senso, secondo una regola di composizione che potremmo scorgere se, procedendo a ritroso, impoverissimo l'esperienza che abbiamo delle cose sino al punto di renderle non più adatte a fungere da modello di una cosa materiale. Questo stesso cammino si può tuttavia percorrerlo procedendo nella direzione opposta, seguendo la via di una genesi immaginaria, in cui le esperienze più semplici precedono quelle più complesse, secondo

una regola che è dettata solo dallo spessore dell'oggetto di cui si deve rendere conto. Ma ciò è quanto dire che la genesi che Husserl ci propone è una *genesi ideale*, non una genesi reale: essa concerne il senso dell'oggetto costituito, colto nello spessore delle sue stratificazioni di senso, non la storia reale del suo effettivo porsi come un prodotto della soggettività psicologica.

Credo che queste considerazioni possano aiutarci a non cadere in un equivoco che deve essere sin da principio messo da parte: Husserl parla di costituzione fenomenologica e ci invita insieme a condividere una prospettiva trascendentale, e per quanti significati possano annidarsi nello spessore storico di questo termine una conclusione è comunque legittima: una prospettiva filosofica può dirsi trascendentale se riconduce l'essere all'esperienza che ne abbiamo, qualunque significato poi si attribuisca al come di questa riconduzione. Parlandoci della nostra esperienza delle cose materiali Husserl intende dunque tracciare anche un capitolo di ontologia: l'esperienza della cosa materiale ci mostra quale sia la natura di quella peculiare regione ontologica cui ci riferiamo quando parliamo di oggetti inanimati. E tuttavia accettare la risonanza ontologica e trascendentale del discorso di Husserl non significa ancora assumere una prospettiva propriamente idealistica: anche se Husserl parla di costituzione della natura materiale e ci invita per questo a disporci sul terreno dell'analisi e della descrizione della nostra esperienza percettiva, non intende per questo sostenere che la natura e, in generale, i differenti oggetti della nostra esperienza siano il frutto di una creazione soggettiva, di un fare dell'io che crea i propri oggetti a partire da ciò che si dà sul terreno della coscienza. La prospettiva husserliana è diversa: Husserl ritiene che l'indagine costitutiva abbia una funzione *metodica* e che sia innanzitutto finalizzata a svelare quale sia il significato che assumono per noi gli oggetti esperiti. Tracciare la genesi fenomenologica della regione «*natura*» non significa allora indicare quale sia il processo reale da cui la natura sorge: vuol dire invece descrivere la genesi ideale del significato che nella nostra esperienza la natura come regno delle mere entità materiali assume.

Queste premesse sono necessarie, io credo, per addentrarsi nelle

prime (ed oscure) pagine del secondo volume di *Idee* che Husserl scrive nel 1912, pensando di pubblicarlo poco dopo ma che, come tante altre opere fenomenologiche, diverrà tema di continue revisioni, che occuperanno prima Husserl, ma poi anche Edith Stein e Landgrebe, cui in tempi diversi sarà affidato il compito di una pubblicazione che tuttavia non avverrà se non dopo la morte di Husserl.

L'*incipit* di queste pagine tradisce bene quale sia l'obiettivo che le anima: se la fenomenologia vuole davvero essere una critica della ragione e della conoscenza, deve cercare di rendere conto della struttura e dell'articolazione del sapere scientifico, e nei primi decenni del secolo scorso ciò significa innanzitutto interrogarsi sulle ragioni che rendono conto della distinzione tra le scienze della natura e le scienze dello spirito. Ora questa distinzione deve essere giustificata, e tuttavia ciò che caratterizza l'approccio husserliano al problema consiste nella convinzione secondo la quale alla distinzione metodologica tra scienze della natura e scienze dello spirito deve essere anteposta una *differenziazione* che concerne la *natura degli oggetti così come sono da noi esperiti*. In altri termini: la riflessione metodologica deve essere innanzitutto ancorata ad un'indagine *ontologica*, e questo termine così carico di risonanze filosofiche deve essere inteso in un'accezione di senso peculiare, poiché quando Husserl ci parla di ontologia e di ontologie regionali intende soltanto mettere in luce quali siano le caratteristiche invarianti che appartengono alle diverse tipologie di oggetti di cui abbiamo esperienza. L'ontologia fenomenologica è, in altri termini, il risultato di un'analisi descrittiva, volta a mettere in luce la grammatica dei concetti di *cosa materiale*, di *corpo proprio*, di *persona*. E per intendere la grammatica di questi concetti altra via non vi è, per Husserl, che immergersi nel terreno delle indagini costitutive: il compito della chiarificazione concettuale deve prendere le forme di un'indagine volta a mostrare l'intreccio delle esperienze attraverso le quali sorgono per noi le diverse regioni (la regione materiale, animale, spirituale) in cui si articola l'ontologia *fenomenologica* — l'ontologia delle cose così come si *manifestano nella nostra esperienza*.

Come abbiamo più volte osservato, il nostro compito consiste nel cercare di rendere conto della grammatica del concetto di cosa mate-

riale ed il primo passo in questa direzione che Husserl ci invita a compiere consiste nel prendere le mosse dal concetto che raccoglie sotto un unico denominatore le scienze chimiche e fisiche: il concetto di *natura*. Ora, cercare di precisare l'area semantica di questo concetto significa innanzitutto osservare che la natura in quanto tale è, come dice Husserl, l'*universo spazio temporale* che, come tale, abbraccia la *totalità delle realtà trascendenti*. Tutte le cose sono appunto *cose nella natura*, e ad essa appartengono in virtù della loro determinatezza spaziale e temporale: se la natura ha una sua unità essa deve dunque dipendere innanzitutto da questa duplice caratteristica dei suoi oggetti.

La natura è l'universo di tutto ciò che è spaziale e temporale — questa è la prima definizione che ci viene proposta, ma piuttosto che cercare di fissarne con esattezza il significato vorrei cercare di sottolineare qual è la prima conclusione che di qui possiamo trarre. Del resto, il senso di una definizione si comprende quando diviene chiara quale sia la linea di confine che essa ci aiuta a tracciare, ed è evidente che il rimando alla determinatezza spaziale e temporale esclude alcuni oggetti dall'ambito di ciò che appartiene alla natura: i numeri, per esempio, sono in un qualche senso del termine *oggetti* ma non sono nello spazio e nel tempo, e lo stesso dicasi per i teoremi geometrici ed in generali per quegli «oggetti» che hanno natura ideale. Per questi oggetti dire «dove» e «quando» significa dire cose insensate: «7+5» non è eguale a 12 qui ed ora, ma in qualsiasi luogo. O più propriamente: il senso di quest'operazione non è ulteriormente determinabile sul terreno dei predicati spaziali e temporali.

E tuttavia questa prima delimitazione del terreno non basta, e Husserl ci invita a segnare un ulteriore confine: per delimitare l'area semantica del concetto di natura

il concetto di oggettività spazio temporale non basta [...]. Anzi risulterà anche che non tutti i predicati che in verità vanno attribuiti alle realtà spazio temporali, e che noi infatti attribuiamo loro, ineriscono all'essenza di quell'oggetto naturale che è il correlato dell'idea della scienza naturale (*Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi Torino 1974, vol. II, p. 401 (eventuali cambiamenti nella traduzione non verranno in seguito segnalati)).

L'oggetto delle scienze naturali è una realtà spazio-temporale, ma non tutto ciò che siamo soliti attribuire alle realtà spazio-temporali può davvero essere messo nel computo delle cose della natura: vi sono, in altri termini, predicati che attribuiamo alle cose che sono nel tempo, ma che non appartengono per ciò stesso alla natura. Gli esempi sono a portata di mano:

sotto questo profilo è fin da principio evidente che tutti i predicati che noi attribuiamo alle cose sotto il titolo di accettabilità, bellezza, utilità, adeguatezza pratica, perfezione rimangono del tutto fuori considerazione (valori, beni, oggetti diretti a un fine, utensili, buono per qualcosa, ecc.). Questi predicati non riguardano lo studioso della natura, non fanno parte della natura nel senso che il naturalista le attribuisce (*ivi*, p. 402).

Che le cose stiano così è relativamente ovvio: il fisico può indagare la traiettoria di un corpo lanciato in aria, ma la indaga disinteressandosi della funzione che a quel corpo spetta — che si tratti di un satellite, di un obice o di un pallone da calcio nulla cambia da un punto di vista strettamente naturalistico. Ma appunto: qual è il fondamento di questa astrazione metodica? E più propriamente: nel tracciare questo discrimine lo scienziato si lascia guidare una decisione arbitraria che è esclusivamente fondata nei suoi interessi metodici o segue una regola necessaria che ripete sul terreno teoretico ciò che comunque si manifesta anche sul piano dell'esperienza? Anche su questo punto Husserl non intende abbandonare il dettato dell'*obiettivismo* fenomenologico:

Ora, questa scienza [la scienza naturale] non è affatto propensa a limitarsi arbitrariamente nella scelta dei suoi oggetti oppure dei predicati che si riferiscono ai suoi oggetti. Piuttosto alla base di essa sta, anche se indefinita, un'idea essenziale della natura. Correlativamente: la coscienza che funge come esperienza scientifico naturale, e quindi anche come pensiero interno all'esperienza scientifico naturale, ha una sua essenziale unità fenomenologica, ed è proprio questa coscienza che ha come suo correlato essenziale la natura; una «*appercezione*» dominante determina dunque *preliminarmente* che cos'è oggetto delle scienze naturali e che cosa non lo è (*ivi*, p. 401).

Di qui il problema che Husserl ci invita a porci: se l'idea di natura è un'idea tutt'altro che arbitraria e se da un lato implica una procedura astrattiva e, dall'altro, non può essere delimitata semplicemente indicando quali oggetti le appartengano e quali no, allora si deve far

luce sull'impostazione fenomenologica che sorregge quell'*atteggiamento intenzionale* che negli oggetti spazio-temporali coglie soltanto ciò che è natura, tralasciando i predicati valutativi, emotivi e pratici. Delineare l'idea di natura vorrà dire allora chiedersi che cosa dia una sua interna unità a quella forma dell'esperire che ci rende sordi a tutti i predicati obiettivi che trascendano la sfera della mera natura.

Rispondere a questa domanda significa rivolgere l'attenzione ad un particolare atteggiamento fenomenologico che Husserl propone di chiamare *atteggiamento teoretico*. Che cosa Husserl intenda è presto detto: parliamo di atti teoretici in senso stretto per indicare quegli atti in cui non soltanto si avverte ma si *constata* la presenza di un certo oggetto. Ora, constatare è qualcosa di più che percepire, poiché implica il farsi avanti di un interesse effettivo per l'oggetto esperito. Se entro in un'aula vuota vedo molte cose, ma non è affatto detto che constati qualcosa: lo sguardo può correre sui tavoli e sulle sedie, sulle pareti e sulle finestre senza per questo renderli tema di un'osservazione particolare. Ma perché si dia lo spazio per una constatazione basta poco: ora rientro nell'aula per vedere se è qui che ho dimenticato l'ombrello e di fatto *lo* vedo appoggiato alla sedia. In questo caso il vedere è mutato di segno, anche se questo naturalmente non significa che ora percepisca un'immagine più nitida o che avverta chissà quale vissuto peculiare: ciò che è mutato non è la qualità sensibile dell'atto, ma nemmeno il suo accompagnarsi ad una qualche altra sensazione che potrebbe comunque aver luogo — per esempio: vedo l'ombrello e mi sento «sollevato» per non averlo di nuovo smarrito. Ciò che di *significativo* muta non riguarda la dimensione introspettiva del vissuto, ma solo il *posto* che esso occupa nel contesto della mia esperienza: non appena lo sguardo si fa espressione di un *interesse* percettivo che lo guida esplicitamente verso una meta, l'esperienza perde il suo carattere di sfondo e guadagna un esplicito riferimento oggettuale. Solo allora ha luogo un constatare: solo quando qualcosa diviene tema di un interesse percettivo che ad esso si rivolge, rendendolo a pieno titolo oggetto della mia esperienza. Ecco, ora apro la borsa e *constato* che non mi sono dimenticato di quel foglio importante, e se posso esprimermi così

non è perché abbia fatto qualcosa di più che *vedere* se nella borsa il foglio effettivamente vi era, ma solo perché lo sguardo era in questo caso animato da un *interesse* effettivo e rispondeva ad una domanda particolare che poteva trovare solo nella percezione di quel foglio una risposta.

È per fissare questa differenza che Husserl ci propone di parlare di atti di natura teoretica, osservando come tali atti siano le forme intenzionali in cui effettivamente il soggetto *afferra* e coglie un oggetto:

In questi atti non soltanto vi è in generale un oggetto per l'io, ma l'io in quanto tale vi si dirige nella forma della *constatazione* (del pensare, del porre attivamente) e quindi anche dell'*apprensione*; in quanto «teoretico» l'io è dunque *obiettivante* in senso attuale (*ivi*, 403).

Non vi è dubbio che proprio questa sia la caratteristica degli atti teoretici che attira l'attenzione di Husserl: negli atti teoretici l'oggetto è propriamente posto dall'io che lo coglie nella sua datità come tema del proprio interesse, — di un interesse che è intento a cogliere le caratteristiche obiettive della realtà che si vuole *conoscere*. Se dunque la natura consta di oggetti, gli atti teoretici dovranno insegnarci qualcosa intorno ad essa.

Ora, tracciare una simile distinzione in seno agli atteggiamenti intenzionali non è ancora sufficiente per venire a capo del problema che ci sta a cuore. E la ragione ci è ormai nota: parlare di oggetti, sia pure spazio temporali, non significa ancora disporsi nell'orizzonte della natura poiché — come abbiamo già osservato — vi sono oggetti che da un lato hanno predicati che non appartengono alla dimensione che siamo soliti definire naturalistica ma che, dall'altro, possono egualmente divenire tema di un interesse teoretico. Su questo punto Husserl ci invita ad assumere una posizione molto netta che è fortemente coerente con l'obiettivismo fenomenologico che gli è proprio: quando troviamo *bello* un libro e *buona* un'azione non proiettiamo sugli oggetti alcuni predicati relazionali che in realtà descrivono l'eco soggettiva che la percezione delle cose ridesta in noi, ma ci disponiamo propriamente sul terreno obiettivo e costituiamo una *oggettività nuova* che può essere colta in un atto teoretico ad essa rivolto. Trovare bello un libro non significa dire che vi è un testo

che suscita in chi lo legge un certo piacere: significa invece, per Husserl, che nel piacere si avverte una proprietà del libro che può divenire poi tema di un atto ad essa diretto — l'atto che si orienta verso l'essere bello di quel libro. Husserl si esprime così:

la bellezza la colgo intuitivamente nell'oggetto, anche se ciò non accade certo in una percezione sensibile semplice come nel caso del colore o della forma; e tuttavia, la *bellezza la trovo proprio nell'oggetto*. Il *bello non è affatto un predicato di relazione*, come accade invece quando di un oggetto dico che mi piace. Il «piacevole», il «lieto», il «triste» e tutti gli altri predicati dell'oggetto di eguale livello nel loro senso obiettivo non sono predicati di relazione che si riferiscano agli atti. [...]. Io provo ancora piacere, sento ancora gioia o tristezza ecc., ma invece di essere semplicemente allegro o triste, invece di compiere questi atti emotivi, li traduco, in virtù di una modificazione dell'atteggiamento, in un diverso modo intenzionale: sono ancora vissuti, ma non vivo più propriamente in essi. Io rivolgo lo sguardo verso l'oggetto e — disposto nel mio atteggiamento modificato che si è fatto teoretico — trovo nell'oggetto stesso il correlato di quell'atto emotivo, trovo uno strato obiettivo, sovrapposto allo *strato dei predicati sensibili: lo strato del «lieto», dell'oggettivo e obiettivamente «triste», del «bello» e del «brutto», ecc.* (ivi, 413-414).

Il senso di queste considerazioni è chiaro: Husserl ci invita a sostenere che è possibile un *rivolgimento* dell'interesse tale da consentirci di avere esperienza non soltanto di un oggetto che ci piace ma anche della *bellezza* di quell'oggetto, non soltanto di una situazione che ci addolora, ma della *tristezza* che le è propria. In altri termini: Husserl sostiene che negli atti emotivi, valutativi e pratici si manifestano alcune caratteristiche obiettive (in una casa il suo essere accogliente, in un tavolo il suo offrirci un piano d'appoggio, in una sera d'estate la serenità, ecc.) che tuttavia possiamo cogliere come un nuovo strato obiettivo in seno alle cose che le fondano soltanto in virtù di uno sguardo nuovo, di un nuovo atto *teoretico* che invece di vivere nella tonalità emotiva o nell'inclinazione pratica che la situazione o le cose ci suggeriscono si rivolge ad esse, per cogliere nella presenza di quella tonalità o di quell'inclinazione ciò che chiamiamo lieto o triste, utile o inutile.

Ora, parlare di un mutamento dell'atteggiamento intenzionale significa di fatto sottolineare che gli atti teoretici che ci permettono di cogliere come predicati obiettivi il bello e il buono sono atti essen-

zionalmente mediati, poiché presuppongono gli atti pratici ed emotivi da cui traggono origine. Posso cogliere il bello come un predicato obiettivo che appartiene al quadro, ma posso farlo solo perché prima di rivolgermi teoreticamente ad esso ho vissuto la percezione di quel dipinto nella coscienza della soddisfazione estetica. Ha così luogo una *modificazione dell'atteggiamento intenzionale*: la coscienza non si orienta più verso il godimento dell'oggetto, ma cerca nell'oggetto di cogliere la presenza obiettiva di un valore. Scrive Husserl:

Noi possiamo osservare un quadro «godendolo». In questo caso viviamo nello svolgersi del piacere estetico, di un atteggiamento di apprezzamento che è anche un godere. Ma possiamo anche giudicare «bello» il quadro con gli occhi dello storico o del critico d'arte. Allora viviamo in un atteggiamento teoretico, nell'atteggiamento del giudizio e non più nell'atteggiamento valutativo del piacere (*ivi*, p. 408).

In questo rimando al costituirsi dei predicati assiologici e pratici negli atti corrispondenti e nel loro essere presupposti dagli atti teoretici che danno statuto obiettivo a ciò che in quelli prende preliminarmente forma, sembra manifestarsi un nuovo punto di contatto con gli atti teoretici che sono coinvolti dall'idea di natura. Non vi è dubbio, infatti, che anche quando rivolgiamo il nostro sguardo per constatare e prendere atto dell'esser così di qualcosa presupponiamo egualmente un terreno di *predatità*: perché il mio interesse percettivo possa rivolgersi verso una meta determinata è necessario che il *terminus ad quem* di quel tendere sia già stato predelineato sul terreno percettivo. Per dirla in breve: posso rivolgermi verso un oggetto e renderlo tema del mio interesse solo se quell'oggetto si è già fatto strada nella mia coscienza come una cosa di un certo tipo e ha ride-stato la mia attenzione. Per aver voglia di osservare bene qualcosa bisogna averla già vista. Ma appunto: ciò è quanto dire che gli atti teoretici presuppongono gli oggetti cui si riferiscono, anche se non è coinvolto alcun atto pratico o valutativo, — anche se l'oggetto non chiede di essere colto come qualcosa che reca in sé un valore. Scrive Husserl:

bisogna tenere ben presente che inerisce alla *peculiarità dell'atteggiamento teoretico e degli atti teoretici* [...] il fatto che *in essi sono come già racchiusi quegli oggetti*, che solo in seguito diventeranno propriamente teoreti-

ci. Vi sono dunque oggetti costituiti anche sul terreno preteoretico, anche se si tratta di oggetti di cui non ci si appropria teoreticamente e che quindi non sono oggetti intesi in senso proprio, né tanto meno sono oggetti di atti teoretici che li determinino (*ivi*, p. 405).

Basta tuttavia leggere con attenzione le considerazioni che Husserl ci propone per rendersi conto che l'apparente simmetria nella quale ci siamo imbattuti nasconde una differenza significativa che ci riconduce ad una *dualità insita nella nozione di obiettivazione* e che si manifesta nel diverso rapporto che gli atti teoretici stringono con le predatità da cui sorgono.

Affrontiamo innanzitutto il primo punto e riflettiamo su quale sia il significato che attribuiamo alla tesi secondo la quale una cosa si fa propriamente oggetto per me quando il mio sguardo si dirige verso di essa, rendendola tema di un interesse percettivo. E per farlo muoviamo innanzitutto da un esempio. C'è un sasso che vedo, insieme agli altri ciottoli sul greto del fiume, ma non lo osservo affatto e ciò fa sì che esso non occupi in senso proprio la mia soggettività che non è ad esso rivolta: ma ciò che ora non osservo può ridestare in seguito il mio interesse, e se ciò accade dirò che quel sasso è divenuto *oggetto* della mia attenzione. Ora, parlare degli atti teoretici e dire che hanno una funzione propriamente obiettivante può significare proprio questo: sottolineare il fatto che alla percezione di sfondo che non si rivolge esplicitamente ad un tema può sostituirsi una prassi attiva ed esplicitamente tematica, e che solo in questo secondo caso la cosa che ci sta di fronte può assumere il senso di un oggetto cui siamo intenzionalmente rivolti. E se le cose stanno così, dire che ciò che osserviamo e constatiamo diviene oggetto in senso proprio non significa null'altro se non questo: che vi è qualcosa — un sasso, una penna, un quadro — cui siamo intenzionalmente rivolti e che, proprio per questo, ci si dà nella *forma logica* dell'essere un *soggetto di possibili predicazioni*. Sottolineare la funzione obiettivante degli atti teoretici vorrà dire allora, in questo caso, sottolineare il *nuovo posto* e la *nuova forma* che spetta a qualcosa in quanto è posto come un oggetto per la soggettività. Il divenire oggetto è in questo caso una determinazione sintattica: ci dice qual è il *posto* che qualcosa occupa nella struttura articolata dell'esperienza

percettiva.

E tuttavia parlare di obiettività non significa soltanto questo; l'atteggiamento teoretico può assumere una funzione obiettivante in un senso interamente diverso del termine, e per rendersene conto è sufficiente rivolgere lo sguardo a quegli atti teoretici che hanno come loro presupposto atti pratico-valutativi: in questo caso parliamo di obiettivazione per alludere a quel rivolgimento dell'orientamento intenzionale che ci spinge a indirizzare lo sguardo dal modo in cui *emotivamente o praticamente* l'oggetto si manifesta al *che cosa* di quel manifestarsi. Ma ciò è quanto dire che l'atto teoretico in questo caso non si limita a rendere tema ciò che comunque era già presente sullo sfondo dell'esperienza, ma si rivolge alla nostra esperienza nel suo complesso per cogliere l'eco obiettiva della nostra *partecipazione* alla realtà percepita. In altri termini: perché si possa parlare di un oggetto che ha predicati valutativi di vario genere vi è bisogno di una forma di obiettivazione nuova, che dia forma obiettiva a ciò che si manifesta nelle diverse forme del nostro aver cura delle cose. Ed in questo caso, il divenir oggetto non significa acquisire una mera proprietà sintattica: nel nuovo rivolgimento dell'interesse soggettivo ciò che era soltanto un modo di rapportarsi alla cose viene colto come una sua proprietà di secondo livello, come una sua determinazione assiologica.

Di qui la conclusione che vogliamo trarre: il nesso che lega gli atti teoretici alle datità che sono da essi presupposte conosce due diverse forme, poiché in un caso abbiamo uno stesso oggetto che si manifesta in una forma impropria ed extra tematica e in una propria e tematica, nell'altro due oggetti parzialmente diversi — l'uno è una cosa che è vissuta secondo una determinata coscienza emotiva, l'altro è un oggetto teoretico che ha un predicato assiologico. Ma ciò è quanto dire che in questo duplice significato del concetto di obiettivazione vi è lo spazio per tracciare una distinzione tra quegli oggetti che possono essere resi tali semplicemente sollevandoli dallo sfondo in cui erano posti — gli oggetti della natura, privi di predicati assiologici — e le entità che chiedono un rivolgimento teoretico che sorga dagli atti pratico-valutativi, per scorgere il nuovo strato di senso che in essi implicitamente si manifesta — gli oggetti assiologi-

camente e praticamente determinati.

Di qui, da questa differenziazione tra le forme di presupposizione degli atti teoretici, comincia a farsi strada una prima delineazione della legittimità dell'idea di natura. Gli atti teoretici sono atti in cui qualcosa diviene propriamente oggetto per noi, ma questo processo di obiettivazione può assumere la forma di una mera esplicitazione e tematizzazione di ciò che è dato: gli stessi momenti della cosa che la rendevano meramente presente per noi sono ora oggetto di una osservazione esplicita, volta a scorgere che cosa propriamente li caratterizza. Ma è possibile un diverso scenario: possiamo orientare diversamente il nostro interesse teorico e, senza perdere la presa sugli aspetti che lo contraddistinguono, possiamo *rivolgere* lo sguardo anche a ciò che in esso traspare in virtù degli atti valutativi e pratici: l'oggetto può apparirci allora come bello, lieto, utile, e così di seguito. Ma questo rivolgimento porta con sé una nuova nozione di obiettività: nel suo aprirsi alla specificità di senso che si manifesta negli atti valutativi, l'oggetto abbandona la dimensione puramente naturale.

Del resto, questo stesso ordine di considerazioni si ripropone anche se indichiamo un cammino lievemente differente. Avevamo osservato che gli atti teoretici presuppongono gli oggetti cui di fatto si riferiscono ed avevamo utilizzato per alludere all'ambito dei presupposti la nozione di predataità. Ora, non vi è dubbio che la catena delle presupposizioni può contenere più anelli: posso *rallegrarmi del fatto* che tu trovi *bella* la *dimostrazione del teorema di Pitagora*, — basta formulare una proposizione perché il gioco delle concatenazioni si mostri nell'aperta iterabilità dei suoi nessi. Ma per quanto sia lunga la catena, dobbiamo infine poter giungere ad oggettualità che non implicino prima di sé altri oggetti. Ora, l'atto teoretico che ha per oggetto l'essere bello di questo marmo implica necessariamente un atto valutativo che colga in questo marmo il fondamento di un determinato godimento estetico in cui si manifesta implicitamente un nuovo strato di senso dell'oggetto; ma appunto: l'atto valutativo del godimento estetico implica a sua volta, e necessariamente, la presenza percettiva dell'oggetto di cui gode e ciò è quanto dire che gli atti valutativi e pratici sono *essenzialmente fondati* e che

rimandano necessariamente ad atti che si limitano a porre l'oggetto nella sua obiettiva presenza — a porlo, dunque, come qualcosa che sussiste di per se stesso e che non ha bisogno di fondarsi su altre oggettività. Di anello in anello siamo così ricondotti ad oggetti che stanno di per se stessi e che non implicano *nel loro senso* il rimando ad alcuna precedente esperienza. Ora questi oggetti sono caratterizzati innanzitutto da questo: non hanno alcun predicato di natura assiologica e pratica, e non implicano alcuna costruzione logico-ideale, come accade invece quando abbiamo a che fare con «oggetti» peculiari come i numeri o gli stati di cose. Questi oggetti che non hanno natura ideale e che sono del tutto privi di predicati non reali sono gli oggetti dei sensi — quegli oggetti, il cui essere si scandisce interamente in proprietà sensibili come la forma, il colore, la temperatura, il peso, e così di seguito. Il nesso delle fondazioni ci riconduce così come alla sua base ultimamente fondante alla percezione sensibile:

se noi risaliamo lungo la struttura intenzionale di una qualsiasi oggettività data [...], perveniamo [...] a *oggettività fondanti*, a noemata che non contengono più nessun retro—riferimento, giungiamo ad oggetti che sono o possono essere afferrati in tesi semplici e che non rimandano più a tesi, implicite e da riattivare, che contribuiscano alla compagine costitutiva dell'oggetto. Gli oggetti così caratterizzati fenomenologicamente — e quindi gli *oggetti originari* cui per la loro costituzione rimandano tutti gli oggetti possibili — sono gli *oggetti dei sensi* (*ivi*, p. 416).

Possiamo ora circoscrivere meglio che cosa intende dire Husserl quando parla della regione «natura»: per Husserl, la sfera della natura abbraccia l'esplicitazione teoretica di quegli oggetti — gli oggetti sensibili — che non hanno bisogno di fondarsi in altre oggettività. Ed il senso di questa definizione non è poi così difficile da cogliere: Husserl ci invita a distinguere sul terreno dell'obiettività l'ambito delle cose reali — la sfera di quegli oggetti che non hanno bisogno di altro per potersi dare e che non esibiscono alcun nesso di fondazione — dall'ambito delle oggettualità pratiche, valutative e categoriali — dall'ambito di quelle oggettualità che non sono immediatamente date e che nel loro stesso senso implicano il rimando ad una prassi soggettiva di esplicitazione. Circoscrivere l'idea di natura vuol dire allora indicare un'unità fenomenologica essenziale: le ap-

partengono infatti gli oggetti che nel loro senso non rimandano al come del loro essere esperiti da una soggettività.

Di qui possiamo muovere per trarre due ulteriori conclusioni. La prima risulta con immediatezza da ciò che abbiamo appena detto: se gli oggetti reali della natura appartengono all'ambito di ciò che non implica nel suo darsi alcun rapporto di fondazione, allora si può sostenere che l'ontologia regionale della cosa materiale occupa necessariamente il primo posto nel campo delle considerazioni ontologiche. Ma vi è anche una seconda conclusione di carattere più ampiamente metodologico che di qui può essere tratta: per venire a capo dell'idea di natura, Husserl ci invita a tornare sul terreno dell'esperienza percettiva, poiché è qui che abbiamo imparato a compitare la grammatica filosofica del concetto di cosa materiale.

2. Il risultato cui siamo sin qui giunti non è soltanto interessante perché ci permette di dare un significato più preciso a ciò che Husserl intende quando parla dell'idea di natura e quando osserva che essa possiede una sua essenziale unità fenomenologica, ma anche perché addita il cammino che le nostre analisi dovranno seguire: la comprensione del concetto di natura ci ha infatti sospinti verso il terreno della percezione sensibile nella sua immediatezza — verso la percezione di oggetti che hanno soltanto le caratteristiche che si annunciano in una percezione sensibile semplice che non si fonda su altre percezioni, orientandone diversamente il significato.

Su questo tema dovremo tra breve tornare. Ora tuttavia dobbiamo affrontare una possibile obiezione che forse si sarà già fatta sentire. Husserl ci invita a prendere le mosse dagli oggetti meramente sensibili, ma non è difficile rendersi conto del fatto che le nostre percezioni non sono mai del tutto prive di una qualche eco pratica o emotiva. Se entro nella mia stanza e guardo ciò che la occupa vedo libri, sedie, tavoli e un computer e ciascuno di questi oggetti è innanzitutto caratterizzato da un significato d'uso che gli spetta necessariamente, proprio come gli spetta una certa coloritura affettiva: quei libri sono i miei libri, ed anche quando non mi dicono nulla, il loro «non dirmi nulla» è una peculiare connotazione affettiva. Anche l'indifferenza è un predicato valutativo ed allude quindi ad un orizzonte grammaticale che in linea di principio dovrebbe essere assente dalle cose della natura, così come Husserl la delimita. Ma se le cose stanno così, non dovremmo semplicemente dire che una mera natura semplicemente non c'è e che l'essere non è mai nella forma della mera presenza?

La risposta è semplice: non dovremmo affatto, e non perché sia possibile che davvero vi sia una soggettività capace di dimenticarsi ogni atteggiamento valutativo per avere di fronte a sé il mondo delle mere cose. Ancora una volta non è una questione empirica quella che ci interessa, ma una possibilità grammaticale, e questa possibilità non può essere messa da parte semplicemente additando la difficoltà di dare ad essa una veste reale. Una circonferenza è una linea chiusa i cui punti sono equidistanti da un punto. Bene, ora lo sai, ma questo non significa che tu sia per questo in grado di disegnarla,

nemmeno con il compasso. Ma sarebbe ridicolo a partire di qui sostenere che di circonferenze non si deve parlare.

Forse una simile argomentazione può convincerci, anche se sembra suggerirci una conclusione in tono minore: forse si può parlare di mere cose, ma non si può per questo dimenticare che si tratta di astrazioni, con cui raramente abbiamo a che fare. Nulla ci impedisce di parlare di un'idea di natura, ma il luogo di questo discorso è il cielo lontano delle astrazioni. Un discorso plausibile ma falso, poiché dimentica il fatto che il senso implicito in molte delle nostre azioni ritaglia un significato meramente cosale negli oggetti. Il vento sposta i fogli sul tavolo, ed io li fermo con un libro — ma anche se si trattasse della *Critica della ragion pura* nel senso di quella prassi non vi sarebbe nulla di più che il peso che la caratterizza. E ancora: un bambino può essere molto orgoglioso nel misurare la sua altezza perché di lì si comprende quanto sia cresciuto; l'orgoglio del diventare grandi si avvale tuttavia di un metro che mostra in generale soltanto questo — che è possibile far combaciare in due punti distinti gli estremi di due corpi. E ciò è quanto dire: il fatto che le mere cose appartengano ad una dimensione astrattiva non le rende per questo meno presenti nella vita quotidiana.

Credo che il senso di queste considerazioni possa essere facilmente compreso, e tuttavia è forse opportuno osservare che è proprio qui la ragione per cui Husserl parla di atteggiamento teoretico e non soltanto di atti teoretici. Quando siamo nell'atteggiamento teoretico siamo *prevalentemente* rivolti verso le cose, ma questo non significa che tutti gli atti valutativi siano messi da parte o che non vi siano istanze pratiche: vuol dire solo che non sono esse a tracciare il canovaccio che ci guida.

Così scrive Husserl: nelle ricerche di ordine teoretico

noi siamo atteggiati teoreticamente, anche se nello stesso tempo possiamo realizzare intenzioni spontanee e vivissime di piacere; per esempio durante ricerche ottico-fisiche possiamo provare un intenso sentimento di piacere per la bellezza dei fenomeni che si vanno manifestando. Inoltre sullo sfondo si possono prendere anche decisioni, per esempio la decisione di mostrare ad un amico la bellezza di quei fenomeni, anche se noi non siamo ancora nell'atteggiamento pratico e continuiamo a mantenere e a perseguire il «tema» dell'atteggiamento teoretico (*ivi*, p. 412).

Il disporsi in un atteggiamento piuttosto che in un altro non vuol dire allora fingere di tacitare ogni diverso interesse: vuol dire soltanto dare un peso maggiore alle voci dell'esperienza che sono con esso coerenti.

LEZIONE SEDICESIMA

1. Possiamo ora rivolgere la nostra attenzione alla nostra esperienza percettiva delle cose materiali, per indicare passo dopo passo quali siano i livelli costitutivi che le sono propri.

A dire il vero Husserl ci invita ad una distinzione preventiva di cui dobbiamo rendere conto. Il primo passo consiste nell'osservare che ciò che chiamiamo «*natura*» va al di là della sfera delle mere cose: la natura abbraccia infatti sia le cose materiali, sia gli esseri viventi cui pure spetta il titolo di entità reali, di enti che appartengono al nostro mondo.

Ora, che questo modo di intendere l'universo delle cose naturali non sia arbitrario lo si ricava innanzitutto da una considerazione di carattere generale: le cose materiali e gli esseri animali appartengono comunque all'ordine del tempo ed occupano nel suo unitario ordinamento un posto definito, che non spetta invece agli oggetti ideali. Le cose reali della natura hanno dunque un posto nel tempo:

qualsiasi essere del tipo «cosa» ha un'estensione temporale; ha una propria durata, e si articola saldamente, insieme con la propria durata, nel tempo obiettivo. Quindi, insieme con la sua durata, ha un posto ben stabile nel tempo unico del mondo che è una forma generale di esistenza di qualsiasi cosalità. Tutto ciò che la cosa altrimenti «è», tutto ciò che le spetta in base alle altre determinazioni essenziali, è nella sua durata, è con la precisa determinazione di un quando. È giusto quindi distinguere tra la determinazione temporale (tra la durata della cosa) e la caratteristica reale, che come tale riempie la durata e si estende attraverso di essa (*ivi*, p. 426).

Da queste considerazioni si possono dedurre molte cose, ed in modo particolare si può dedurre che è nella natura delle cose la possibilità del cambiamento. Ma la conclusione che deve essere tratta è un'altra: Husserl vuole infatti mostrarci che tutte le cose sono reali perché hanno un posto nell'unico tempo nel mondo che ci appare così come la forma che è presupposta da ogni cosa o da ogni evento, indipendentemente dal suo appartenere alla natura materiale o animale.

Accanto al tempo vi è poi lo spazio, ed anche in questo caso si de-

ve rammentare che

qualsiasi essere del tipo «cosa» ha nello spazio del mondo una sua posizione che è relativa a quella di tutte le altre cose e che è in linea di principio modificabile (*ivi*, p. 427).

Al momento dell'eguaglianza si deve tuttavia affiancare la constatazione della differenza, e Husserl ci invita a constatare che un essere animato è sì nello spazio, ma solo perché ha un corpo: il mio essere un individuo è un fatto che è sì localizzato e ancorato ad un luogo, ma che non si distende nello spazio come accade invece al colore o al peso di un oggetto qualsiasi. Quando pronuncio la parola «io» alludo a qualcosa che è sì localizzata nello spazio e che è proprio là dove è il mio corpo, ma questo non significa che il mio essere un io sia una proprietà che riempia lo spazio come un colore «riempie» la superficie degli oggetti. Scrive Husserl:

riguardo all'estensione corporea occorre distinguere tra la *cosalità materiale* e la *cosalità della natura animale*. Non senza ragione Cartesio definisce l'*extensio* un attributo essenziale della cosa materiale che, proprio per questo, si dice anche semplicemente corporea rispetto all'essere psichico o spirituale, il quale nella sua spiritualità, non ha un'*extensio* e anzi la esclude per essenza (*ivi*, p. 427).

Di qui dovremmo muovere, secondo Husserl, per tracciare con maggiore chiarezza la distinzione tra realtà materiali e natura animale.

Non è tuttavia questa la meta che ci proponiamo, e del resto lo stesso Husserl ritiene che di questo breve accenno alla definizione cartesiana della sostanza attraverso il predicato dell'estensione ci si debba avvalere non tanto per tracciare un discrimine tra gli ambiti della natura cui abbiamo alluso, quanto per cogliere una caratteristica fenomenologica essenziale delle cose materiali. Dobbiamo, in altri termini, interrogarci sulla dimensione fenomenologica che spetta alla tesi cartesiana della *res extensa*.

Affrontare una simile tesi significa chiedersi quale sia la *natura della relazione* che stringe tutto ciò che chiamiamo «cosa», e che le appartiene, all'estensione che necessariamente le spetta. Ora, il primo passo in questa direzione consiste, per Husserl, nel dire che cosa dobbiamo intendere quando parliamo dell'*estensione* di una cosa. Una

prima ipotesi deve essere fin da principio messa da parte: quando parliamo di estensione in relazione ai corpi non intendiamo, per Husserl, alludere semplicemente ad una parte dello spazio in cui casualmente vi sia qualcosa. L'estensione di un corpo non è una superficie o un volume, non è in altri termini una parte dello spazio, ma è una parte della cosa, un suo (necessario) attributo. L'estensione è, per essenza, *spazio riempito*, ed è per questo che Husserl ci invita a parlarne come di una *Raumkörperlichkeit*, di una *corporeità spaziale* o, se si vuole, di una spazialità che si è fatta corpo.

Le ragioni di questa prima mossa sono evidenti — se ci si dispone sul terreno fenomenologico. Dal punto di vista percettivo la partizione dello spazio è innanzitutto dettata dalla presenza dei corpi: perché si possa parlare di estensione sul terreno percettivo debbo poter vedere o toccare un corpo che *occupi* lo spazio, circoscrivendo così un luogo che si contrappone al vuoto che lo circonda. Ma se l'estensione è *lo spazio di un luogo*, un luogo vi è solo là dove vi è anche un corpo: la nozione di estensione ci invita dunque a riflettere su quella corporeità spaziale di cui Husserl così insistentemente ci parla.

Non vi è dubbio che in questa prima caratterizzazione del concetto di *Raumkörperlichkeit* sia innanzitutto all'opera l'esigenza teorica di non disgiungere l'estensione dalla cosa, e tuttavia proprio l'evidenza di questo intento teorico non deve spingerci verso un possibile fraintendimento su cui è forse opportuno indugiare un attimo. Le cose che vediamo hanno una loro estensione: occupano appunto un certo spazio che ha una sua determinata ampiezza e che è fissato dai confini ultimi del corpo cui appartiene. Ora se immaginiamo di accrescere o di diminuire la mole dell'oggetto muterà anche la sua estensione: lo spazio occupato varia evidentemente con la grandezza dell'oggetto. Ma che dire se decidiamo di muovere l'oggetto e se mutiamo quindi il luogo che lo ospita? Una prima risposta potrebbe suonare così: quando un corpo si muove non muta la propria estensione che, per così dire, è così strettamente legata alla materia da poterla seguire nei suoi spostamenti. Basta tuttavia riflettere un poco per rendersi conto che un simile considerazione presuppone una considerazione astratta dell'estensione che viene ridotta alla sua

componente meramente relazionale: l'estensione è solo quell'identico rapporto tra i limiti che circoscrivono il corpo, al di là della variazione del luogo che essi delimitano. Perché questo è chiaro: quando un corpo si muove non può portare con sé lo spazio su cui si estende, e ciò è quanto dire che ogni spostamento di un corpo implica una modificazione dell'estensione. Muovendosi, la cosa muta la propria estensione proprio perché muta il proprio luogo, che non può seguirla poiché in generale nessuna parte dello spazio può muoversi:

per essenza, né lo spazio stesso, né un pezzo dello spazio può muoversi; lo spazio stesso non può mai presentare una lacuna, cioè un punto vuoto di spazialità, un punto che possa riempirsi soltanto quando vi si introduca qualche cosa. Lo spazio è assolutamente «rigido», le sue parti non sono «estensioni» nel senso che abbiamo definito, non sono «corpi» per esempio corpi rigidi nel senso della fisica (*ivi*, p. 428).

Di qui la definizione di estensione che Husserl ci propone — una definizione che, come abbiamo osservato, tende a ricondurre il concetto di *Raumkörperlichkeit* alla nozione di luogo occupato, di spazio sensibilmente riempito:

per estensione spaziale o meglio corporea di una cosa intendiamo la corporeità spaziale che inerisce alla sua concreta compagine essenziale, esattamente nel modo in cui le inerisce, nella sua piena determinatezza; così, non soltanto qualsiasi cambiamento di grandezza che lasci intatta la forma spaziale comporta una modificazione dell'estensione, e così qualsiasi modificazione della forma che lasci intatta la grandezza, e qualsiasi deformazione, in qualsiasi senso si assuma questo termine: anche ogni mutamento di posizione comporta un mutamento dell'estensione (*ivi*).

Ora, in questa definizione è implicita una prima determinazione del modo in cui l'estensione si rapporta alla cosa: Husserl ci invita infatti a pensare all'estensione come allo scheletro e all'impalcatura sensibile su cui percettivamente si danno e in cui si fondano le differenti qualità sensibili di cui la cosa consta.

Per trarre questa conclusione Husserl richiama innanzitutto la nostra attenzione sulla *possibilità ideale* della *frammentazione* che così evidentemente caratterizza le cose materiali. Questa proprietà è, per Husserl, una proprietà essenziale dell'estensione, e di questo fatto ci accorgiamo se ci rammentiamo del fatto che lo spazio è di per sé di-

visibile in parti che non smarriscono la loro natura spaziale.

Ma appunto: l'estensione non è una parte di spazio, ma è spazio occupato da un corpo. Ne consegue che la divisibilità dello spazio assume nella *Raumkörperlichkeit* la forma della frammentazione: proprio perché ogni corpo ha una sua estensione e proprio perché l'estensione si fonda nella divisibilità dello spazio, si può affermare che per ogni cosa materiale è idealmente possibile una frammentazione, e che a sua volta la frammentazione conduce a parti che sono in linea di principio (anche se non necessariamente in linea di fatto) ulteriormente frammentabili. Scrive Husserl:

l'essenza stessa dell'estensione comporta la possibilità ideale della frammentazione. È evidente che qualsiasi frammentazione dell'estensione comporta una frammentazione della cosa stessa, fa sì cioè che la cosa si scompone in parti, ciascuna delle quali ha a sua volta un carattere pienamente cosale, il carattere della cosalità materiale. Viceversa, qualsiasi suddivisione della cosa in cose, qualsiasi frammentazione della cosa come tale, frammenta anche l'estensione cosale (*ivi*, p. 428).

Il cammino che abbiamo indicato ci ha permesso di leggere la possibilità della frammentazione della cosa alla luce della divisibilità dello spazio in cui è sita. La divisibilità, tuttavia, non è identica alla frammentazione: lo spazio si può dividere, ma non si può frammentarlo, perché non è una cosa e non può quindi andare in pezzi e disperdersi in una molteplicità di nuove cose. La divisione dello spazio conduce alla definizione di una molteplicità di parti che tuttavia rimangono in seno ad un identico spazio che non viene meno nella prassi della segmentazione: le parti dello spazio sono nello spazio, che non è affatto tolto dalla sua partizione. Nel caso della frammentazione, invece, la cosa viene meno e al suo posto si danno nuove cose — nuove parti reali che valgono ora come nuovi oggetti.

All'origine di questa diversità vi è, naturalmente, ciò che di nuovo è implicato dalla prassi della frammentazione: il suo riferirsi non allo spazio ma alla *corporeità estesa*, a quello spazio realmente riempito che sta a fondamento del concetto di cosa. Ma ciò è quanto dire che la possibilità della frammentazione è un indice puntato sulla differenza tra spazio e *Raumkörperlichkeit*: nella frammentazione ci si mostra che cosa lo spazio è diventato quando si è fatto corporeità

spaziale. Ma vi è di più: quando qualcosa si rompe e va in pezzi ci si mostra anche che cosa accada alla cosa come insieme di proprietà quando ne modifico una — l'estensione corporea. Il colpo di cesoia che recide il ramo modifica innanzitutto la forma della pianta, ma insieme è il gesto che crea un nuovo oggetto: il ramo che cade.

Di qui si deve muovere per cogliere la particolarità dell'estensione corporea che non è affatto una proprietà tra le altre, proprio perché non si somma a proprietà come il peso o il colore, ma sta prima di esse, poiché si pone come il sostrato su cui esse poggiano. La possibilità della frammentazione mostra proprio questo: che vi è una prassi concreta che, agendo sull'estensione, frantuma la cosa in una molteplicità di cose, laddove non esiste alcuna prassi che possa mettere capo ad un analogo risultato operando sulle altre qualità dell'oggetto. Posso modificare il colore di una cosa senza che questo debba necessariamente alterare la forma o levigatezza che le compete, proprio come posso modificarne la consistenza e il peso senza che sia per questo lecito pensare che debbano necessariamente modificarsi le altre proprietà dell'oggetto, estensione compresa. Ma se un piatto cade e va in frantumi, il frammentarsi dell'estensione porta necessariamente con sé il venir meno dell'unità dell'oggetto e il suo disperdersi in una molteplicità di cose materialmente determinate: in questo caso la prassi che agisce sulla cosa, alterandone l'estensione, porta con sé un mutamento che coinvolge necessariamente tutte le qualità dell'oggetto che vengono ad appartenere a nuove entità materiali.

All'immagine empiristica che vuole ricondurre la cosa percepita ad una mera somma di qualità (di idee nel senso lockeano) si deve così contrapporre la consapevolezza che la funzione e la posizione della corporeità estesa nell'unità della cosa materiale non è affatto paragonabile alla funzione e alla posizione delle altre qualità reali che le si attribuiscono. Ma ciò è quanto dire che l'estensione corporea — la *Raumkörperlichkeit* — non è affatto una proprietà tra le altre:

In altre parole: la cosa non è un che di esteso soltanto in questo senso, e cioè che tra altre determinazioni possiede anche quella determinazione che chiamiamo estensione corporea; è vero piuttosto che la cosa in tutto e per

tutto ciò che contenutisticamente è (in tutto ciò che concerne il suo essere di sostanza che riempie il tempo così come nelle sue caratteristiche) si estende ed è qualcosa che riempie la sua estensione corporea (*ivi*, p. 428).

Il senso di quest'osservazione è chiaro. Le cose materiali non sono pesanti, colorate ed *anche* estese, poiché il loro essere colorate e pesanti si dà solo come il *modo* qualitativamente determinato secondo cui l'estensione si dà. E correlativamente: le cose non sono colorate, pesanti ed estese, poiché coloratezza e pesantezza sono tali solo *nel loro estendersi*, nel loro disporsi nella forma dell'estensione che *non è dunque una proprietà tra le altre ma è la struttura che permette ad ogni determinatezza della cosa di manifestarsi*.

Così, a partire dalla prassi della frammentazione, si mostra come vi sia una differenza effettiva tra le determinazioni reali della cosa e quella sua peculiare determinatezza che è l'estensione corporea. Queste proprietà debbono essere chiaramente distinte poiché non stanno sullo stesso piano — le proprietà reali della cosa si danno infatti come riempimenti dell'estensione, come suoi *plena* sensibili. Da una parte avremo allora le determinazioni estensive della cosa (la grandezza, la forma, la figura e, in generale, tutte le determinazioni concretamente geometriche della *Raumkörperlichkeit*), dall'altra le qualità reali della cosa stessa che si danno come le forme concretamente sensibili della sua forma corporea.

Ora, in queste considerazioni non è difficile scorgere il terreno per tracciare una distinzione che ci è già nota. Da una parte, infatti, abbiamo la *Raumkörperlichkeit* che determina la struttura formale della cosa e che ne costituisce l'impalcatura fondamentale, dall'altra vi sono le sue qualità reali che si danno come riempimenti della sua struttura, come sue forme di qualificazione. Da una parte abbiamo dunque le *qualità primarie*, dall'altra le *qualità secondarie*:

la cosa non conosce altre determinatezze estensive se non la pura corporeità (qualità primaria) e le qualità sensibili che la modificano, le qualità secondarie «qualificanti» (*ivi*, p. 429).

Quest'affermazione merita una parola di commento. Husserl parla di qualità primarie e di qualità secondarie, ma è evidente che il riproporsi di questa distinzione in questo contesto non allude più ad una distinzione che corra tra il mentale e il reale, poiché nulla è più lon-

tano dalla prospettiva husserliana della tesi secondo la quale colori e sapori sono determinazioni che si giocano sul terreno della soggettività. Dire che il colore o il peso sono qualità secondarie non significa, per Husserl, sostenere che siano determinazioni mentali; *vuol dire invece alludere al diverso ruolo che le determinazioni estensive giocano nel processo di costituzione della cosa* — un ruolo che, come abbiamo visto, si manifesta nella possibilità pratica del frazionamento. Se prendo un foglio di carta e lo faccio a pezzi, le proprietà dell'intero si ritroveranno nelle parti, e ciò è quanto dire che vi è un'asimmetria tra l'estensione e le altre proprietà della cosa: in un caso abbiamo proprietà il cui cambiamento non incide sul come dell'estensione, dall'altra una *Raumkörperlichkeit* la cui variazione si ripercuote sulle proprietà che ospita e che su di essa si estendono. La distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie deve essere dunque riformulata in una distinzione concernente le qualità riempienti da un lato e la struttura spaziale che le sorregge dall'altro:

ogni qualità corporea di una cosa «riempie il corpo spaziale», in essa la cosa si espande, ed in ciascuna la cosa stessa riempie la propria corporeità (estensione) che in uno stesso punto del tempo è la stessa per ogni diversa qualità reale. E ciò che vale per l'intero, vale anche per le parti. In modo particolare, qualsiasi cosa è diversa dalle altre, ognuna può avere una sua diversa estensione spaziale, e questa estensione può a sua volta riempirsi qualitativamente in diversi modi; il riempimento dello spazio [...] può essere diverso, a seconda della specie delle caratteristiche e a seconda del fatto che siano presi in esame qualità durevoli o meri stati reali [...]: ma il tipo generale è sempre e necessariamente lo stesso. Per qualsiasi specie di qualità si deve dire che essa può avere i suoi modi particolari di riempire la corporeità spaziale, di coprirla, di estendersi in essa. Ma qualità riempiente lo è necessariamente. La cosa non conosce altre determinatezze estensive se non la pura corporeità (qualità primaria) e le qualità sensibili che la modificano, le qualità secondarie «qualificanti» (*ivi*, p. 430).

Ora, non è difficile scorgere in questo rapporto un nesso di dipendenza che lega le determinazioni estensive della cosa alle sue determinazioni qualitative, e tuttavia se riflettiamo su questo nesso sembra possibile trarre una conclusione che tende a riproporre una sostanziale simmetria in seno alle determinazioni che in generale spettano alle cose in quanto tali: proprio come il colore non può esistere senza un'estensione che lo sorregga, l'estensione della cosa

non può essere priva di determinazioni riempienti, e non è in generale pensabile se non come una corporeità spaziale determinata. Il nesso di fondazione è un nesso bilaterale e questo sembra convincerci dell'opportunità di lasciare da parte il richiamo a quella distinzione metafisica cui stiamo da tempo dedicando le nostre attenzioni.

Non credo che questa conclusione sia legittima. Certo, un'estensione senza *plena* non è pensabile, ma questo non significa che vi sia davvero un rapporto di simmetria tra forma estensiva e qualità riempienti. E la ragione ci è nota: ogni forma riempiente rimanda all'estensione che la sorregge e in cui necessariamente ogni proprietà reale della cosa si distende, laddove l'estensione — per poter assumere una sua *Raumkörperlichkeit* — ha bisogno soltanto di un rimando ad un qualche riempimento. Un'estensione corporea che fosse priva di qualsiasi proprietà sarebbe propriamente un nulla: possiamo parlare di estensione della cosa distinguendola dalla mera datità dello spazio solo perché, in quanto spazio di un corpo, l'estensione è qualitativamente determinata e si pone come un *che di reale*. Ma se è vero che l'estensione corporea chiede di fungere da sostrato di una qualche determinazione reale, ciò non toglie che essa non rimandi in sé ad una qualche proprietà determinata: un colore deve essere necessariamente esteso, ma un'estensione non deve essere necessariamente colorata, come ci insegna il fatto che possiamo senz'altro esperire tattilmente l'esserci di un corpo esteso. Ancora una volta: la peculiarità delle determinazioni estensive della cosa non è nel loro essere una proprietà reale che stia accanto alle altre e che sia rispetto ad esse privilegiata dalla possibilità di occorrere da sola. La *Raumkörperlichkeit* non è un *primus inter pares*: non è la più importante tra le proprietà della cosa. La tesi di Husserl è diversa: la differenza tra qualità primarie e secondarie è tutta sita nel porsi delle determinazioni estensive come *fondamento* delle proprietà qualitative, come *forma* che è da esse necessariamente implicata e che fa tutt'uno con l'esserci della cosa e con la sua possibilità di porsi come un sostrato di proprietà. Le determinazioni estensive sono proprietà primarie perché su di esse *si fonda la possibilità della cosa di avere una sua determinatezza empiricamente rilevante*, e ciò è quanto dire che *l'estensione corporea è la condizione essenziale su*

cui poggia la possibilità della cosa di essere ciò che è — di avere le qualità che ha. Ne segue che la *Raumkörperlichkeit* non è una proprietà reale, ma è il fondamento reale della determinatezza dell'oggetto, di quel suo essere così che è tale solo in virtù del suo esser una modificazione della forma essenziale dell'oggetto — la sua corporeità estesa. All'estensione corporea come livello zero della determinatezza della cosa si sovrappongono così le qualità di primo livello che di fatto sono modi in cui la corporeità estesa di fatto è: il rosso sarà così l'esser rosso di questa superficie, la pesantezza una determinazione che pervade le parti di un determinato volume, la durezza la resistenza che un corpo oppone alle forze che tendono a modificarne la forma, e così di seguito. Scrive Husserl:

naturalmente l'estensione corporea non può mai stare da sola, la sua particolare posizione non è quella di una qualità reale tra le altre. La cosa è ciò che è nelle sue qualità reali, che prese singolarmente non sono tutte nello stesso senso necessarie; ciascuna di esse è un raggio dell'essere della cosa. Ma l'estensione corporea non è in questo stesso senso un raggio dell'essere reale, non è in eguale modo («propriamente non è») una qualità reale ma è una forma essenziale di tutte le proprietà reali. Ne segue che un corpo spaziale vuoto *realiter* è un nulla, e propriamente è soltanto in quanto una cosa con tutte le sue proprietà reali vi si estende. Più propriamente: il corpo è una *determinazione reale*, ma è determinazione fondamentale solo in quanto è fondamento essenziale e forma di ogni altra determinazione. In questo senso, l'estensione anche se, o meglio: proprio perché è «proprietà reale» in un senso del tutto differente dal consueto, può dirsi la caratteristica essenziale della materialità (*ivi*, p. 430).

Di qui la legittimità della riconduzione della differenza tra determinazioni estensive e determinazioni «riempienti» alla distinzione classica tra qualità primarie e secondarie può dirsi chiarita nelle sue linee essenziali, anche se — proprio da questo chiarimento — risulta evidente come il suo senso sia propriamente cambiato. Nel distinguere tra qualità primarie e secondarie Husserl sembra avere in mente innanzitutto un problema di ontologia fenomenologica, e non ancora una questione concernente le scienze fisico-naturali. Così, distinguere tra l'estensione e le determinazioni reali e qualitative dell'oggetto significa in primo luogo, per Husserl, invitarci a riflettere sulla natura delle cose materiali, sulla forma che dobbiamo at-

tribuire a questo concetto e sul senso che è racchiuso nella sua grammatica.

Nella sua *Critica della ragion pura*, introducendo la sua distinzione tra giudizi analitici e sintetici, Kant ci invitava a distinguere tra la proposizione «tutti i corpi sono estesi» cui si deve attribuire valore analitico, e la proposizione «tutti i corpi sono pesanti» la cui natura è sintetica e implica l'operare trascendentale dell'intelletto. Ora, di fronte ad una simile distinzione si possono avanzare molti dubbi che nascono in parte dalla tesi che si possa davvero definire l'analiticità nella forma kantiana — analitico è per Kant quel giudizio in cui il concetto del predicato è racchiuso nel concetto del soggetto — in parte dalle molte oscurità che si addensano intorno alla nozione di una logica trascendentale come ambito teorico del sintetico a priori. E tuttavia proprio quegli esempi, e il modo stesso in cui Kant li introduce, possono apparirci ora in una nuova luce, poiché se ci poniamo nella prospettiva che abbiamo appena delineato deve assumere un senso il sostenere che l'estensione appartiene al concetto di corpo, mentre non vi appartiene invece il concetto di peso, poiché i *plena* non debbono necessariamente essere, poiché la presenza di ogni singola determinazione reale rimanda non alla forma dell'oggetto, ma alla sua concreta datità fattuale. Così, anche senza bisogno di immergerci nelle considerazioni difficili concernenti il significato dei termini che Kant riteneva di avere una volta per tutte chiarito, possiamo tuttavia dire che le determinazioni estensive, ma non il peso appartengono alla *grammatica* del concetto di corpo.

2. Le considerazioni che abbiamo dianzi proposto ci hanno mostrato in che senso, per Husserl, sia legittimo parlare delle qualità primarie e secondarie come di caratteristiche che determinano la natura del concetto di cosa materiale, colto nella sua dimensione intuitiva. Ora, nel tentativo di tracciare questa distinzione, Husserl ha attirato la nostra attenzione sulla differenza che sussiste tra l'impalcatura spaziale della cosa e la sua determinatezza qualitativa e quindi riempiente: alla spazialità estesa del corpo si debbono in altri termini affiancare le qualità che nell'estensione stessa si distendono.

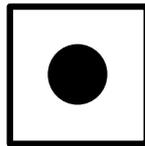
Sul senso generale che deve essere attribuito a queste pagine di Husserl (al § 13 del secondo volume di *Idee*) non credo sia necessario indugiare ancora, e tuttavia è opportuno osservare che non tutte le proprietà che attribuiamo ad un oggetto si estendono nello stesso modo nella sua corporeità: il colore è, per esempio, una proprietà che si dà come modo della superficie della cosa, mentre il peso compenetra percettivamente lo spazio corporeo della cosa. Ancora diversa è la modalità di darsi di un profumo: l'odore di un cibo permea tutte le sue parti, ma si diffonde necessariamente nell'atmosfera e ha nella cosa più il suo centro di irradiazione che la sua completa localizzazione. Uno stesso discorso vale per il calore che si diffonde nello spazio circostante. Diverso è invece il caso del suono: vi sono rumori che pervadono il corpo che li emette, altri che percettivamente hanno soltanto origine da essi. Un suono sordo e grave come quando colpiamo con le nocche un armadio vuoto risuona nello spazio che è racchiuso dalle assi, mentre lo squillo acuto di un fischietto ha un'origine precisa ma non si diffonde nello spazio della cosa da cui ha origine.

Non vi è dubbio che qui vi è spazio per una molteplicità di indagini descrittive. Ma ciò che ora ci interessa sottolineare è che queste diversità, che appartengono evidentemente al tessuto costitutivo della nozione intuitiva di cosa materiale, si riverberano in una sorta di classificazione delle proprietà dell'oggetto, nel loro scandirsi secondo una diversa regola di inerenza e di prossimità rispetto alla cosa. Non tutte le proprietà appartengono alla cosa allo stesso titolo, e questo non accade soltanto perché vi sono proprietà che intuitivamente ci riconducono all'esser così dell'oggetto (la durezza) ed altre

che sono invece colte fin sul terreno percettivo come stati relativamente mutevoli della cosa (il suo calore), ma anche perché non tutte le proprietà fanno presa sulla sua corporeità allo stesso modo: il colore appartiene alla cosa più del suo profumo ed entrambi cedono il passo alle determinazioni che ci riconducono nell'alveo della nozione ingenua di massa corporea. Quanto poi al suono che una cosa emette è relativamente evidente che in questo caso il parlare di una proprietà è in qualche misura fuori luogo, anche se vi sono contesti in cui questa differenza si fa più sfumata e l'imbarazzo meno avvertibile. Del resto, tutte le lingue ci mostrano un ordine nella serie degli aggettivi, una sorta di gerarchia implicita in cui è possibile almeno in parte cogliere l'eco linguistica della distinzione percettiva cui abbiamo appena alluso.

Su questo tema non è possibile indugiare più a lungo. E tuttavia, se a partire di qui rivolgiamo nuovamente l'attenzione al nostro problema ci imbattiamo in un ordine di considerazioni su cui è opportuno riflettere. L'abbiamo già osservato: un corpo spaziale vuoto *realiter* è un nulla, e per essere chiede che vi siano determinazioni reali che lo determinino e che diano al suo porsi come forma e impalcatura della cosa quella pienezza che è implicata dalla nozione stessa di realtà.

Quando ci eravamo imbattuti in questa tesi avevamo innanzitutto sottolineato come di qui si potesse dedurre il carattere della corporeità, il suo porsi come la forma e come il fondamento di ogni altra determinazione. Ora dobbiamo invece lasciarci incuriosire da un termine che Husserl consapevolmente impiega — da quel «*realiter*» cui affida il compito di introdurre un nuovo problema. La corporeità è spazio occupato, ed il modo in cui lo spazio si riempie passa innanzitutto attraverso la percezione sensibile: traccio un riquadro sul foglio e al suo interno lascio cadere una macchia di inchiostro e lo spazio vuoto che ho incorniciato con quattro tratti di penna ospita ora un oggetto percettivo, che fa tutt'uno con il riempirsi di una certa porzione di spazio. Proprio così:



Lo spazio è riempito, ma è davvero *realiter* riempito? Certo, io vedo una parte dello spazio riempita da un colore e questo sembra proprio ciò che è richiesto dalle considerazioni che abbiamo dianzi proposto: lo spazio si fa estensione — avevamo osservato — quando si dà nel suo stretto legame con un insieme di determinazioni qualitative. Ed uno spazio qualitativamente riempito è ciò che è richiesto dalla posizione fenomenologica del concetto di cosa materiale.

Ma le cose non stanno così, e non è difficile rendersene conto. Ciò che ora ci interessa non è infatti semplicemente il costituirsi di un oggetto della percezione, ma il porsi di questo oggetto come un esempio di ciò che chiamiamo «cosa». Di qui il problema che ci si apre e che è, a ben guardare, strettamente connesso con la distinzione tra qualità primarie e secondarie: dobbiamo infatti chiederci che cosa ci permetta di considerare reale una certa corporeità e le determinazioni che le sono proprie.

Non si tratta di un problema facile, e questo perché il bisogno di sottolineare il rimando alla realtà che è racchiuso nel concetto di cosa si lega alla constatazione che non è possibile indicare un *contenuto intuitivo cui sia immediatamente riconducibile l'essere reale di qualcosa, il suo effettivo occupare uno spazio*. Su questo punto le pagine di Husserl sono del tutto esplicite: se

ci atteniamo alla cosa per sé, prescindendo dal contesto che le è proprio, ci accorgiamo da un lato che non disponiamo di nessun mezzo per distinguere l'essenza della cosa dall'essenza di un vuoto *fantasma* e che, dall'altro, l'eccedenza dal lato della cosa non può giungere ad una datità evidente (*ivi*, 434).

Un punto deve essere fin da principio chiarito: quando osserviamo una sedia o un tavolo noi lo cogliamo come un oggetto reale, come una cosa che appartiene al mondo e che ha tutti i predicati della realtà — su questo Husserl non intende avanzare alcun dubbio. Ma la questione resta aperta: occorre infatti chiedersi che cosa attribuisca alla cosa i caratteri della materialità e della realtà, se — come Husserl sostiene — non vi sono contenuti sensibili in cui si manifestino direttamente la realtà e la materialità. Che una cosa sia rossa lo vedo, ma non posso vedere la sua realtà che non è già data nel fatto che io veda o avverta con la punta delle dita ciò che mi sta di fronte.

Che ciò che vedo e tocco non sia soltanto un fenomeno è qualcosa di cui sono certo, ma il *senso di questa certezza non si esaurisce nel mio percepire questo e quest'altro oggetto* — nel concetto di realtà (materialità) vi è dunque qualcosa di più di quanto possa essere esibito semplicemente additando un oggetto ed invitando a guardarlo.

Potremmo forse esprimerci così: dobbiamo cercare di comprendere ciò che Cartesio non ci spiega quando parla di *res extensa*, e cioè il motivo per cui possiamo parlare non soltanto di estensione ma anche appunto di una *res* che in essa si estende. Il che è quanto dire che dobbiamo cercare di mostrare la genesi fenomenologica di un momento che appartiene al senso della nostra percezione di cose ma che non è immediatamente manifestato da un qualche contenuto sensibile della percezione stessa: il momento della materialità reale, della *res*.

Ora, in queste considerazioni che stiamo faticosamente dipanando dovrebbe farsi strada un ricordo filosofico che ci permette di ricucire in unità la seconda alla prima parte del corso: dovremmo in altri termini rammentarci delle pagine che Locke dedica al concetto di solidità. Sul significato di questa nozione in Locke ci eravamo soffermati abbastanza a lungo: per Locke la solidità è una proprietà tattile nella quale prende forma quel principio di impenetrabilità che fa tutt'uno con la possibilità di discriminare lo spazio dall'estensione corporea, il vuoto da ciò che *realiter* riempie lo spazio. E tuttavia, proprio discutendo della nozione lockeana di solidità ci eravamo imbattuti in una difficoltà su cui avevamo esplicitamente attirato l'attenzione: Locke ritiene di poter ricondurre la tesi dell'impenetrabilità dei corpi ad una sensazione tattile, che tuttavia non riesce a rendere in alcun modo perspicua. E non a caso: nel senso della nozione di impenetrabilità vi è di più di quanto possa essere racchiuso nel contenuto di una sensazione, poiché l'impenetrabilità si manifesta nel modo in cui i corpi interagiscono gli uni con gli altri, reclamando ciascuno per sé un posto nello spazio del mondo.

Di qui il compito che ci si impone: cercare di mostrare la genesi costitutiva della materialità, di quel qualcosa che ci permette di parlare degli oggetti come di entità che occupano *realmente* lo spazio e il tempo. Per farlo dobbiamo muoverci sul terreno percettivo, e que-

sto significa che dobbiamo innanzitutto rivolgere lo sguardo al modo in cui percettivamente si danno le cose prese per se stesse, per poi cercare di mostrare quali esperienze percettive più complesse siano implicate per venire a capo di quel surplus di senso che è implicato dalla posizione della cosa in senso stretto. Il primo passo che dobbiamo compiere consiste dunque in questo: nel mostrare nella cosa materiale lo strato di senso che può essere pienamente insegnato attraverso il rimando ad una percezione semplice che lo abbia per oggetto. Solo dopo aver fissato questo primo punto potremmo sensatamente chiederci quali esperienze debbano necessariamente essere chiamate in causa per insegnarci che cosa sia ciò di cui normalmente parliamo quando discorriamo delle cose che appartengono al nostro mondo della vita.

LEZIONE DICIASSETTESIMA

1. Nella lezione precedente avevamo attirato l'attenzione su un problema importante: avevamo infatti osservato che il nostro discorrere di cose reali (o, come Husserl altrimenti si esprime, di sostanze materiali) allude ad un predicato che si costituisce sul terreno della nostra esperienza percettiva, ma che non può essere ricondotto ad un qualche momento sensibile come accade invece per proprietà come il peso o il colore. Di qui il compito che avevamo indicato: se davvero vogliamo tracciare una genesi del concetto intuitivo di cosa materiale dobbiamo mostrare come sia possibile che i predicati che attribuiscono all'oggetto trascendente della percezione la dimensione della materialità e della sostanzialità sorgano in seno alla nostra esperienza.

Il primo passo per raggiungere questo obiettivo consiste nel disporsi sul terreno di una finzione metodica: abbiamo di fronte a noi un oggetto — questa penna, per esempio — e noi vogliamo costringerci a coglierla, dimenticando interamente il contesto obiettivo cui pure appartiene. Ora, il contesto ha una sua ricaduta anche sul modo in cui gli oggetti si manifestano percettivamente: il colore dipende, per esempio, dalla luce che lo illumina e quindi anche dall'ora del giorno, e ciò che vale per i colori vale anche *mutatis mutandis* per le altre proprietà. Di questo non dubitiamo affatto, e tuttavia di questa trama di dipendenze vogliamo per il momento disinteressarci, e per renderci più facile questo compito vogliamo proporre un'ulteriore semplificazione metodica: anche se sappiamo che le cose materiali possono, per loro natura, mutare di forma, di aspetto e di luogo, ciò nonostante vogliamo limitarci per ora ad una finzione di comodo — vogliamo fingere di avere sott'occhio un oggetto che non muti affatto e che nel suo permanere com'è ci aiuti a dimenticare la sua dipendenza dal come delle circostanze cui appartiene.

Ma se appunto rivolgiamo il nostro sguardo ad un oggetto che non muti e che, proprio per questo, ci permetta di dimenticare il contesto cui appartiene ci imbattiamo in una constatazione importante: per

Husserl, non abbiamo nulla che ci consenta di dire che ciò che vediamo è, nel *suo senso*, distinguibile da un mero fantasma. Davanti a noi vi è una penna, e cioè una cosa materiale: su questo non abbiamo dubbi. E tuttavia, se non oltrepassiamo i confini che ci siamo imposti, non abbiamo alcuna ragione per distinguere la penna che vedo da una parvenza, nel senso in cui una parvenza è — per esempio — l'arcobaleno o un'immagine vista in uno stereoscopio. Qualcosa evidentemente c'è anche in questi casi — vedo per esempio l'arcobaleno che è un oggetto che non ha natura immanente, che occupa un certo luogo nello spazio e che è in linea di principio intersoggettivamente accessibile; e tuttavia ciò che c'è non basta perché possa parlare dell'arcobaleno come di una cosa materiale: se ha un suo posto nelle favole e nelle leggende è perché l'arcobaleno è immateriale (anche se solo nella prospettiva dell'esperienza percettiva) e può proprio per questo porsi per l'immaginazione come un ponte tra la gravità della terra e la natura eterea del cielo. Ora, l'arcobaleno ma anche le nuvole o il fumo che si solleva dalla pentola ci appaiono così: come macchie di uno o più colori che occupano una parte circoscritta del cielo o dello spazio vuoto di fronte a noi. Ma — ed è questo il punto su cui Husserl ci invita a riflettere — se guardiamo una penna *non* vediamo in ultima analisi di più: anche in questo caso, infatti, ciò che sensibilmente si manifesta è una determinata estensione «riempita» (seppure in un modo significativamente diverso da ciò che accade nel caso del fumo o di una nuvola) da un qualche colore. Di qui la conclusione che Husserl ci invita a trarre:

un corpo spaziale riempito (un corpo determinato qualitativamente) dal *plenum* qualitativo che vi si estende non è ancora una cosa, una cosa nel senso consueto di un che di reale e materiale. D'altro canto è chiaro che ogni cosa sensibile nella sua datità presuppone, come elemento fondamentale della sua stessa essenza (e quindi come qualcosa che non può mancare né essere tolto), una simile corporeità estesa qualitativamente riempita. La cosa dunque è sempre data nella forma di un'estensione spaziale riempita, ma è anche sempre data come qualcosa che non si limita a questo. Diciamo allora che all'essenza di una cosa inerisce uno schema sensoriale, e per schema sensoriale intendiamo questa intelaiatura fondamentale, questa forma corporea («spaziale») insieme al plenum che su di essa si distende. La cosa che si manifesta immobile e qualitativamente immutata non ci «mostra» altro che il suo schema o la sua apparenza, anche se al contempo viene *appresa*

come un che di materiale. Ma sotto questo riguardo essa non ci si «*mostra*», non si porge propriamente alla vista, non giunge ad una datità originale. In ciò che è «propriamente» dato non muterebbe nulla se l'intero strato della materialità venisse cancellato dall'apprensione. Ciò è di fatto pensabile. Nell'esperienza originale, nella percezione, il «corpo» è qualcosa di impensabile senza una determinatezza sensibile, laddove il fantasma è dato originalmente ed è quindi anche pensabile senza le componenti della materialità, le quali a loro volta sono evidentemente non indipendenti (vi è dunque una scindibilità unilaterale) (*ivi*, p. 435).

In questo passo husserliano molte cose debbono essere sottolineate. In primo luogo Husserl ci invita a far valere un nuovo concetto: le cose, egli osserva, ci si danno innanzitutto come uno schema sensibile, che altro non è se non l'estensione corporea qualitativamente riempita. Così, quando parliamo dello schema sensibile visivo di una cosa intendiamo propriamente quella stessa cosa proprio come è vista da noi: il rimando alla nozione di schema vale allora come un mezzo per circoscrivere ciò che nella percezione di cosa coincide con il suo essere oggetto per la nostra esperienza percettiva.

Di qui, in secondo luogo, la conseguenza che Husserl ci invita a trarre. Se la nozione di materialità non rimanda ad un momento presentativo e se, d'altro canto, la cosa che si manifesta non ci «*mostra*» altro che il suo schema sensibile, anche se viene comunque *appresa* come un che di materiale, allora ogni percezione di cose materiali può essere intesa come il risultato del fondarsi di un momento nuovo e non direttamente presentativo sullo schema sensibile in virtù del quale qualcosa è *oggetto* della nostra esperienza. Ma ciò è quanto dire che lo schema sensibile può esservi anche se non è ancora data la cosa; le cose invece presuppongono la datità dello schema — questo è il punto. Ne segue appunto che l'apprensione che determina lo strato della materialità poggia sullo schema sensibile, ma non è ancora data con esso: la cosa materiale è dunque qualcosa di più di un oggetto spaziale determinato.

Ora, se l'apprensione della materialità non è ancora data insieme alla percezione di una qualche estensione qualitativamente determinata, dobbiamo evidentemente cercare di arricchire il nostro esempio, per vedere quali siano le esperienze che sono chiamate in causa dal concetto intuitivo di cosa materiale.

Il primo passo in questa direzione consiste nel rammentarsi della *dimensione tattile*: la penna che è di fronte a noi possiamo afferrarla, e ciò fa sì che non vi sia soltanto uno schema visivo, ma anche uno schema tattile della cosa — il suo porsi come un'estensione che ha qualità che si annunciano al tatto, come la morbidezza o il calore. Percepire significa del resto sempre avere esperienze che hanno origine da diversi sistemi sensibili, e questo comporta — per Husserl — che vi siano forme di connessione e di identificazione che ci permettano di mantenere l'identità del riferimento oggettuale e di cogliere nel variare della modalità sensibile della nostra percezione ora l'arricchirsi di nuove proprietà, ora il manifestarsi in forma nuova di determinazioni qualitative che ci erano già note.

Una descrizione effettiva di come ciò sia possibile è tutt'altro che semplice, e Husserl in queste pagine si limita ad indicare soltanto alcune linee generali del discorso. In primo luogo Husserl osserva che la percezione implica il costituirsi non di una molteplicità di schemi, ma di uno schema complessivo articolato in diversi strati, ciascuno dei quali rimanda ad una diversa modalità sensibile. Scrive Husserl:

Si deve riconoscere che il concetto di schema (fantasma) non è affatto limitato ad una sola sfera sensoriale. Una cosa percepita ha anche uno schema tattile che viene in luce nell'apprensione tattile. *Nello schema complessivo vanno dunque distinti in generale tanti strati quanti sono i generi di dati sensoriali che possiamo trovare* nel loro distendersi sull'estensione spaziale della cosa — su quell'estensione che ci si dà come identica. Lo schema non si fa dunque plurale a causa della multiformità del riempimento. Le qualità sensibili riempiono la corporeità spaziale, che resta una e assolutamente identica, disponendosi in diversi strati che, in virtù di quest'identità e della loro essenziale inseparabilità dall'estensione, non possono in linea di principio disperdersi in una molteplicità di schemi separati (*ivi*, 436).

Come ciò accada può essere in linea di principio chiarito rammentando innanzitutto il fatto che ogni percezione rimanda ad un orizzonte di percezioni possibili, che sono motivate da ciò che appartiene al presente percettivo o alla struttura di tipicità che caratterizza la percezione di qualcosa. Se, per esempio, osservo questa penna, vedo soltanto uno dei suoi infiniti profili, ma ciò è sufficiente perché il decorso percettivo assuma un suo orientamento definito: ciò che ve-

do delinea un possibile sviluppo della percezione che di fatto le attribuisce un senso definito, — un fatto questo che si manifesterebbe, per esempio, nello stupore da cui sarei pervaso se il retro della penna fosse concavo invece che convesso e se il colore fosse interamente diverso da quello che la sua parte manifesta esibisce. Ora ciò che percepisco non può essere disgiunto da questo orizzonte di possibili percezioni, che — nel loro essere sintatticamente connesse a ciò che propriamente si mostra — definiscono il senso di ciò che si manifesta: vedo una penna solo perché fa parte del senso percettivo che in ogni singolo istante mi si offre il fatto che ciò che vedo è soltanto un aspetto dell'oggetto, un aspetto che si continua secondo una certa *regola* negli altri aspetti, che non sono soltanto anticipati nella loro astratta tipicità, ma sono prefigurati secondo la regola di unificazione delle scene percettive che si è finora attestata.

E ciò che è vero sul terreno di un unico strato dello schema complessivo della cosa, vale anche quando chiamiamo in causa la molteplice difformità degli strati. Anche in questo caso ogni singola fase del decorso percettivo deve essere intesa come un momento reale il cui senso dipende dal suo connettersi con una molteplicità di percezioni possibili, solo che ora gli orizzonti di senso non rimandano più ad un unico strato dello schema, ma si orientano verso altri strati, anticipando ciò che verrà percepito quando, per esempio, stenderemo la mano per toccare ciò che vediamo. Ma se il senso di ciò che vedo è anche nel suo rimandare a ciò che avvertirei tattilmente se sfiorassi quella superficie di cui vedo la lucentezza, ciò accade soltanto perché la connessione tra percezioni reali e possibili non ha, per Husserl, la forma di una sintassi accidentale di immagini, ciascuna delle quali faccia parte a se stessa, ma è la forma sintetica in cui l'oggetto si manifesta per quello che è. Percepire un corpo significa cogliere un'unità sintetica complessa:

il corpo è un'unità dell'esperienza, ed è implicito nel senso di quest'unità il suo essere indice di una molteplicità di possibili esperienze, nelle quali il corpo stesso può giungere a datità in forme sempre nuove (ivi, p. 438).

Ma ciò significa che ciò che vedo e sento e tocco manifesta un identico oggetto che si struttura in proprietà diverse che si svelano a sensi diversi. Ma anche in proprietà obiettivamente identiche che si

danno diversamente ai nostri sensi. Così, la lucentezza che vedo si lega alla sensazione tattile della levigatezza, ma l'una non è semplicemente accanto all'altra come lo sono invece gli eventi che l'abitudine stringe in un nodo, poiché la levigatezza mostra tattilmente ciò che la lucentezza fa visivamente vedere, e un'esperienza può sfociare e continuare nell'altra perché entrambe mostrano un identico modo di riempire una stessa superficie corporea. Husserl parla a questo proposito più che di un immediato mostrarsi, di un *annunciarsi* [*bekunden*] di un'identica proprietà obiettiva in forma sensibili differenti, e ciò che è vero nel caso della levigatezza e della lucidità vale anche nel caso della forma e dell'estensione che si obiettivano al di là della loro datità immediatamente visiva o tattile. Ma anche là dove non avrebbe senso parlare di un'identica proprietà che si manifesta in forme sensibili differenti, non per questo la connessione deve essere ricondotta ad una mera convenzione fondata sull'istituirsi di un'abitudine percettiva. Certo, le abitudini percettive possono giocare un ruolo importante, ed è vero che molti nessi chiedono di essere appresi e implicano nella loro genesi la ripetizione. Ma sarebbe semplicemente privo di senso sostenere che ogni apprendimento è apprendimento di una convenzione e che la ripetizione è necessaria perché ogni nesso si fonda sull'abitudine. Così, se freddo e caldo si associano, in un'esperienza più volte ripetuta, a contrazione ed espansione, ciò non significa che non vi sia altra ragione per legarli reciprocamente che non sia la trama psicologica dell'abitudine: io vedo che vi è un rapporto causale e che, al decrescere e al crescere del calore, l'aria occupa proporzionalmente un minore ed un maggior volume — vedo, in altri termini, una dipendenza, che in altri nessi causali è ancor più manifesta.

Su questo tema vi sarebbero ancora molte cose da dire, anche soltanto per chiarire tutto ciò che Husserl ci dice. Ma il punto verso cui tendono queste argomentazioni è un altro: Husserl vuole mostrarci che anche questo ampliamento del terreno esemplificativo non è sufficiente per farci accedere al terreno della materialità. Certo, l'aprirsi della schema alla tattilità dà alla percezione una motivazione in più per credere a ciò che le si mostra: se la mano non riuscisse ad affermare ciò che vediamo potremmo ragionevolmente sospettare di avere

un'allucinazione, e del resto si potrebbe osservare che esempi analoghi a quelli che abbiamo a suo tempo proposto potrebbero trovare nella tattilità il luogo in cui la loro peculiarità si manifesta — in fondo se qualcosa ci induce a negare l'applicabilità del concetto di cosa materiale al vapore che si leva nell'aria ciò accade anche perché il fumo è qualcosa che si vede ma non si può toccare.

E tuttavia, anche se il tatto gioca sicuramente un ruolo nella determinazione di ciò che è oggetto per noi (un oggetto intangibile è ancor meno accettabile di un oggetto invisibile) non ci permette ancora — per Husserl — di cogliere ciò che pure appartiene al senso delle cose materiali: il loro porsi da un lato come oggetti reali che *non sono determinati soltanto dal loro essere oggetti percettivi* e, dall'altro, il loro conseguente porsi come *oggetti che non sono riducibili al loro manifestarsi così come di fatto si manifestano alla soggettività che li esperisce*.

Sul significato di questa duplice tesi è opportuno indugiare un poco.

Ciò che Husserl vuole dire è, in *primo luogo*, che ogni cosa materiale non è soltanto caratterizzata dal suo darsi attraverso una serie di fenomeni, ma anche dal suo porsi come qualcosa che reagisce e interagisce con gli altri oggetti. L'oggetto percettivo è soltanto uno schema sensibile: si dà per quello che è a partire da ciò che di esso intuitivamente si manifesta e ciò è quanto dire che il suo essere si dispiega necessariamente nelle proprietà che l'esperienza sensibile e percettiva vi scorge. Dire che la cosa materiale non si esaurisce nello schema sensibile significa allora sostenere che possiamo parlarne come di un qualcosa il cui senso va al di là del suo essere dato soltanto come oggetto della percezione.

Ma vuol dire anche, in *secondo luogo*, che appartiene all'idea di cosa materiale il suo porsi non soltanto come l'unità sintetica delle manifestazioni sensibili, ma come qualcosa il cui senso non dipende esclusivamente dal come del nostro coglierla sensibilmente e non è interamente dato insieme al fatto che la cosa appare così — con questa forma, con questo colore, con il suo essere calda o fredda, e così via — al soggetto che la percepisce. Ne segue che anche se la cosa materiale si annuncia nei suoi schemi sensibili, non è per questo

identica ad essi per ciò che concerne la sua natura. Di qui la conclusione che deve essere tratta e che è implicita negli sviluppi teorici del discorso che Husserl ci propone: se gli oggetti della percezione, che pure possono in generale essere diversi da come di volta in volta li percepiamo, sono necessariamente colti così come si danno in una qualche percezione (in una qualche concretizzazione del loro schema sensibile) e sono quindi in modo altrettanto necessario determinati da predicati di natura sensibile, le cose materiali sono invece in linea di principio determinabili da predicati che si manifestano in fenomeni di natura sensibile ma che in se stessi non sono necessariamente riconducibili al modo in cui appaiono e non necessariamente appartengono alla dimensione della sensibilità. Dobbiamo, in altri termini, rendere conto del fatto che appartiene al concetto intuitivo di cosa il suo poter essere diversa da come percettivamente si dà a soggetti come noi. Mostrare che la cosa materiale è qualcosa di irriducibile al suo schema sensibile significa dunque questo: rendere conto del fatto che, nel caso delle cose materiali, è lecito supporre che vi sia una differenza tra essere così e manifestarsi così.

Ora che di una simile differenza non sia possibile rendere conto semplicemente abbandonando la semplificazione metodologica che abbiamo preliminarmente assunto e che ci invitava a considerare esempi puramente statici è un fatto su cui non è opportuno soffermarsi a lungo: il mutamento può essere infatti inteso senza problemi come una mera modificazione degli schemi sensibili della cosa. Ma allora, se le cose stanno così, qual è il cammino da seguire per mostrare la genesi del concetto di materialità? E più in generale: se una cosa materiale è tale proprio perché il suo essere non è *definitivamente* vincolato al come del suo apparire, è davvero possibile indicare la genesi nell'esperienza di un momento di senso che consiste propriamente nell'annunciarsi dell'indipendenza della cosa dalla determinatezza che le deriva dal suo essere così esperita? In altri termini: non dovremmo intendere la materialità della cosa come un momento che segna il trapasso dalla dimensione dell'esperienza percettiva al terreno di un'oggettività non più esperita, ma inferita?

Non è questa la conclusione cui Husserl ci invita, e per rendersene conto è sufficiente lasciar cadere la vera discriminante metodica cui

ci siamo sin qui attenuti: dobbiamo in altri termini rivolgere lo sguardo alla cosa, riconnettendola al contesto cui appartiene e che è immediatamente chiamato in causa dal variare della sua datità sensibile. Le cose materiali non sono semplicemente oggetti della nostra percezione, non sono in altri termini soltanto ciò che si costituisce nella sintesi percettiva delle datità sensibili, ma sono oggetti esperiti che hanno il senso che hanno perché sono immersi nel contesto del mondo, nella trama reale delle sue relazioni.

Ora, di questo rimando alla nozione di mondo non può più di tanto stupirsi chi conosce la riflessione fenomenologica e sa quale peso rivesta la struttura degli orizzonti nel pensiero husserliano. In molte delle sue pagine Husserl ci invita infatti a tenere conto del fatto che ogni oggetto che percepiamo è «qualcosa *dal* mondo» ed implica quindi nel suo senso le molte e stratificate certezze che fanno parte del vivere e che danno alle cose il loro giusto posto e il loro senso autentico. Così, un utensile — questo cacciavite, per esempio — è un oggetto che ha il senso che ha solo perché si dà insieme ad una rete di rimandi di natura operativa, ma insieme anche ad una serie di certezze che concernono la resistenza dei materiali, le leggi della fisica, e così via. Il mondo, in questa luce, è dunque questo: quello sfondo di certezze e di presupposizioni che danno alle cose di cui abbiamo esperienza il loro giusto peso.

Ma se le cose stanno così è evidente che non è questo il significato che in questo caso vogliamo attribuire alla nozione di mondo. Richiamare l'attenzione sul fatto che gli oggetti appartengono al mondo non significa, in questo contesto, rammentarsi del fatto che ogni percezione implica, nel suo senso, molte certezze, ma vuol dire piuttosto richiamare l'attenzione sul fatto che gli oggetti si danno come cose materiali solo perché il loro *darsi così* dipende dall'insieme delle cause e delle concatenazioni causali di cui, interagendo con gli altri oggetti del mondo, fanno parte. La possibilità di cogliere gli oggetti come oggetti materiali ci riconduce così al loro essere parti del mondo e al loro condividere il destino delle sue interazioni causali.

2. Dobbiamo ora lasciar cadere il presupposto metodico da cui ci siamo lasciati guidare, e ciò significa che dobbiamo rivolgere nuovamente lo sguardo alla cosa, posta al centro del contesto cui appartiene. Avremo allora ancora una volta di fronte a noi un qualche oggetto — questo libro, per esempio — che si manifesta sensibilmente come una cosa che ha certe proprietà e, tra queste, un colore. Questa proprietà, tuttavia, si dà in una relazione di evidente dipendenza dalla natura della luce che illumina l'oggetto, e questo significa che, nel caso del nostro esempio,

noi esperiamo una stessa cosa in relazione alle sue proprietà ottiche, le quali nel mutare dell'illuminazione in accordo con il mutamento delle sorgenti di luce, mantengono la loro unità e la loro determinatezza. L'unità si attesta attraverso tutti gli schemi proprio in quanto sono cromaticamente riempiti. Ciò che così si costituisce è il colore «obiettivo», il colore che la cosa ha, sia che si trovi alla luce del sole o in una luce naturale fioca o nel buio di un armadio, e così in tutte le situazioni di illuminazione, cui ineriscono funzionalmente schemi sensibili interamente determinati, e tra questi anche il riempimento completo di uno schema visuale (*ivi*, p. 439).

Quale sia il senso che dobbiamo attribuire a queste considerazioni è presto detto. Innanzitutto vi è questo libro, la cui copertina muta di colore con il mutare delle condizioni di illuminazione che ce la rendono accessibile. Ora questo di questa mutevolezza del colore apparente delle cose abbiamo discusso più volte, e a suo tempo avevamo osservato come in questa aperta possibilità del trascolorare degli oggetti fosse apparentemente possibile scorgere un argomento per sostenere il carattere immanente delle qualità secondarie. Monet che dipinge le sue cattedrali sottolineando come ad ogni ora del giorno si manifesti uno spettacolo nuovo sembra offrire al filosofo lockeano un argomento per rifiutare ai colori un'esistenza effettiva.

E tuttavia non è affatto detto che di qui si debba trarre proprio questa lezione, ed anzi potremmo muovere proprio di qui per chiarire il senso di queste considerazioni husserliane. Ecco, di fronte a noi vi è la cattedrale di Rouen, con i giochi di colore che la luce nel suo mutare ci propone. A questo spettacolo, tuttavia, ci concediamo solo a patto di non tracciare la cornice che separa la scena percettiva dalla sua causa più prossima: dal diverso colore di cui si ammanta la luce ambientale. Certo, nell'aspetto della cattedrale vi è un cambia-

mento evidente, ma questo mutamento nello schema smette di assumere il significato di una mera variazione sensibile non appena riconnettiamo l'oggetto al contesto cui appartiene e da cui dipende — non appena cogliamo la *relazione funzionale che lega la manifestazione sensibile del colore alla determinatezza della fonte di luce*. Ora questa relazione funzionale è una relazione di natura causale: noi esperiamo la dipendenza del colore apparente dell'oggetto dalla natura della luce che lo illumina, e in questo nesso che si viene a creare tra determinati schemi sensibili da una parte e dall'altra sorge un senso apprensionale nuovo: ogni modificazione dello schema sensibile ci appare ora come l'annunciarsi [*Bekundung*] di un'identica proprietà obiettiva, che tuttavia non si manifesta nel gioco delle scene visive cui la sua percezione è legata, ma nella dipendenza che essa manifesta rispetto ad altre cose della natura.

Ma ciò è quanto dire che nel nesso che la lega alle circostanze cui appartiene, la cosa smette di essere soltanto un oggetto che si costituisce nella mia esperienza e che dipende nel suo aspetto dalle scene in cui si manifesta sensibilmente, ma assume il senso di qualcosa che *reagisce* all'azione delle altre cose, rivelandosi da un lato come una sostanza che interagisce in vario modo con gli oggetti e che nella *regola* di questo interagire mostra, dall'altro, in che senso sia un nucleo sostanziale obiettivo, un'entità di un certo tipo. Guardo la copertina di libro e la vedo rossa, ma il colore di ciò che vedo si mostra poi nel nesso di *dipendenza* che lega le apparenze cromatiche al mutamento della sorgente di luce, ed il senso della mia percezione muta: ora ho esperienza di una cosa che mi appare così, perché è fatta in modo tale da reagire in modo determinato alla luce che su di essa causalmente agisce. Ne segue che il colore smette di essere soltanto l'aspetto visivo della cosa e diviene il nome che diamo alla sua proprietà di reagire al mutare della qualità della luce secondo un criterio costante, in cui si annuncia il colore come proprietà obiettiva, come identico che si attesta nella variazione ordinata e coerente ad una regola delle singole «risposte» che l'oggetto, in quanto cosa dotata di quella determinata proprietà obiettiva, dà al variare delle circostanze da cui causalmente dipende.

Di qui la conclusione che deve essere tratta. Innanzitutto vi è

l'oggetto percepito — l'oggetto trascendente e intersoggettivamente accessibile che tutti percepiamo e che fa da sfondo alla nostra prassi. Ma poi, a partire di qui, vi è la cosa come nucleo sostanziale che si costituisce non appena cogliamo le sue forme di manifestazione come effetti che rimandano necessariamente ad un sistema di nessi correlati causalmente. Ed in questo diverso modo di connettersi dei fenomeni si fa avanti un nuovo senso che la cosa acquisisce: lungi dall'essere soltanto qualcosa che si annuncia nella mia percezione, la cosa assume il senso di un *quid* che interagisce con gli altri oggetti e che si rivela nel modo in cui *risponde* alla loro azione. Così, proprio come la solidità si era venuta determinando come la capacità di un corpo di escludere ogni altro dal posto in cui esso si trova, così la nozione di materialità che ci viene qui proposta ci riconduce alla capacità delle proprietà reali di far valere la loro norma nelle relazioni funzionali che le connettono con l'ambiente circostante. In altri termini: *è materiale tutto che offre una resistenza determinata agli oggetti che sono causalmente connessi con esso.*

Ora, disporsi in questa prospettiva di carattere generale significa anche, assumere un diverso atteggiamento rispetto alle stesse manifestazioni fenomeniche. Ora guardo un oggetto e colgo in tutte le manifestazioni un identico oggetto che sensibilmente si manifesta, ma poi le singole manifestazioni mi si danno come dipendenti funzionalmente da un sistema di cause e ciò è quanto dire che in esse non posso più cogliere semplicemente ciò che vedo, ma un determinato stato reale della cosa, un suo modo di manifestarsi che occupa un posto determinato nell'unico tempo nel mondo:

Di fronte alla qualità reale e unitaria (nel nostro esempio: il colore obiettivo che non muta) vi è lo stato reale e momentaneo, che varia secondo una legge e che corrisponde alle «circostanze». Questo stato coincide con lo schema, ma non è meramente schema (la cosa non è un mero fantasma). All'apprensione modificata corrisponde un predicato modificato. Infatti nell'apprensione della cosa lo schema non viene percepito semplicemente come un'estensione riempita sensibilmente, ma è percepito come la «attestazione originaria» [*Beurkundung*] di una qualità reale e, appunto per questo, come stato della sostanza reale in un determinato punto del tempo (*ivi*, pp.440-441).

Al fenomeno come forma di manifestazione soggettiva della cosa si è sostituito così lo stato della sostanza come forma della dipendenza funzionale di un oggetto dalle circostanze di mondo cui appartiene. Ed a partire di qui è evidentemente possibile delineare una radicale riformulazione del concetto di cosa, una riformulazione che si orienti in chiave fisicalistica e ripensi all'oggetto proprio muovendo dalla centralità delle relazioni causali.

In un passo del *Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer osservava che la lingua tedesca ha scelto una parola felice per esprimere il concetto di realtà: la parola *Wirklichkeit*. Ciò che spingeva Schopenhauer verso questa strana tesi è presto detto: la parola *Wirklichkeit* racchiude in sé il verbo *wirken* che significa agire, produrre e la parola *Wirkung*, che vuol dire effetto. Nel cuore (etimologico) del concetto di realtà vi è dunque l'idea stessa della relazione causale, e Husserl sembra condividere pienamente questa tesi poiché ci invita a sostenere che

Realtà [...], sostanzialità e causalità sono inseparabilmente inerenti. Le qualità reali sono *eo ipso* qualità causali. Perciò conoscere una cosa significa sapere per esperienza come si comporterà sotto una spinta, sotto una pressione, quando verrà piegata, quando verrà rotta, sottoposta al riscaldamento e al raffreddamento; vale a dire come si comporterà nel contesto delle sue causalità, in quali stati verrà a trovarsi e in che modo rimarrà la stessa attraverso tutti questi stati (*ivi*, p. 442).

LEZIONE DICIOTTESIMA

1. Nella lezione precedente abbiamo osservato come, in queste pagine husserliane, prenda forma una discussione del concetto di cosa materiale che si orienta in una direzione apertamente causalistica. Una cosa è una cosa materiale se e solo se appartiene al contesto causale del mondo, ma questa considerazione il cui senso dovrebbe esserci ormai chiaro allude di fatto ad un compito aperto all'infinito: gli oggetti che percepiamo sono infatti colti come un insieme aperto di proprietà che non sono necessariamente apprese nella loro dipendenza dal contesto reale del mondo. Ne segue che, nella norma, non è affatto vero che gli oggetti siano colti come entità realmente determinate in tutti i loro possibili aspetti. Finché ci muoviamo sul terreno della *Lebenswelt* le cose del mondo ci si danno come un intreccio di proprietà immediatamente sensibili cui si aggiungono alcune proprietà che dispongono la cosa nell'orizzonte di ciò che è reale. Ma dal terreno del mondo della vita si può prendere commiato, e di fatto l'indagine delle scienze naturali si pone il compito di sciogliere quell'intreccio e di comprendere ogni proprietà dell'oggetto alla luce dei nessi causali che proiettano le apparenze sensibili sul terreno obiettivo della realtà.

Quale sia la via che questo cammino deve intraprendere Husserl ritiene possibile indicarcelo con un esempio. Una molla reagisce al peso che su di essa poggia modificando la propria forma, che muta secondo una regola che è direttamente riconducibile al crescere o al decrescere della pressione che viene di volta in volta esercitata. Alcune bilance funzionano proprio così: si aggancia il peso ad una molla e si misura quale sia lo scarto tra la lunghezza che la molla assume quando è gravata dal peso e quella che assumerà di lì a poco quando ne sarà liberata. Per ogni modificazione del peso vi è una corrispondente alterazione della lunghezza della molla, e ciò è quanto dire che di fatto esperiamo una relazione funzionale tra due schemi sensibili: l'uno varia con l'altro, e questo variare secondo una regola fa sì che le diverse estensioni della molla siano esperite

come la forma sensibile che ci parla di una nuova proprietà reale dell'oggetto — la sua elasticità. La molla non ha più soltanto una forma, un colore, un peso, una durezza, ma è anche qualcosa che è fatta di un materiale *tale da* permetterle di variare e di riacquisire la propria forma al variare secondo una regola di determinate circostanze.

Ora, l'elasticità *non* è un proprietà sensibile alla stessa stregua del colore o della forma: l'elasticità, per Husserl, è quella proprietà dell'oggetto che propriamente non percepiamo ma che sta a fondamento della regola percepibile che lega funzionalmente il variare sensibile delle circostanze (della pressione esercitata) al variare sensibile degli effetti (la tensione della molla). Ciò non toglie tuttavia che l'elasticità sia ancora una proprietà che si manifesta sensibilmente: anche se l'elasticità come fondamento di una relazione funzionale non è in sé una proprietà sensibile, sono invece direttamente percepiti quei comportamenti funzionalmente dipendenti in cui essa di fatto si annuncia.

Di qui tuttavia è possibile muovere per compiere un ulteriore passo che ci conduce in un terreno ancor più lontano dall'immediatezza sensibile. Possiamo infatti osservare che il ferro è elastico solo in certe circostanze, e che basta variarle perché quella proprietà reale ci appaia come uno stato di una nuova proprietà sostanziale. La lama di un coltello è elastica, ma ora la surriscaldo sino a fonderla e l'elasticità viene meno: ora questa proprietà reale e il suo venir meno assumono un senso nuovo e ci appaiono come stati reali di una sostanza che deve essere tale da giustificare il suo essere o non essere elastica a seconda delle circostanze — del crescere e del decrescere della temperatura. Ed in questo caso il variare delle proprietà allude ad un nuovo strato reale della cosa che si situa su un piano ancor più remoto dall'esperienza sensibile, che viene così progressivamente emarginata in questo lento processo di ricostruzione dell'oggetto a partire dalle sue proprietà causali.

Lungo questo cammino Husserl di fatto non si avventura e si accontenta di indicarci in linea generale quali siano le coordinate generali che lo determinano. Del resto, non è difficile scorgere che l'obiettivo di queste ultime considerazioni sul concetto di cosa mate-

riale è un altro: Husserl non intende indicarci se non per grandi linee quanto diversa sia la cosa fisicalistica dall'oggetto intuitivo, poiché di fatto intende mostrarci come nel suo sorgere l'oggetto della fisica segua una regola che è già tracciata sul terreno dell'esperienza. Ora, questo tema tende ad assumere in queste pagine husserliane una formulazione relativamente oscura e sfuggente: Husserl si chiede infatti se i tre principi che (a suo dire) guidano la riflessione scientifica — ad eguali circostanze corrispondono eguali effetti; nessun mutamento avviene senza una causa; ogni cambiamento implica l'identità di un qualcosa che muta — sono principi metodologici che hanno un valore euristico o se sono invece regole che si radicano nella natura del concetto di realtà. Di fatto, credo che sia questa la domanda che Husserl si pone, ma la difficoltà di queste pagine nasce dall'intrecciarsi di questo interrogativo con una questione che sembra identica, ma non lo è: con la domanda che verte sulla legittimità di escludere a priori che qualcosa possa mutare senza una causa.

Proviamo allora innanzitutto a separare queste domande, per cercare soltanto in seguito di stringerle nel nodo che Husserl ci propone. Ed il primo passo in questa direzione consiste nel chiedersi se i principi che abbiamo dianzi elencato siano o non siano già implicati nella genesi del concetto di sostanza (di cosa reale). Credo che a questa domanda si debba dare una risposta affermativa, e per rendersene conto è sufficiente cercare di comprendere quale nuovo strato di senso si costituisca nell'oggetto quando lo cogliamo come un oggetto reale. Rammentiamoci delle conclusioni cui siamo giunti proponendo nuovamente un esempio. Sul tavolo vi sono più biglie che innanzitutto vedo come corpi che hanno un colore ed una forma peculiare. Ma poi lancio una biglia contro l'altra, e quanto più ripeto quest'operazione tanto più facilmente scorgo la relazione che visibilmente lega secondo una regola l'urto al movimento che ne scaturisce, ed in questo nesso che così chiaramente percepisco la biglia diviene per me una cosa reale, e cioè qualcosa che secondo una regola risponde alle circostanze che la sollecitano. L'essere una sostanza reale è tutto qui: in questa discontinuità che la cosa impone al corso delle cose con cui interagisce. Lanciamo la biglia sul tavolo e osserviamo la sua traiettoria rettilinea e il suo movimento inerziale

— lo osserviamo sino a quando la biglia non urta contro qualcosa che ne devia il tragitto o che senz'altro la ferma. Questo qualcosa che determina una discontinuità nel movimento della nostra biglia è appunto un che di reale, ma ciò che caratterizza la posizione di Husserl consiste propriamente in questo — nel suo invitarci a cogliere in questa discontinuità e nel suo regolare manifestarsi il ripetersi su un altro terreno delle condizioni che determinano il porsi dell'identità della cosa nel gioco delle sue manifestazioni. La regola che lega il come di questa discontinuità al variare delle circostanze diviene così il contrassegno della presenza di una cosa reale e la forma stessa della realtà. Vi è una cosa reale se vi è questa *capacità di segnare secondo una regola una discontinuità nel corso delle cose con cui si interagisce*. Ma ciò è quanto dire che nella nozione di realtà è implicita, per Husserl, la dipendenza di ogni evento reale da una causa e la corrispondenza tra eguali effetti ed eguale circostanze: se non vi fosse un nesso funzionale tra gli effetti e le circostanze, se la discontinuità fosse priva di una regola non vi sarebbe quell'unità del decorso che è condizione della posizione di una oggettualità nuova.

Di qui appunto la risposta che Husserl dà alla domanda che abbiamo dianzi formulato: quando ci chiediamo se il principio che esclude cambiamenti senza una causa ha un significato euristico o è implicato dalla nozione di realtà, possiamo senz'altro optare per la seconda ipotesi, perché reale e tutto e solo ciò che si dà come causalmente efficiente.

Di qui tuttavia non sarebbe lecito muovere per una risposta affermativa alla seconda domanda che avevamo formulato, e questo perché la tesi secondo la quale il momento della causalità è parte essenziale della grammatica del concetto di sostanza non è ancora un argomento per dire che non siano pensabili accadimenti privi di una causa. E non è ancora un argomento perché non è affatto detto che il mondo di cui abbiamo esperienza sia nella sua totalità riconducibile sotto il concetto di realtà. Anche se non abbiamo alcuna ragione per crederci ed anche se non potremmo dire che sono reali, i miracoli potrebbero accadere. Così, se improvvisamente e senza ragione nascesse un cavallo alato dovremmo reagire proprio come l'Ariosto che ci assicura del fatto che animali come l'ippogrifo

*Sui monti Rifei nascono, ma rari,
molto al di là degli agghiacciati mari.*

E tuttavia se ci avventuriamo su questo insidioso terreno non è per rendere giustizia ad un animale improbabile come l'ippogrifo, ma perché a partire di qui è possibile cogliere un'inclinazione di senso che appartiene al discorso di Husserl. Se Husserl avverte la necessità di sostenere che non tutto ciò che esperiamo è necessariamente reale e se più volte osserva che l'oggetto intuitivo non è in linea di principio un oggetto concluso e non può quindi presentarsi come un tutto realmente determinato è perché intende rammentare che il processo di determinazione reale affonda le sue radici sul terreno della nostra esperienza intuitiva che è, in linea di principio, prima di ogni posizione di realtà. Così, se davvero ha un senso rammentare che non è esclusa a priori la possibilità di un cambiamento spontaneo non è per aprire un varco nel sistema della natura, ma è soltanto per ricordare che quel sistema si costruisce nell'esperienza e che non è in generale lecito anticipare un risultato che può essere invece solo empiricamente raggiunto.

2. Siamo giunti così alla fine delle considerazioni husserliane che intendevamo discutere e insieme anche alla fine del corso.

Vorrei soltanto aggiungere qualche rapida considerazione conclusiva. Il corso aveva un obiettivo, che spero possa essere ora colto con relativa chiarezza: volevo mostrare che una teoria rappresentazionalistica dell'esperienza percettiva è per molte e diverse ragioni insoddisfacente.

Questo intento ci ha guidato innanzitutto in una lettura particolare ma, spero, interessante delle prime pagine del secondo volume del *Saggio* di Locke, per spingerci poi ad una serie di considerazioni critiche su cui ci siamo soffermati a lungo e che non avrebbe senso rammentare ora se non per indicare la meta cui ci hanno condotto: le critiche al rappresentazionalismo di matrice lockeana ci hanno permesso infatti di distinguere con maggiore chiarezza di quanto forse non fossimo prima capaci due differenti significati della nozione di percezione — la percezione è innanzitutto un evento reale che accade nel mondo, ma è anche, in secondo luogo, il titolo generale cui ricondurre il nostro essere intuitivamente consapevoli di una certa classe di oggetti. Confondere queste due nozioni di percezione vuol dire avvilupparsi in un intrico di problemi da cui non si esce e in cui è, proprio per questo, meglio rinunciare senz'altro ad entrare.

Venire a capo del rappresentazionalismo (o più modestamente: mostrare quanti ostacoli crei a chi vuole seguirne il cammino) non significa soltanto puntare l'indice sui problemi che ne derivano, ma anche cercare di rispondere in altro modo a quelle esigenze teoretiche che il rappresentazionalismo aveva saputo soddisfare. Su questo terreno abbiamo cercato di muoverci nell'ultima parte del corso, dedicata a mostrare come una prospettiva di realismo fenomenologico potesse far fronte a ciò che di significativo vi è nella distinzione tra qualità primarie e secondarie e nella tesi lockeana secondo la quale è comunque possibile pensare ad oggetti che siano interamente diversi da come sensibilmente si presentano. La riflessione husserliana sulla *Raumkörperlichkeit* e sulla natura del concetto di realtà ci hanno mostrato una possibile via per impostare diversamente questo problema — anche se ciò non significa ancora che tutto in questo via ci convinca e possa essere senz'altro riproposto. E dire che ci manca il

tempo per affrontare questo problema è insieme vero e comodo.

A questo tema centrale se sono affiancati altri durante lo svolgimento del corso che, del resto, si prefiggeva almeno altri due obiettivi.

Il primo è di natura didattica e teorica insieme e nasce dalla constatazione che si legge e che, anche quando si leggono i classici della filosofia, li si legge spesso con un atteggiamento troppo colto, come se l'unico o anche soltanto il primo problema che ci pongono fosse quello di ascoltare le molteplici risonanze culturali che sanno ridestare in un lettore attento e preparato. E invece io volevo invitarvi a leggere le pagine di Locke e di Husserl non soltanto perché è importante sapere qualcosa di questi due grandi filosofi ma per fare innanzitutto filosofia. E ciò significa innanzitutto leggere senza farsi distrarre da altre domande; vuol dire leggere lentamente e, per così dire, a bassa voce, senza lasciarsi convincere troppo facilmente da quello che si legge e senza dimenticare nel piacere che si lega alla comprensione delle risposte il compito di appropriarsi delle domande, anticipandole. Rispetto a questo compito mi sento, almeno in parte, inadeguato, ma si tratta di un obiettivo che andava perseguito comunque.

Il secondo obiettivo ci riconduce invece a un tema che abbiamo più volte sfiorato discorrendo di Locke e che abbiamo appena iniziato a mettere sul terreno nell'analisi delle pagine husserliane — intendo la descrizione fenomenologica del concetto di cosa materiale. Su questo tema Husserl dice molte cose e molto interessanti, ma — credo — si lascia troppo presto alle spalle il terreno della percezione sensibile e lascia cadere molte distinzioni importanti. Un accenno per il vero vi è, ed alludo a quella breve annotazione in cui Husserl osserva che nel tracciare la genesi del concetto di materialità si è lasciato guidare dal concetto di corpo solido, lasciando da parte le situazioni ambigue come il vetro o come quei materiali che non hanno di per sé una forma propria come l'acqua o l'aria. Si tratta di una considerazione importante che ci invita a tracciare una mappa del concetto di materialità — una mappa che ci mostra come questo concetto nasca con un suo centro più stabile i cui contorni si fanno via via più sbiaditi. Così, alla periferia del concetto di cosa troviamo

i materiali senza forma e contorno — l'acqua e l'aria — quei materiali che essendo privi della durezza, ci costringono a raffinare il concetto di materialità. Quanto più la cosa ha contorni rigidi, tanto più netto è il discrimine che contraddistingue il suo esserci: la durezza è uno dei tratti che più evidentemente rendono visibile la materialità nel suo originario porsi come una proprietà delle cose. E tuttavia, la durezza della pietra può perdersi passo dopo passo nella plasmabilità del fango o dell'argilla — e al farsi melma della materia fa da contrappunto il divenire labile della cosa, il suo perdere una fisionomia definita. Sino a venir meno: quando la materia solida assume la forma di ciò che è liquido il gioco linguistico che fa della materialità un predicato delle cose si perde e con esso viene meno anche l'applicabilità del concetto di cosa. Alla materialità come tendenza dell'oggetto a mantenere la propria forma pur nel variare delle forze che su di esso agiscono fa così da riscontro la tendenza della liquidità a porsi come una vera e propria negazione intuitiva del concetto di cosa. Se le cose hanno una forma che si imprime e si consolida nella loro materialità, l'acqua — questa realtà ambigua che condivide con le sostanze eteree la trasparenza e la mobilità e con le sostanze materiali la pesantezza e la tangibilità — è una realtà amorfa che solo temporaneamente riceve una forma dal luogo che la ospita. Proprio come Proteo, il vecchio del mare, anche l'acqua è inafferrabile ed assume mille diverse forme che la rendono irriconoscibile. Ma se nell'acqua le forme si perdono così come si perdono le tracce che si disegnano sulla sua superficie, allora non è difficile comprendere perché l'acqua — e cioè la forma stessa della liquidità — tende a porsi come una cifra dell'oblio. Nell'acqua nulla di ciò che era permene, ed in questa proprietà dei liquidi vi è il motivo fenomenologico per cui l'acqua di un fiume che scorre — il Leté — può cancellare in chi si lascia bagnare dai suoi flutti il ricordo della vita. E l'immaginazione che ci guida nello scorgere le risonanze di senso che appartengono alla logica dei fenomeni, ci conduce lungo il cammino della teoria. L'acqua occupa un posto peculiare nei giochi dei bambini perché è il luogo in cui si fa visibile l'idea di una sostanza materiale che soggiace ai cambiamenti di forma e di stato. Questa vaga idea anima la prassi di molti giochi con l'acqua — il

bambino travasa e riempie con la stessa acqua tanti diversi recipienti — ma assume per la prima volta la forma di un pensiero effettivo (di un pensiero pensato nelle parole del nostro linguaggio) nella mente di Talete, di questo primo filosofo che dà forma al concetto astratto di sostanza, senza per questo rescindere il nesso che lo lega all'intuizione concreta, all'immagine della liquidità dell'acqua. Il *concetto astratto* di materia nasce così dal *pensiero intuitivo* di una materia che è di fatto caratterizzata *dal suo fare astrazione dalla cosa* — che è, in altri termini, libera del vincolo che fa della materialità un predicato e che insieme la lega al contorno di un oggetto qualsiasi. La materia come sostrato delle forme ha dunque una sua *origine intuitiva* che sorregge i nostri primi passi sul terreno dell'astrazione e che sorge da un fantasticare coerente con la natura fenomenologica dell'acqua — questa materia informe che per la sua dimensione fenomenologica può aiutarci a pensare ciò che è in linea di principio al di qua della forma.

Vi sono molte altre cose che dovrebbero essere dette, ma ora è proprio il caso di concludere. Lo faccio con una massima di La Rochefoucauld che dice così:

Perdoniamo spesso chi ci annoia, ma non riusciamo a perdonare chi è annoiato da noi (*Massime*, 304).

Dunque non ditemi nulla.

Il tema di queste lezioni verte sulla natura dell'oggetto della nostra percezione. È in questa luce che vengono discusse e analizzate, seppure secondo un taglio prospettico molto particolare, le pagine introduttive del secondo libro del Saggio sull'intelletto umano di Locke, Di qui, da una discussione approfondita del rappresentazionalismo lockeano, si muove poi per delineare un insieme di considerazioni critiche che mostrino quali siano le difficoltà che sorgono da una concezione dell'esperienza che dimentichi di tracciare una chiara distinzione tra ciò che la percezione *realmente* è — un evento causalmente determinato che connette gli organismi animali al loro ambiente — dal senso che pure dobbiamo attribuirle quando ci disponiamo sul terreno fenomenologico e cognitivo e della percezione parliamo come della forma entro cui innanzitutto gli oggetti sono presenti per noi. In questa luce assumono un senso le lezioni conclusive, volte a riprendere alcune delle tematiche lockeane a partire dalle tesi fenomenologiche che Husserl propone nei capitoli introduttivi del secondo volume delle *Idee*.

Paolo Spinicci (1958) è ricercatore presso il Dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Tra le sue pubblicazioni: *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze, 1985; *Il significato e la forma linguistica. Pensiero, esperienza e linguaggio nella filosofia di Anton Marty*, Angeli, Milano, 1991; *La visione e il linguaggio. Considerazioni sull'applicabilità del modello linguistico all'esperienza*, Guerini e associati, Milano, 1992; *Il palazzo di Atlante. Contributi per una fenomenologia della raffigurazione prospettica*, Guerini e associati, Milano, 1997; *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino, Bologna 2000; *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, CUEM, Milano 2000.