

GIORGIO BERTOLOTTI  
Le stagioni dell'assoluto.  
Saggio su Bradley

Firenze, La Nuova Italia, 1995

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 161)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

*Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.*



PUBBLICAZIONI  
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

CLX

SEZIONE DI FILOSOFIA

22

GIORGIO BERTOLOTTI

# LE STAGIONI DELL'ASSOLUTO

SAGGIO SU BRADLEY



LA NUOVA ITALIA EDITRICE

FIRENZE

**Bertolotti, Giorgio**

Le stagioni dell'assoluto:

Saggio su Bradley. –

(Pubblicazioni della Facoltà di lettere  
e filosofia dell'Università degli Studi di Milano ; 160.

Sezione di Filosofia ; 22). –

ISBN 88-221-1671-2

1. Bradley, Francis Herbert

192

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1995 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: settembre 1995

# INDICE

PREMESSA	3
Parte prima LA PASSIONE METAFISICA	7
I. Ragione e passione	9
II. L'istinto, la fede, il dubbio	15
III. Dubbio e scetticismo	24
Parte seconda LA GENESI DEL PENSIERO	33
IV. La costruzione filosofica	35
V. <i>Association and thought</i>	39
VI. Il metodo psicologico e il suo oggetto	49
1. Filosofia e psicologia	49
2. Psicologia speculativa e descrizione dell'esperienza	53
Parte terza L'ESPERIENZA E LE SUE FORME	61
VII. L'esperienza immediata	63
1. Il dato tra presentazione e interpretazione	63
2. Attenzione e introspezione	68
3. La funzione dell'esperienza immediata	72
4. <i>Feeling</i> e soggetto conoscente	75
VIII. L'esperienza relazionale	78
1. Dal <i>feeling</i> al pensiero	78
2. Differenza e relazione	81
3. Spazio e contraddizione, I	86
4. Apparenza vs. realtà: un equivoco	90
5. Le aporie dello schema relazionale	94
6. Lo spazio delle relazioni	100
7. Spazio e contraddizione, II	107
8. Pensiero e idealità	112

IX.	L'esperienza sovrelazionale	117
	1. L'Assoluto e i suoi critici	117
	2. Una definizione	120
	3. Completamento e armonizzazione delle apparenze	121
	4. Forma logica e contenuto empirico	125
	5. Genesi e temporalità	130
	6. La trama della realtà	133
	7. La "totalità vivente"	136
	Conclusione	138
	Bibliografia	145

*Giuseppe Bertolotti in memoriam*



## PREMESSA

Prosatore tra i più incisivi della saggistica inglese, Francis Herbert Bradley amava le metafore, le immagini vivaci che dipingono una situazione o riassumono una dottrina. I suoi libri ne sono pieni, di solito in momenti delicati della costruzione logica, dinanzi a passaggi e nodi difficili del discorso. Non sono, queste immagini, un accessorio decorativo, un supplemento retorico che abbellisce la catena argomentativa lasciandola al tempo stesso intatta. Se mai, è vero il contrario: questo maestro di stile, come Eliot ebbe una volta a definirlo, ha in più d'una occasione consegnato proprio alle immagini la "verità" della sua filosofia – una filosofia che, dopo anni di oblio immeritato, è oggi oggetto di rinnovato interesse da parte di settori assai differenti del pensiero contemporaneo. È a questa "verità" – al senso di questa "verità" e al suo "modo", frequentemente disattesi nelle infinite dispute sollevate da un pensiero innamorato dei paradossi e amante delle provocazioni – che cercheremo qui di prestare attenzione.

Bertrand Russell racconta che provò un grande senso di liberazione quando s'accorse delle fallacie contenute nell'idealismo di Bradley e McTaggart. Fu come la fine di un sogno metafisico presto diventato una prigione intellettuale, una gabbia che impediva l'accesso al mondo "là fuori", il mondo del cielo stellato e dei verdi prati d'Inghilterra.

Oggi tanto ingenuo entusiasmo fa sorridere. Nessuno, credo, è più disposto ad ammettere che la filosofia sia capace di tanto: rubarci il mondo, smaterializzare gli oggetti della nostra esperienza quotidiana. E d'altra parte neppure ci aspettiamo che una conversione di pensiero – per esempio dall'idealismo al realismo – sia sufficiente a restituirci la realtà. I timori di Russell paiono obsoleti, vittime essi stessi di quel miraggio che pure

combattevano. In molti quartieri del pensiero contemporaneo, tuttavia, “idealismo” e “metafisica” restano due parole sinistre, cariche di connotazioni negative ed evocatrici di immagini minacciose. Quando poi si presentano assieme, ancora peggio.

Accade così che alcune recenti interpretazioni di Bradley mettano grande cura nel rimuovere dalla sua filosofia gli aspetti più “metafisici” o sospetti tali, a favore delle tematiche logiche, restituite, per così dire, alla loro originaria purezza. L'intento è nobile, il risultato poco convincente. I logici contemporanei, infatti, continuano a guardare con sospetto al pensiero di Bradley, perché poco funzionale, anche in questa nuova forma, ai loro scopi, mentre il filosofo rischia di vedere snaturata l'intenzione che anima la sua ricerca: per molti versi, la situazione ricorda il destino della fenomenologia husserliana, e presenta problemi affini.

Più importante per i nostri scopi è domandare se il carattere scopertamente “metafisico” della speculazione bradleyana sia da assumere, piuttosto che come una colpa dalla quale cercare artificiosamente di emendare il filosofo, o, all'opposto, come un titolo di merito, semplicemente come un dato di fatto. Anziché tentare di definire improbabili discrimini tra « ciò che è vivo e ciò che è morto », conviene prender atto che abbiamo a che fare con un testo filosofico il quale, letto con sufficiente attenzione, può fornirci l'occasione per un'analisi del significato, della forza e dei limiti delle categorie metafisiche. Se fosse possibile far risuonare nella parola “decostruzione” l'eco filosofica da cui proviene e, al tempo stesso, tener lontane le stanche ripetizioni della lezione di Derrida che le sono associate, mi piacerebbe dire che l'interpretazione che qui proponiamo è un esercizio di decostruzione. Non lo faremo, tuttavia, armati di una tesi bell'e pronta: non cercheremo di mostrare che nella speculazione di Bradley s'annida il germe perverso del logocentrismo o della metafisica della presenza. Tutto ciò sarebbe, in fondo, alquanto scontato.

Il progetto è più modesto: intendiamo offrire una lettura – di necessità selettiva – che, senza dimenticare la struttura generale del “sistema”, presti attenzione soprattutto alle linee di fuga che si aprono al suo interno, alla molteplicità non sempre razionalmente risolta dei livelli di analisi, alle incrinature dell'impalcatura logico-concettuale. Per questa via sarà possibile mettere a nudo la funzione delle categorie metafisiche, che molto spesso non sono là dove si crede di trovarle (per esempio, nella condanna del mondo delle apparenze, o nel rinvio ad una realtà ultima, assoluta e misteriosa), ma molto prima o molto dopo. A tale scopo, è opportuno dar credito all'ipotesi che la riflessione di Bradley ruoti tutta intorno a questo

problema: *pensare* l'esperienza, comprendere *filosoficamente* la realtà (e – perché no? – anche i verdi prati d'Inghilterra cari a Russell). Lungo questo cammino incontreremo anche l'immagine che dà il titolo a questo lavoro. La incontreremo per così dire ribaltata di segno, piegata ad esprimere un'idea del tempo che ha contribuito alla notorietà, nel bene e nel male, di Bradley. Perché non ci si possa fermare alla superficie di tale immagine, è ciò di cui ragioneremo nelle pagine che seguono.

Molte persone, in Italia e in Gran Bretagna, hanno discusso con me i temi e le idee presentati in questo libro, e di ciò le ringrazio. Qui desidero soprattutto esprimere la mia gratitudine nei confronti del professor Carlo Sini, che ha pazientemente seguito le varie fasi di questo lavoro senza mai farmi mancare il suo incoraggiamento. Dario Sacchi, oltre ad aver messo a mia disposizione la sua competenza, ha letto parti del manoscritto ed è stato prodigo di suggerimenti e indicazioni di cui gli sono grato. Desidero infine ringraziare il rettore e i membri del Merton College di Oxford, alla cui cortesia devo, tra l'altro, di aver potuto consultare i manoscritti di Bradley conservati nella biblioteca del College.

*Avvertenza*

Nel corso di questo lavoro farò uso delle seguenti abbreviazioni:

PL = *The Principles of Logic*, seconda edizione, Oxford, Clarendon Press, 1922.

AR = *Appearance and Reality*, terza edizione, London, Swan Sonnenschein & Co., 1899. Il primo numero di pagina rinvia all'edizione inglese, il secondo alla traduzione italiana, *Apparenza e Realtà*, a cura di D. Sacchi, Milano, Rusconi, 1984.

ETR = *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1914.

CE = *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

PARTE PRIMA  
LA PASSIONE METAFISICA



## RAGIONE E PASSIONE

Nel maggio del 1908 William James tenne una serie di lezioni al Manchester College di Oxford sul tema: « On the Present Situation in Philosophy », raccolte l'anno seguente nel celebre volume *A Pluralistic Universe*<sup>1</sup>.

Presentate come una difesa della concezione pluralistica contro le varie istanze monistiche, le lezioni avevano un duplice obiettivo: esporre le linee generali della posizione filosofica di James e, ancor prima, risvegliare il pubblico oxoniense dal torpore idealistico in cui pareva essere caduto. A tale scopo il filosofo americano fu costretto a non andare troppo per il sottile. Risultato: procedendo per secche dicotomie (materialismo/spiritualismo; teismo/panteismo; empirismo/razionalismo, ecc.), definì « empirismo rinnovato » il nuovo programma che, sotto il nome di umanismo o di pluralismo, si affacciava in quegli anni alla ribalta filosofica, e in favore del quale egli stava lottando. « Empirismo » stava ad indicare « l'abito di spiegare il tutto attraverso le parti », per opposizione a « razionalismo », che agli occhi di James era invece « l'abito di spiegare le parti attraverso il tutto »<sup>2</sup>. Quanto all'aggettivo « rinnovato », esso alludeva essenzialmente al rifiuto di alcuni aspetti dell'empirismo classico, e segnatamente della teoria associazionistica. Il nuovo nome, tuttavia, serviva soprattutto ad indicare una scelta di campo: campo di appartenenza e, ancor più, campo di esclusione. In rapporto alla situazione filosofica del tempo veniva a significare che la battaglia tra razionalismo ed empirismo

<sup>1</sup> W. James, *A Pluralistic Universe*, London, Longmans, Greens & Co, 1909; tr. it. *Un Universo pluralistico*, Torino, Marietti, 1973.

<sup>2</sup> Ivi, p. 14.

non si era conclusa, ma proseguiva tra i rispettivi eredi: monismo e pluralismo, appunto.

In sostanza, un quadro culturale piuttosto semplice e maneggevole, nel quale il conferenziere aveva isolato le due posizioni rivali per far meglio risaltare i loro tratti distintivi e antagonistici. Un quadro – è il caso di aggiungere – in larga misura falso, giacché non rende affatto conto del complesso gioco di interazioni e apporti reciproci che ha invece caratterizzato la filosofia anglosassone nel periodo che James prende in esame. Ma proprio per tale ragione, non sorprenderà trovare Bradley classificato tra i rappresentanti dell'idealismo monistico, la posizione filosofica bersaglio polemico di tutte, o quasi, le lezioni oxoniensi, ed espressamente discussa nel secondo capitolo di *A Pluralistic Universe*.

Ed è a questo capitolo, come pure all'appendice « La cosa e le sue relazioni », che si dovrebbe guardare per esaminare le critiche specifiche che James rivolge al suo avversario. Così facendo, tuttavia, ci limiteremmo ad assistere al confronto tra due diverse, forse opposte, posizioni filosofiche, senza guadagnare quell'accesso al pensiero di Bradley che pure, a mio giudizio, James ci ha involontariamente offerto.

A conclusione delle pagine dedicate all'idealismo monistico leggiamo: « Tutti i sistematizzatori che hanno scritto dopo Hegel devono la loro ispirazione largamente a lui »<sup>3</sup>. L'osservazione suona come un avvertimento, quasi James dicesse: non si può arrivare a una resa di conti radicale con gli idealisti contemporanei se non si affronta la fonte stessa di questo movimento. E qui, però, cominciano le sorprese. Ci aspetteremmo, infatti, di vedere sottolineati tutti quei tratti che, tradizionalmente, hanno fatto del pensiero di Hegel il principale avversario delle filosofie di matrice empiristica: l'idealismo assoluto, il panlogismo, la chiusura del sistema, ecc. Al contrario, la singolare trattazione jamesiana avviene sotto l'insegna di questo fondamentale *caveat*:

È stato commesso un grave torto nei confronti di Hegel trattandolo come se fosse soprattutto un pensatore sistematico. Egli è in realtà un uomo che *osserva con occhio ingenuo*, ma che è assillato da una strana preferenza per l'uso di un linguaggio tecnico e logico; egli si pone al centro del flusso sensibile delle cose e ne ricava l'impressione di ciò che avviene. *La sua mente è davvero impressionistica*; e il suo pensiero, se vi ponete al centro che lo anima, è molto facile a capirsi ed a seguirsi<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Ivi, p. 56.

<sup>4</sup> Ivi, p. 58, corsivo mio.

Parole strane per James: si direbbe quasi che, in fondo – come è stato osservato<sup>5</sup> – egli dimostri « una speciale predilezione ed amichevole parzialità » per chi, ai suoi occhi, dovrebbe essere il grande corruttore della filosofia contemporanea. Più rilevante per i nostri scopi, ad ogni buon conto, è che James rivendichi, contro tutte le letture “logiche”<sup>6</sup>, un’attenzione particolare all’aspetto empirico ed impressionistico del filosofare hegeliano. Sarà dunque opportuno seguire più da vicino l’articolarsi di questa interpretazione di Hegel.

James distingue tra la *visione* e la *tecnica* impiegata per provarla. La visione, scrive, « era quella di un mondo nel quale la ragione contiene in sé tutte le cose e rende conto di tutta la irrazionalità che appare superficialmente, con l’assumerla in sé come un “momento” »<sup>7</sup>. La tecnica « è il così detto metodo dialettico »<sup>8</sup>. La prima – osserva James – ha esercitato un fascino irresistibile, mentre la seconda ha avuto minor fortuna. La visione a propria volta comprende due aspetti differenti: che la ragione è onnicomprensiva e che le cose sono “dialettiche”. James parte dal secondo aspetto, e lo spiega con queste parole, che merita riportare:

L’impressione che una persona semplice, la quale si pone innocentemente nel flusso delle cose, ricava è che sono ben lontane dall’essere in equilibrio. Qualunque equilibrio le nostre finite esperienze raggiungano è solo provvisorio.[...] Prendete una cosa finita, e cercate di tenerla ferma: non ci riuscirete, perché in queste condizioni essa prova di non essere più concreta, ma una arbitraria estrazione o astrazione dal resto della realtà empirica. Le altre cose invadono il campo e travolgono insieme quelle e voi, frustrano il vostro imprudente tentativo. Una veduta parziale del mondo, che strappa una parte dalle sue relazioni lascia fuori una parte di verità che concerne quella parte, la falsifica. La piena verità riguardante una cosa coinvolge altre cose oltre quella. Niente, se non la totalità delle cose, può essere la verità di qualche cosa.

Considerato così da lontano ed approssimativamente, Hegel non è solo inoffensivo, ma conseguente<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Da G. Riconda, in « Religione e Metafisica nel pensiero di William James », nota a W. James, *Un Universo Pluralistico*, cit., pp. 235-254. L’osservazione riportata è a p. 245.

<sup>6</sup> « Hegel was regarded in Britain primarily as a logician; this determines the ground on which the philosophical battles were fought in the second half of the century » (A. Manser, *Bradley’s Logic*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 31).

<sup>7</sup> W. James, *Un Universo Pluralistico*, cit., p. 57.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 59-60.

Il problema di Hegel – così James prosegue – è che egli « vide questa innegabile caratteristica del mondo in cui viviamo in una luce non empirica »<sup>10</sup>, la luce dell'idea. Pur riconoscendo nella nuova considerazione dei concetti come entità in movimento « la novità più rivoluzionaria che [egli] ha introdotto »<sup>11</sup>, James rifiuta l'uso intellettualistico di un metodo a priori, e tuttavia ribadisce che « il vero contenuto erano sempre le sue percezioni empiriche, che eccedevano e superavano le sue categorie logiche, tremendamente insufficienti in ogni uso concreto »<sup>12</sup>. In breve, la conclusione di James è che:

come *cronista di certi aspetti empirici* della realtà Hegel allora è grande e veritiero. Ma egli aspirò ad essere qualcosa di molto più grande di un empirico cronista<sup>13</sup>.

Questa pretesa, che secondo James condusse Hegel ad elaborare una logica coercitiva e oscura, avrebbe alle proprie origini « il vecchio disprezzo dei razionalisti per l'immediatezza del mondo sensibile »<sup>14</sup> e il rifiuto dell'ipotesi che « la forma della filosofia potesse essere solo empirica »<sup>15</sup>. Ne risulta un pensiero costretto a procedere « attraverso le parole apodittiche “deve essere”, piuttosto che attraverso quelle inferiori parole ipotetiche “può essere”, le uniche che gli empiristi possono usare »<sup>16</sup>; e un assoluto « che funziona soltanto retrospettivamente, non prospettivamente »: « qualunque cosa i particolari dell'esperienza possono provare di essere, dopo che si sono realizzati, l'assoluto li adotterà »<sup>17</sup>.

Nel complesso, questa insolita presentazione di Hegel non è certo destinata a soddisfare gli studiosi del filosofo tedesco, e limiti, difetti e incomprensioni sono così evidenti che non meritano neppure d'essere segnalati<sup>18</sup>; piuttosto vanno ricordate le parole di James: « Io non ho al-

<sup>10</sup> Ivi, p. 60. Si tenga presente anche quanto segue: « Fate che l'idea mentale della cosa lavori tutta sola nel vostro pensiero, egli pensava, e avrete proprio le stesse conseguenze. [...] l'originalità di Hegel consiste nel trasportare il processo dalla sfera delle percezioni a quella dei concetti e nel trattarlo come il metodo universale dal quale ogni cosa della vita logica, fisica, psicologica, è mediata » (W. James, *op. cit.*, p. 60).

<sup>11</sup> Ivi, p. 61.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Ivi, p. 66, corsivo mio.

<sup>14</sup> Ivi, p. 61.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Ivi, p. 66.

<sup>17</sup> Ivi, p. 80.

<sup>18</sup> Si veda C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Bari, Laterza, 1972, dove, a proposito dello sforzo di James di porsi al centro della concezione di Hegel, si commenta: « i

cuna pretesa di capirlo, lo tratto impressionisticamente»<sup>19</sup>. Inservibile dunque come introduzione a Hegel, questa trattazione “impressionistica” è invece estremamente utile in riferimento a Bradley. Utile per almeno tre aspetti, che ci conviene sottolineare:

1) in essa è possibile rinvenire gran parte dei temi che la letteratura critica ha sviluppato e discusso intorno a Bradley nel corso di un secolo (e che costituiranno argomento dei successivi capitoli del presente lavoro);

2) tale approccio anticipa – a giudizio di chi scrive – alcune recenti interpretazioni di Bradley in termini di fenomenismo psicologico, di metafisica del *feeling*, di lettura fenomenologica dell'esperienza, e – ciò che più importa – consente di individuare un elemento imprescindibile della speculazione bradleyana<sup>20</sup>;

3) infine, è estremamente indicativo di un particolare modo di intendere Hegel, che non corrisponde affatto al quadro tradizionale della ricezione del filosofo tedesco in Gran Bretagna – dove le tematiche logico-metafisiche risultano predominanti – e che tuttavia è, come cercheremo di mostrare, il modo, o almeno certamente uno dei modi, in cui Bradley leggeva Hegel. Nessun interprete – è bene rammentarlo – ha finora saputo spiegare con chiarezza l'interesse eccezionale che per Bradley hanno avuto, all'interno del complesso sistema logico-concettuale hegeliano, e quasi in opposizione ad esso, i paragrafi dedicati alla sensazione nella sezione « Antropologia » dell'*Enciclopedia*. Essi non rientrano se non marginalmente nell'immagine comune di Hegel, e certo non sono considerati suoi tratti distintivi, mentre appartengono a pieno titolo allo Hegel che James definiva « cronista di certi aspetti empirici della realtà »: lo Hegel – io credo – che Bradley preferiva.

Se quanto sin qui detto è plausibile, risulta comunque paradossale che una valorizzazione jamesiana di Bradley debba essere ricercata nelle pagine che hanno per oggetto Hegel. La spiegazione più verosimile sug-

risultati miserevoli di tale sforzo sono a tutti noti: l'onestà delle intenzioni non poteva infatti sopperire a una *forma mentis* inadeguata per essenza, oltre che per eredità storiche, a quella comprensione » (pp. 353-354, n. 182). Nondimeno, ricorda Sini, Mach la trovò illuminante.

<sup>19</sup> W. James, *op. cit.*, p. 61.

<sup>20</sup> Alludo specialmente a J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, Neuchatel, Editions de la Baconnière, 1955, per l'attenzione prestata alle tematiche psicologiche, e a J. Bradley, « F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in the History of Philosophy », in A. Manser e G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F. H. Bradley*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 227-242.

gerisce che, agli occhi di James, l'“idealista” Bradley dovesse figurare come il rappresentante di punta di una posizione culturale che, a torto o ragione, rappresentava l'ostacolo principale all'affermazione di una filosofia pluralistica. È tuttavia interessante rilevare che l'atteggiamento di James nei confronti del suo collega di Oxford, ferma restando la critica alle sue teorie filosofiche, è meno costante di quel che non appaia a prima vista, al punto che una lettura attenta vi scorge persino una sorta di imbarazzo nel considerare Bradley alla stregua degli altri idealisti suoi compagni, assieme all'impressione di essere dinanzi a qualcosa di diverso dalla pura e semplice ripresa di tematiche hegeliane. Prestiamo attenzione a questo passo:

La scolastica e lo stesso Hegel sono più concreti del trascendentalismo inglese ed americano. *Se la filosofia è più una questione di visione appassionata che di logica* – ed io credo che sia così, poiché la logica trova solo ragioni per la visione – non può forse tale astrattezza derivare da un difetto di visione nei discepoli o dal fatto che la loro passione confrontata con quella di Hegel o di Fechner assomiglia ad una luce lunare di fronte a quella solare o all'acqua di fronte al vino?

e alla nota che lo accompagna:

Bradley deve essere in qualche modo escluso dal mio attacco in queste ultime pagine<sup>21</sup>.

Per comprendere ora quale sia la visione (o il difetto di visione) di Bradley dovremo abbandonare James e rivolgerci direttamente al filosofo inglese.

<sup>21</sup> W. James, *op.cit.*, p. 107, corsivo mio.

## II

### L'ISTINTO, LA FEDE, IL DUBBIO

« Per conoscere il mondo bisogna combinare (*combine*) esperienza e riflessione. Ma non è meno essenziale tenerle separate »<sup>1</sup>.

Nella sua apparente semplicità questo aforisma – in genere trascurato per il fatto di non far parte di quelli che l'autore decise di trascogliere, tra quanti ne aveva scritti, per la prefazione alla sua opera principale – racchiude, meglio di altri testi maggiormente frequentati, l'essenza della visione bradleyana e, allo stesso tempo, permette di guardare sotto una luce meno scontata questa celebre affermazione: « ogni visione del mondo, è doveroso riconoscere, ha le sue proprie difficoltà » (AR, p. 561; 726), che si può allora far valere come avvertenza preliminare alla ricerca filosofica di Bradley e ai risultati cui essa ha dato luogo.

Esperienza e riflessione rappresentano effettivamente il campo problematico che si apre alla visione bradleyana, e che essa a propria volta forma, secondo un movimento circolare di cui la paradossalità dell'aforisma intende sottolineare l'insostenibile difficoltà. Più avanti si vedrà come non sia difficile seguire questo movimento, che meglio sarebbe definire composto di tanti movimenti, nei testi per così dire canonici. Per il momento, tuttavia, conviene procedere con gradualità, cominciando a fornire gli elementi necessari a una ricostruzione del quadro problematico proposti dall'aforisma.

Un buon punto di partenza è rappresentato dalla caratterizzazione dell'indagine metafisica fornita nell'introduzione ad AR. È noto che scopo

<sup>1</sup> F. H. Bradley, *Aphorisms*, Oxford, Clarendon Press, 1930 (ora ristampati in *The Presuppositions of Critical History and Aphorisms*, Bristol, Thoemmes Press, 1993). L'aforisma citato è il n. 28.

principale dell'introduzione è difendere la metafisica dai pregiudizi ad essa ostili, che pretendono di metterne in discussione la legittimità e ne ostacolano il cammino prima ancora che esso possa avere inizio. Bradley procede fornendo in rapida successione tre definizioni di metafisica e prendendo subito in considerazione altrettante possibili obiezioni, ciascuna rivolta ad un differente aspetto del problema. Secondo queste tre definizioni l'indagine metafisica è, nell'ordine:

- 1) il tentativo di conoscere la realtà di contro alla semplice apparenza;
- 2) lo studio dei primi principi e delle verità ultime;
- 3) lo sforzo di comprendere l'universo non semplicemente in modo frammentario ma considerandolo in qualche modo come un tutto<sup>2</sup>.

La prima obiezione dichiara impossibile una conoscenza di tal genere; la seconda ne ammette la possibilità ma fa questione della sua utilità pratica; la terza giudica adeguate le filosofie già esistenti e non riconosce la necessità di produrne di nuove. La conclusione cui Bradley perviene è che il compito non è né impossibile né privo di interesse.

Come si vede, le tre definizioni meriterebbero un commento attento ed analitico, che mostri in esse la compresenza di elementi appartenenti alla tradizione filosofica classica e di altri invece più decisamente caratterizzati nel senso degli interessi dell'autore, della particolare curvatura cui egli sottopone la speculazione, e che non può non riflettersi nella sua ricezione della tradizione metafisica. E naturalmente bisognerebbe interrogarsi sulla presenza di queste definizioni nell'opera, cercandovi una loro origine oppure un loro influsso, e valutandone gli effetti: elementi dogmatici responsabili di una certa rigidità nella ricerca, oppure strumenti euristici abbandonabili senza troppe complicazioni qualora si rivelassero di dubbia affidabilità?

Domande e problemi a cui certamente bisogna dar risposta, e che, tuttavia, rischiano di spingere l'analisi critica a ragionare su definizioni a cui non si è ancora data la possibilità di operare. Può invece riuscire più utile partire dalle risposte alle obiezioni; in particolare dall'esame della terza obiezione, dove forse la replica di Bradley suona più originale e inaspettata. Vediamola.

Le filosofie già esistenti – spiega il filosofo – possono essere ottime e certo migliori di quelle che stanno ora sviluppandosi, ma «la mutata mentalità di ogni generazione non può non tradursi in una corrispondente

<sup>2</sup> Cfr. AR, pp. 1-7; 139-145.

differenza nel modo di intendere ciò che dovrebbe soddisfare l'intelligenza » (AR, pp. 6; 144-145), e una filosofia anche di minor valore « ha una sua funzione se riesce a rivolgersi al lettore in maniera più personale » (*ib.*): in questo senso « sembrano esserci almeno altrettanti motivi per il sorgere di una nuova filosofia che per la nascita di una nuova poesia. [...] Ed è per questo dunque che, finché evolverà storicamente, l'umanità si cercherà e si darà sempre nuove metafisiche » (*ib.*).

Filosofia e poesia: è a partire da questo accostamento, frequente e nondimeno altamente problematico, che viene esemplificata quella "visione appassionata" che James aveva detto esser ciò per cui la logica deve trovar ragione. Ma filosofia e poesia, *insieme*, introducono un altro motivo, ben più raro nelle pagine di Bradley (al punto che forse questa è la sua unica apparizione)<sup>3</sup>: il nesso filosofia-storia. Bradley dice pochissimo al riguardo, e nulla più di quanto abbiamo riportato: che si riscontri o meno progresso, c'è in ogni caso un mutamento, e con esso un differente modo per l'intelligenza di venire soddisfatta. Ma che tipo di soddisfacimento è quello richiesto dall'intelligenza? In queste pagine Bradley non lo spiega estesamente – lo farà altrove –<sup>4</sup> ma si limita a suggerire: non diverso da quello che si prova nella ricezione di una poesia. Ciò, si badi, non vuole affatto dire che una dottrina filosofica debba andare incontro ad un'accoglienza di tipo estetico; le regole che presiedono al soddisfacimento intellettuale sono differenti da quelle che informano il soddisfacimento estetico. Ed infatti non è questo ciò che Bradley vuol farci credere: egli è perfettamente consapevole che filosofia e poesia sono dominî differenti e che, per intenderci, il modo in cui accostiamo Platone non va confuso con il modo in cui leggiamo Omero. Nella loro differenza, tuttavia, un tratto le accomuna: la *storicità*. Entrambe, filosofia e poesia, intrattengono un rapporto storico con la loro epoca, e da tale rapporto non possono prescindere. Non è una questione di valore logico: le filosofie del passato non sono state confutate, e se lo sono state, non è questo l'importante; la questione riguarda il tipo di comunicazione che esse possono instaurare, e quest'ultima pare connessa all'evoluzione storica. Il discorso risulta più chiaro se pensiamo al modello dal quale, a mio parere, Bradley sta qui cercando di prendere le distanze, vale a dire il sapere matematico, che,

<sup>3</sup> Dopo, s'intende, il lungo saggio del 1874, *The Presuppositions of Critical History* (ora ristampato in CE, pp. 1-70 e in F. H. Bradley, *The Presuppositions of Critical History and Aphorisms*, cit.).

<sup>4</sup> Soprattutto in ETR.

nell'opinione comune, dalla quale egli non dà segno di allontanarsi, non soffre per nulla il tempo storico, a differenza del sapere filosofico o artistico.

Un'altra conseguenza di rilievo di questo nesso filosofia-poesia-storia è la *non definitività* della metafisica: come ci saranno sempre nuove poesie, così ci saranno sempre nuove metafisiche.

Questi temi della storia e della storicità della filosofia non riceveranno ulteriore trattazione da parte di Bradley, ed è perciò importante rilevarne la presenza nel momento per così dire inaugurale della sua ricerca filosofica. Al contrario, abbiamo detto che il nesso poesia-filosofia ricorre in altre occasioni, una delle quali è la risposta alla seconda delle obiezioni alla metafisica da cui siamo partiti. Dovendo mostrare il valore dell'indagine metafisica, Bradley invita a considerare « quella che è la natura umana » e chiede: « è veramente possibile astenersi da qualsiasi forma di pensiero della totalità? » (AR, p. 3; 141). La domanda non riguarda solo il filosofo ma anche l'uomo della strada, il quale « è spinto a porsi degli interrogativi e a riflettere: il mondo e la sua posizione all'interno del mondo rappresentano infatti per lui un oggetto naturale di riflessione e probabilmente lo saranno sempre ». Solo « quando la poesia, l'arte e la religione avranno cessato di interessare, [...] quando il senso del mistero e il senso dell'incantesimo non porteranno più la mente a vagare senza meta e ad amare ciò che nemmeno lei conosce; quando, in breve, il crepuscolo avrà perduto il suo incanto, allora anche la metafisica non avrà più valore » (AR, pp. 3-4; 141-142).

La metafisica non è che una delle forme in cui si manifesta questa istintiva tendenza a riflettere, ma suo tratto distintivo è il rigore che essa chiede all'esercizio del pensiero; perciò una volta riconosciuta la legittimità della riflessione, non si può più arrestarne lo sviluppo autonomo, pretendendo che essa resti imperfetta: « se dobbiamo pensare val la pena, almeno qualche volta, di applicarsi a farlo con proprietà » (AR, p. 4; 142). Se non vi scopriremo altra utilità, la nostra ricerca varrà pur sempre come « antidoto contro la superstizione e il dogmatismo » (AR, p. 5; 143) incarnati dalla teologia ortodossa e dal « trito materialismo », due tendenze che « non rappresentano se non una mutilazione della nostra natura » (*ib.*).

Ma vi è un'altra e più importante ragione, una ragione meno legata a polemiche contingenti. Se « più o meno tutti noi, io credo, siamo talora sospinti oltre la sfera dei fatti ordinari », allora bisogna riconoscere che « per certe persone lo sforzo intellettuale di comprendere l'universo è la

via regia per giungere a sperimentare la divinità. Chi non ha mai provato nemmeno una simile esperienza, quali che siano i termini in cui preferirà poi descriverla, probabilmente non ha mai provato nemmeno un grande interesse per la metafisica; ma, là dove tale esperienza è stata vissuta con intensità, essa ha dimostrato di recare la propria giustificazione in sé medesima » (AR, pp. 5-6; 144). D'altro canto non va dimenticato – così termina l'introduzione – che la filosofia non è in alcun modo un sapere per iniziati, né l'intelletto costituisce l'aspetto più elevato della nostra natura: « la via della speculazione sulle verità ultime, per quanto in sé legittima e degna di attenzione, non è certo superiore alle altre » (AR, p. 7; 145).

Come è evidente, rispetto alle tre definizioni di partenza, tutto sommato piuttosto tecniche pur nella loro generalità, l'orizzonte problematico si è allargato a dismisura, al punto da diventare difficile da maneggiare: per l'interprete, ma anche, come presto si vedrà, per Bradley stesso. È opportuno quindi cercare di raccogliere alcuni degli elementi fin qui emersi. Nel caso della risposta alla terza obiezione, l'accostamento filosofia-poesia era servito a mettere in luce la storicità del sapere filosofico; proviamo allora a domandarci che funzione esso, allargato ad arte e religione, svolga nel contesto della seconda risposta.

Se prestiamo attenzione alla modalità della sua introduzione, si nota che l'elemento *eterogeneo* cui arte, religione, poesia vengono avvicinati è l'incanto del crepuscolo. Elemento eterogeneo, in quanto elemento *naturale* rispetto a tre fenomeni *culturali*. E tuttavia, ciò che Bradley sta cercando di fare è proprio di superare questa eterogeneità collocando tutti gli elementi sullo stesso piano. A che scopo? Evidentemente allo scopo di allontanare l'ombra della "culturalità", cioè dell'artificialità, dalla filosofia. Il testo in esame è emblematicamente ricco di richiami ad una dimensione naturale: l'espressione « natura umana » compare almeno sei volte in meno di due pagine, nelle quali si parla anche di « oggetto naturale della riflessione » e di « tendenza istintiva ». Attraverso la mediazione di poesia, arte e religione, tre forme culturali agli occhi di Bradley più direttamente pratiche rispetto al sapere filosofico, quest'ultimo guadagna il proprio radicamento nella naturalità, che assume ora i tratti suggestivi, e già culturalmente mediati, dell'incanto del crepuscolo, ora quelli biologici dell'istinto, espressi con maggior forza in un celebre aforisma, che così recita: « la metafisica è la ricerca di cattive ragioni per ciò che noi stessi crediamo d'istinto, ma tale ricerca obbedisce essa stessa all'istinto » (AR, p. XIV; 128).

Le conseguenze di questa impostazione sono molteplici, e tutte di rilievo. Anzitutto si può osservare, come ha fatto un'attenta interprete di AR, che « la funzione metafisica [...] non può essere sospesa »<sup>5</sup>, sicché agli occhi di Bradley « il problema saliente non è mai quello di negare o meno un'attività e una indagine metafisica, ma di vedere che cosa è autentica metafisica, come si fa della metafisica »<sup>6</sup>.

Si tratta chiaramente di una svolta importante, che introduce direttamente al problema del *metodo*, e con esso a ciò che separa la filosofia dall'arte, dalla religione, dalla poesia. Se dunque va segnalata, occorre tuttavia stare attenti a non seguirla troppo precipitosamente. La risposta su cui essa si fonda non è scontata, soprattutto per Bradley, che negli *Essays on Truth and Reality* avvertì l'esigenza di tornare sull'argomento, con l'intenzione di chiarirlo ma, in verità, rendendolo ancora più intricato.

Dall'introduzione ad AR, infatti, sembrava chiaro un punto: la filosofia nasce da un istinto radicato nella natura umana; tale istinto fornisce solo l'impulso iniziale: poi, è questione di metodo e di controllo razionale. Certo, il fine ultimo era indicato, in quella sede, nel soddisfacimento dell'intelligenza, e, come s'è visto, da un lato esso risultava gravato da condizionamenti storici, dall'altro da una costitutiva incompletezza. Entro questi limiti, ad ogni modo, sembrava che la filosofia potesse controllare il proprio campo.

Negli *Essays* questa convinzione viene ribadita, e l'autonomia della filosofia difesa a spada tratta contro ogni possibile forma di ingerenza da parte di elementi estranei quali la religione o la morale. Contro di essi viene fatta valere l'indipendenza del metodo: « la mia volontà e la mia coscienza non possono dirmi come dovrei ricercare la verità più di quanto possano mostrarmi come cavalcare un cavallo o suonare un pianoforte » (ETR, p. 15). Ma al termine di questa generosa rivendicazione dell'autonomia dell'esercizio filosofico, incontriamo questa secca affermazione, solo parzialmente preannunciata alcune pagine prima:

la filosofia richiede, e alla fine riposa, su ciò che si può propriamente chiamare fede. Essa [la filosofia], potremmo dire, deve in un certo senso presupporre la sua conclusione per poterla provare. Assume tacitamente qualcosa in generale come vero, al fine di sviluppare in dettaglio questa verità generale. E la sua conclusione, per di più, non è, e non potrebbe mai essere, sviluppata in dettaglio in atto e completamente. Così la filosofia si ferma al di sotto di una meta che non di meno

<sup>5</sup> M.T. Antonelli, *La metafisica di Bradley*, Milano, Bocca Editori, 1952, p. 36.

<sup>6</sup> Ivi, p. 37.

reputa in qualche modo raggiunta. E se la filosofia deve ammettere che alla fine *non riesce a vedere e a comprendere esattamente* come questa meta venga raggiunta, il fine della filosofia si realizza al di fuori di essa e, in certo senso, soltanto per la fede. (*ib.*, corsivo mio)

L'istinto all'origine, la fede alla fine: parrebbe questa la situazione delineata<sup>7</sup>. Ma la collocazione della fede è per certi aspetti tanto alla fine quanto all'inizio; anzi, più all'inizio che alla fine, in qualità di presupposto e di principio di azione. D'altra parte, non è solo la sua localizzazione ad essere incerta: come ha notato Richard Wollheim<sup>8</sup>, il concetto è tutt'altro che chiaro e resta esposto a pericolose incomprensioni. La prima e la più facile da superare consiste nell'intendere la fede di cui parla Bradley come fede religiosa, attribuendo valenze teologiche a un discorso che è invece squisitamente filosofico. Contro tale ipotesi parlano in primo luogo i testi, ai quali non si può che rimandare direttamente<sup>9</sup>. Qui è sufficiente ricordare come l'originalità dell'impostazione bradleyana consista nel considerare la fede dal suo lato formale, prescindendo dai contenuti specifici che essa serve a veicolare. L'obiettivo immediato è una definizione, poco importa quale, che consenta di rispondere, in ogni caso particolare, alla domanda: si tratta di fede oppure no? Ma è importante osservare come Bradley vi giunga attraverso una limitazione dell'ambito proprio della fede, tale da definirne così il campo: « la fede è limitata a quella regione ideale dove, fede a parte, il dubbio è possibile » (ETR, p. 20). Al di là di un preciso significato tecnico, che ancora non possiamo apprezzare pienamente<sup>10</sup>, l'osservazione di Bradley, letta sullo sfondo della precedente di-

<sup>7</sup> Si veda anche quest'altro passo: « Noi non riposiamo semplicemente su un *datum*, su un fatto o un assioma dati. Al contrario, si può dire che dipendiamo da un principio di azione. In e per la filosofia [...] la verità è alla fine tale perché ho un certo bisogno (*want*) e perché agisco in una certa maniera. Si può dire che il criterio in ultima analisi coinvolga il mio atto e la mia scelta. E allora *alla fine la verità non è verità perché è semplicemente vista o segue logicamente da ciò che è visto*. Inoltre, la filosofia non può, a mio giudizio, verificare il suo principio in dettaglio e per esteso. Se potesse farlo, la fede sarebbe rimossa » (ETR, pp. 26-27, corsivo mio).

<sup>8</sup> R. Wollheim, *F. H. Bradley*, London, Penguin Books, 1969<sup>2</sup>, p. 276. Per questo studioso l'incomprensione più grave è nel darne un'interpretazione che rafforzi la convinzione che « Bradley terminò la propria carriera filosofica come pragmatista » (*ib.*). Al contrario, il concetto di fede sarebbe da intendere come analogo « all'esperienza che abbiamo quando vediamo le cose sotto una particolare configurazione, o in una certa luce, o come se cadessero sotto una data categoria » (*ib.*).

<sup>9</sup> Cfr. ETR, p. 19 e nota; p. 24, e, in generale, tutto il secondo capitolo.

<sup>10</sup> Per il significato di "ideale" e "idealità" si veda la terza parte del presente lavoro, e specialmente le ultime due sezioni dell'ottavo capitolo.

scussione sull'origine istintiva della ricerca metafisica, vale soprattutto a chiarire come l'ambito della fede non appartenga più a quel livello, ma « implichi qualche tipo di credenza e di conoscenza. Se voi scendete cioè sotto un certo livello intellettuale, la parola "fede" diventa inapplicabile » (ETR, p. 19). E inapplicabile, di conseguenza, sarebbe qualsiasi interpretazione che identificasse fede ed istinto quale origine della filosofia. Ma che cosa, in ultima analisi, colloca la fede su di un piano già intellettuale o intellettualizzato? La risposta, ridotta all'essenziale, suona così: il suo aver da fare con il *dubbio*.

Non sarà certamente sfuggito, infatti, come il campo proprio della fede fosse, per così dire, misurato a partire dalla regione del dubbio possibile, elemento che non a caso ritorna in quella definizione formale di fede che riassume il cammino fin qui svolto, e che afferma: « la sua essenza positiva risiede nel superamento o nella prevenzione del dubbio, attuale o possibile, relativamente ad un'idea » (ETR, p. 20). Superamento, precisa Bradley, non logico: vale a dire non filosofico, e perciò presupposto e conclusione insieme della ricerca filosofica. Che la fede sia un « principio d'azione » significa che il dubbio non viene superato grazie ad uno sguardo preliminare che ne veda razionalmente l'infondatezza, bensì attraverso una scelta, una decisione di oltrepassarlo: in filosofia attraverso una scelta per l'indagine filosofica. Ma questa parafrasi tradisce già un'inesattezza: perché non c'è filosofia se non per questa scelta, o, come afferma Bradley, « il dubbio non è rimosso o prevenuto prima del nostro agire, ma dal e nel processo del nostro agire » (ETR, p. 21): simultaneità di un gesto che la filosofia dovrebbe poi incaricarsi di « verificare », lasciandosi in tal modo alle spalle, ma del quale, con grande onestà, Bradley riconosce la presenza anche alla fine della ricerca, allorché tale verifica risulterà inattingibile. O, come sarebbe più esatto dire prestando attenzione alle metafore esplicitamente usate da Bradley, *invisibile*, la visibilità designando la sfera che la razionalità filosofica ha sottratto alla fede<sup>11</sup>, come si ricava da passi come il seguente: « il processo cessa di dipendere dalla fede nella misura in cui ha *visibilmente* successo » (*ib.*, corsivo mio). Ma sappiamo già che non tutto viene illuminato dalla visione logica, e che « ciò che scavalca il vostro dubbio è, alla fine, *azione e non visione* » (*ib.*, corsivo mio).

<sup>11</sup> Per un approfondimento del tema della visibilità si veda la conclusione del presente lavoro.

Che conseguenze trarre da tutto ciò? Per quanto paradossale, la risposta meno inadeguata è: nessuna. Per due motivi: perché non è ancora il momento di impegnarsi in conclusioni generali sulla filosofia di Bradley, di cui poco sappiamo; e perché « se dobbiamo asserire o negare che la filosofia riposi alla fine sulla fede, non è per me di grande rilievo » (ETR, p. 27).

### III

## DUBBIO E SCETTICISMO

Abbiamo visto che per ricostruire la cornice che fa da sfondo all'elaborazione della metafisica nessun dato va trascurato: ciò che conta è il quadro generale che si viene lentamente delineando. Lo ricapitolo brevemente per far emergere la presenza di un elemento cui abbiamo finora accennato solo marginalmente.

Se non è possibile astenersi da un pensiero della totalità, poiché, ragiona Bradley, è la nostra stessa natura a spingerci verso di esso, è altresì vero che la sua realizzabilità non è né istintiva né razionale, ma riposa su una fede: che permette di scavalcare il dubbio e considerare compiuta una totalità che l'effettualità filosofica non riesce a realizzare, cioè, come abbiamo precedentemente notato, a far vedere e, ancor prima, a vedere essa stessa. Al di fuori di questa fede, « se voi avete fermamente deciso di contraddirvi (è ormai una vecchia storia), non potrete mai venir confutati, e questa è la ragione per la quale si può affermare che la filosofia dipenda da una scelta » (ETR, p. 235).

Essere contraddittori oppure essere coerenti: sembrerebbero queste le due alternative tra le quali operare la scelta. E tuttavia se fosse così, o meglio, se fosse solo così, bisognerebbe certo dare atto a Bradley di aver onestamente riconosciuto l'inconfutabilità della scelta per la contraddizione, ma subito dopo osservare che l'avversario della filosofia è con ciò stesso dileguato, essendo diventato tanto opposto ed estraneo all'impresa filosofica da risultare insignificante. Occorre invece fare un passo indietro, tornare alla definizione formale di fede e chiedersi: qual è il dubbio che minaccia la filosofia nella sua costituzione e che spetta alla fede di scavalcare? Si vedrà allora che esso non concerne l'esistenza per così dire *sic et simpliciter* di una vita non filosofica, ma, in modo più circostanziato, nega

o mette in forse « l'esistenza *de facto* per me di ciò che soddisfi intellettualmente ». Vale la pena di leggere per intero il passo in questione:

Per scetticismo non intendo, è ovvio, alcuna opinione positiva sulla conoscenza in generale, e ancor meno un qualche tipo di conclusione provata. Intendo rifiuto o dubbio circa l'esistenza *de facto* per me di ciò che soddisfi intellettualmente. Questo rifiuto o dubbio riposa certamente su una base positiva, ma, fintanto che la base non viene esplicitata e il rifiuto resta particolare, la base stessa non è rifiutata, e la posizione resta coerente. Dall'altra parte, lo scetticismo che si presenta come una dottrina, che tratta della verità e, in una parola, pretende essere *de iure*, a me pare che non si autocomprenda. Nessuno scetticismo coerente può, a mio giudizio, offrire una prova ragionata di se stesso, né può mantenere alcuna dottrina generale positiva, o alcuna tesi universale di qualsiasi tipo. (ETR, p. 118, nota 1)

Come si vede, cominciamo ad avvicinarci al centro di quella "visione appassionata" che James aveva detto animare tutte le grandi filosofie. Per il momento, tuttavia, occorre che cerchiamo di capire le parole di Bradley domandando: che significa « esistenza *de facto* »? E perché, poi, « per me »?

Si ricorderà che, come punto di partenza, avevamo individuato alcune risposte di Bradley ad alcune possibili obiezioni rivolte contro l'indagine metafisica. Le obiezioni erano tre, e tre le risposte. Due di esse ci erano sembrate utili a mettere a fuoco i temi di questo capitolo, mentre la terza (che nel testo è la prima) pareva, in quell'occasione, di minor interesse. Ora è il momento di riprenderla, e di capire il motivo di quella povertà di interesse.

Che cosa diceva quella prima risposta? Essa affermava, replicando alla tesi dell'impossibilità della conoscenza metafisica, che chi sostiene tale tesi « non è altro che un confratello metafisico con un'opposta teoria dei primi principi » (AR, pp. 1-2; 139-40), giacché « dire che la realtà è tale che la nostra conoscenza non può raggiungerla, implica la pretesa di conoscere la realtà » (AR, *ib.*). Questo tipo di scetticismo negli *Essays* viene detto *de iure*, in quanto si presenta come una dottrina positiva che fa delle affermazioni sulla conoscenza in generale<sup>1</sup>. Con buona ragione – afferma il filosofo – lo si può definire « stupido », poiché, non affermando che nessuno scetticismo coerente può fornire una prova ragionata di se stesso né può sottoscrivere una dottrina generale positiva, o una tesi di qualsiasi genere, esso non si comprende e alla fine si autoconfuta. Se dunque lo

<sup>1</sup> Cfr. ETR, p. 132 e p. 446.

scetticismo *de iure* finisce con l'essere una metafisica dogmatica, lo scetticismo *de facto* può essere, al contrario, « il prodotto intelligente di un sincero sforzo metafisico » (ETR, p. 445) che, non avendo trovato alcuna dottrina intellettualmente soddisfacente, dispera di ogni futura riuscita. Evitando di farne un'astratta questione di principio, ma concretamente chiedendo che questo soddisfacimento si dia di *fatto*, e non in generale, ma *per me* in quanto singolo soggetto che lo sta ricercando, questo secondo tipo di scetticismo svolge una duplice funzione positiva: 1) come « liberazione dall'oppressione spirituale », dalla « tirannia dei pregiudizi intellettuali » e « dall'idolatria piena di superstizione della coerenza astratta » (ETR, p. 445); 2) sottolineando che tutte le nostre idee esistono per « soddisfare i nostri interessi vitali » (ETR, p. 445). Questi due meriti sembrerebbero tali da lasciare allo scetticismo rettamente inteso l'ultima parola, ma, a prezzo di provocare qualche imbarazzo all'interno del testo, non è così. Dopo aver osservato che lo scetticismo richiede comunque una « certa forza di carattere », Bradley si vede infatti costretto a richiamare il desiderio per la verità e la giustificazione razionale dei nostri migliori istinti riposto nel profondo della nostra natura, concludendo che ove la filosofia non sia in grado di corrispondervi, spetterà alla religione farlo<sup>2</sup>. L'imbarazzo è dovuto in larga misura ad una valutazione dello scetticismo che ne esalta esageratamente le qualità, attenuandone i contenuti minacciosi e trasformandolo in un alleato della filosofia tanto utile e valido da rubarle per così dire il mestiere. Come dire che se poco fa l'avversario risultava così esterno da perdere di importanza, al contrario ora esso diventa tanto interno da perdere i propri tratti caratteristici, camuffandosi in panni docili e mansueti che finiscono col renderlo più attraente della filosofia stessa. Presentandolo come un relativismo rispettoso della plura-

<sup>2</sup> Alla religione, o, meglio, ad un'alleanza tra le due. Bradley l'avvertiva nell'aria, ma, quasi suo malgrado, non riuscì a vedere che i punti di divergenza: cfr. ETR, pp. 446-7. Per un confronto tra l'impostazione di Bradley ed il dibattito teologico dell'epoca si veda C. Camporesi, *L'uno e i molti: l'idealismo britannico dal 1830 al 1920*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, specialmente pp. 122-120. Non sono mancate, com'è ovvio, letture in chiave religiosa della filosofia di Bradley. La più nota è certo quella contenuta in W. H. Lofthouse, *F. H. Bradley*, London, Epworth Press, 1949, un'opera poco convincente sotto il profilo metodologico per la continua sovrapposizione tra il punto di vista dell'autore e quello del filosofo di cui si dovrebbe esporre le tesi. Contro quest'interpretazione si vedano le osservazioni, ampiamente condivisibili, di C. Moser, *Die Erkenntnis und Realitätsproblematik bei F. H. Bradley und B. Bosanquet*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989, pp. 120-121. Non oltrepassa la dimensione biografica l'articolo di A. Ferro, *Il pensiero religioso del Bradley*, in « Ricerche Religiose », vol. 1, 1925, pp. 435-442.

lità degli interessi umani, Bradley ne dimentica l'altro aspetto, che pure aveva evocato, di negazione della filosofia: non negazione di principio, che si è visto essere insensata, ma negazione di fatto. In senso letterale: negazione di un fatto, quello del soddisfacimento dell'intelligenza. L'obiezione scettica dice che questo fatto non si dà, che l'intelligenza non viene soddisfatta perché manca ciò che potrebbe farlo. Manca, cioè non c'è, e non in astratto, ma come *esperienza*. Tutta la discussione sull'obiezione scettica, è, pur nella sua oscurità, giocata su questo terreno dell'esperienza e del comportamento. E tuttavia non va interpretata come se si trattasse della contrapposizione tra sfera pratica e sfera teoretica, poiché bisogna ricordare che comportamento vuol dire anche comportamento teoretico, e perciò il dubbio può essere scetticismo teoretico.

Solo avendo presente il terreno su cui Bradley consapevolmente colloca la propria discussione e prendendo lo scetticismo nella sua versione non teoreticamente annacquata, si può comprendere il significato di quel richiamo (già prima ricordato, ma solo come fosse un inciso) alla forza di carattere che è necessaria per sopportare lo scetticismo. Abbiamo già visto che l'obiezione scettica che pretende di paralizzare una volta per tutte la filosofia è la più facile da confutare, a differenza di quella che fa questione dell'esperienza del soggetto filosofico (ricordiamoci: *de facto* e per me), la quale risulta tanto temibile da richiedere, per essere superata, un principio d'azione, che svolge il duplice scopo di oltrepassare il dubbio all'inizio e di allontanare la delusione alla fine. Ma l'ombra che in questo modo viene gettata sulla filosofia non è tale da oscurarla: all'evidenza negata alla razionalità filosofica non si sostituisce – non può sostituirsi – alcuna altra evidenza: questo è insieme il punto di forza e il lato debole dell'istanza scettica. Punto di forza, se inteso come capacità di evitare il ricorso ad una fondazione scettica, che si paleserebbe subito quale contraddizione in termini; lato debole se si osserva invece come quella capacità si ribalti in impossibilità di esplicitare la propria base positiva – ciò che fa sì che anche il dubbio risulti, alla fine, infondato e tale da richiedere a propria volta una scelta. Se esso fosse irresistibile, la partita – si potrebbe dire – sarebbe chiusa ancor prima di cominciare. Al contrario, il dubbio è difficile da sostenere, faticoso – se assunto nella sua versione forte – quanto e più della filosofia, che ha dalla sua il presentarsi come ciò che dà corso ad un istinto naturale positivamente orientato. Bradley vede questa debolezza, e nei confronti della posizione scettica assume un atteggiamento mutevole, ora riconoscendone comunque la pericolosità, ora limitandone l'autonomia rispetto alla filosofia, al punto di giungere a ipotizzarne un addome-

sticamente che faccia leva sul suo riassorbimento “ipnotico” all’interno della dimensione filosofica<sup>3</sup>. Più il dubbio allarga il proprio campo d’azione e si fa generalizzato – egli osserva – più perde forza e incisività.

Ma – contro l’ipotesi di Bradley – abbiamo visto che un addomesticamento definitivo non si dà, e dunque l’operazione sembra improponibile quanto all’esito e dubbia quanto alle premesse. Va qui rilevato, ad ogni modo, che l’intera trattazione bradleyana dell’argomento non ne fornisce in alcun modo un quadro omogeneo ed unitario, bensì risente dei molteplici punti di vista che si impongono all’autore e dei quali egli fatica a dar conto. È pertanto difficile indicare, e ancor prima trovare, nei testi citati un’opinione definitiva e in qualche modo riassuntiva della posizione del filosofo inglese sulla questione: si troveranno invece numerose analisi nelle quali il problema emerge in forme e sfumature sempre nuove, senza che l’autore possa raccogliercle tutte e interrogarsi sulla loro compatibilità. Ma sono proprio queste difficoltà e questo imbarazzo ciò che più ci interessa, poiché riguardano essenzialmente – questo ormai dovrebbe esser chiaro – la *collocazione* del dubbio rispetto alla filosofia.

In riferimento soprattutto ad AR sono stati evidenziati due volti della scepsti bradleyana: « una fase critica, in cui la scepsti viene dispiegata nei confronti delle posizioni speculative e delle ipotesi non accettate »; ed « una seconda fase critica, costituita da una scepsti che non muore e si muove internamente alla visione raggiunta dall’Autore, operando all’interno della posizione speculativa abbracciata », posizione ques’ultima che tuttavia rifiuta di consegnarsi ad un « confessato agnosticismo o ad un deciso bilancio scettico »<sup>4</sup>. In altre parole, in un primo momento il dubbio viene rivolto verso l’esterno, con il compito di vagliare criticamente la consistenza delle più diffuse teorie circa la natura ultima della realtà; successivamente, esso guarda all’interno dell’elaborazione filosofica in corso, criticandone gli irrigidimenti e le eventuali chiusure dogmatiche.

<sup>3</sup> Cfr. ETR, pp. 17-18 e, per il tema dell’ipnosi, la nota 1 di p. 18: « ... we may recall here the difference between attempting to combat a morbid fixed idea from the outside, and its removal through internal modification under hypnotic suggestion ».

<sup>4</sup> M. T. Antonelli, *La metafisica di Bradley*, cit., p. 32 (ma si veda tutto il primo capitolo). Il primo tipo di atteggiamento trova espressione nel primo libro di AR; mentre il secondo accompagna la *pars construens* dell’opera, rendendosi esplicito in passi come i seguenti, nei quali Bradley lamenta che « il temperamento scettico non si coniuga spesso con la passione e l’interesse metafisico » (AR, p. 559; 723) e confessa: « io sono stato costretto (per così dire) a costruirmi da me solo quasi tutto il mio scetticismo » (AR, p. 560; 724).

Come si può rilevare, nessuno di questi due aspetti corrisponde al tipo di dubbio messo in luce dalla nostra analisi, e ciò forse è un'ulteriore conferma della grande varietà di piani su cui si muove il discorso di Bradley. Ma in che cosa non corrisponde di preciso? Il dubbio che l'interpretazione sopra considerata ha illustrato è già, comunque lo si voglia considerare, interno alla filosofia. Non per niente esso vale come metodo: « il termine di scepsti vale qui, in senso etimologico, come ricerca e indagine condotta a partire dal pensiero dialettico secondo le leggi pure della sua coerenza »<sup>5</sup>. È chiaro che, per valere come metodo, la scepsti non può più essere al di fuori della filosofia, perché il problema del metodo fa parte di quella domanda sul come fare metafisica che ha già deciso che comunque si fa metafisica<sup>6</sup>. Si potrebbe anche aggiungere, ma si tratta di un aspetto secondario, che un eventuale metodo esterno contrasterebbe inevitabilmente con l'autonomia dell'impresa filosofica, da Bradley più volte affermata. Analogamente, lo scetticismo come risultato dell'indagine bradleyana

<sup>5</sup> M. T. Antonelli, *op. cit.*, pp. 32-33, che così prosegue: « e tale termine diventa l'elemento discriminante della concezione della filosofia, traendo con sé una asistematicità della speculazione da cui il Bradley non rifugge, e insieme una costante insistenza sull'obiettivo finale della speculazione stessa ».

<sup>6</sup> Può essere interessante confrontare la trattazione bradleyana con quella svolta da Hegel in *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1984. Hegel distingue tra scetticismo antico e scetticismo moderno, polemizzando in modo aspro con l'espressione che quest'ultimo aveva ricevuto nell'opera di Schulze, *Critica della filosofia teoretica*. Il vero scetticismo è per Hegel quello antico, il quale comprese che « ... una vera filosofia ha necessariamente essa stessa anche un lato negativo, il quale è rivolto contro ogni limitatezza, [...] ossia contro l'intero terreno della finitezza su cui lo scetticismo moderno fonda la sua natura e verità » (*op. cit.*, pp. 77-78). Esempio a questo proposito è il *Parmenide* di Platone, opera nella quale lo scetticismo « non si costituisce a parte specifica di un sistema, ma è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell'Assoluto, e presuppone immediatamente la ragione come lato positivo » (p. 78). Benché sia vero per Hegel che questo scetticismo si ritrova « *implicite* in ogni genuino sistema filosofico » (p. 79), e che « senza la determinazione del vero rapporto dello scetticismo con la filosofia e senza la comprensione che lo scetticismo stesso è unito nel modo più intimo con ogni vera filosofia, e che quindi vi è una filosofia che non è né scetticismo né dogmatismo, ma l'uno e l'altro insieme » (p. 77), egli è estremamente lontano da Bradley proprio nel momento in cui gli è più vicino: scetticismo e passione metafisica vengono coniugati insieme, incontrando l'analoga richiesta di Bradley, ma a partire da una fiducia nella possibilità della ragione di superare questo suo momento negativo che in Bradley è assente. Semplificando: nella prospettiva di Hegel dietro il *Parmenide* c'è la dialettica del *Sofista*, mentre per Bradley c'è sì un'elaborazione metafisica, ma incapace di riassumere in sé *completamente* il momento negativo. (Come tuttavia sia da intendere il dubbio in Hegel sarebbe irragionevole pensare di averlo chiarito con queste brevi e schematiche affermazioni, utili solo a intendere la posizione di Bradley, se non altro per contrasto).

na, e quasi come caratterizzazione in negativo del suo Assoluto, secondo la lettura di Campbell<sup>7</sup>, è a propria volta dentro la filosofia, essendone la conclusione. Nessuno di questi aspetti è scorretto, o privo di riscontri nei testi; al contrario sono tutti presenti ed operativi: ma per accedervi bisogna già aver scavalcato quel primo livello che abbiamo cercato di ricostruire nelle pagine precedenti, e del quale possiamo ora cogliere l'esatta collocazione.

L'incertezza derivava dall'aver rilevato in Bradley un'oscillazione tra una posizione che vede il dubbio del tutto esterno alla filosofia, ed una che lo proietta invece al suo interno. Ciò che in tal modo sfuggiva è che, propriamente parlando, il dubbio non è *né esterno né interno*, ma l'una e l'altra cosa insieme: alternativo alla filosofia nella sua opzione per la contraddittorietà, ne condivide l'origine in una scelta parimenti infondata. Non deve allora stupire che tanti suoi contenuti si ritrovino all'interno dell'indagine filosofica, poiché esso vi era, per così dire, già di casa, ma non in quella forma addomesticata che Bradley è talvolta incline a vedervi, bensì in quella ben più inquietante che ne ricorda anche la provenienza esterna.

<sup>7</sup> C. A. Campbell, *Scepticism and Construction*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1931. Questo autore enumera, tra le cause responsabili del rapido oblio della dottrina di Bradley, la cattiva influenza di Hegel e della sua polemica con Schelling, che avrebbe alimentato « the Western prejudice against the very possibility of scepticism as the final issue of Metaphysics » (*op. cit.*, p. 2). Campbell pensa ad un uso costruttivo dell'argomento scettico, individuato nell'impiego bradleyano del principio di non contraddizione. Anche R. G. Ross, *Scepticism and Dogma*, New York, 1940 (tesi di dottorato, Columbia University) vede nella non contraddizione nel senso della non completezza il criterio scettico di Bradley: si veda in proposito il cap.VII, in particolare p. 145.

Un commento a sé meriterebbe l'opera di N. Rescher, *Scepticism. A Critical Reappraisal*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, di deciso taglio teoretico. Rescher individua alcune istanze valide nello scetticismo, affermando che « there is substantial justice to the sceptics critique of the completeness, correctness, and even the consistency of "our knowledge" » (*op. cit.*, p. 230). Bradley viene chiamato in causa discutendo dell'aspetto dinamico del problema dell'incompletezza. La nostra conoscenza della natura va sempre considerata incompleta, e in un certo senso, osserva Rescher, « one is thus brought back to the stance of the great Idealist philosophers (Plato, Spinoza, Hegel, Bradley, Royce) that human knowledge inevitably falls short of "perfect science" (the Idea, the Absolute), and must accordingly be looked upon as incomplete » (p. 236). Senza entrare nel merito delle tesi di Rescher, è opportuno fare due osservazioni di carattere generale: 1) gli idealisti, e Bradley in particolare, hanno fornito non solo prese di posizioni, ma anche e soprattutto argomenti determinati ed analitici, che Rescher non considera; 2) la conoscenza incompleta di cui si parla è quella scientifica: ma per Bradley anche la conoscenza assoluta è incompleta, e l'Assoluto non è la scienza perfetta.

In conclusione, è vero che « la forza dell'affermazione bradleyana della metafisica è tutta consumata [...] in un dialogo continuo con lo scetticismo e con l'agnosticismo »<sup>8</sup>, ma a patto di ricordare il processo di costituzione della filosofia, quel processo che ha reso possibile il dialogo e che continua a ipotearne, come hanno notato gli interpreti, l'esito.

Resterebbe ora da affrontare il tema al quale tutta la precedente discussione doveva fare da premessa, vale a dire la visione filosofica. Un tema che richiederebbe analisi ancora più minuziose e pazienti, e spiegazioni circa tutti gli aspetti tecnici che a questa impresa sono associati. Alla fine non si avrebbe più quella visione « semplice » che James ha scorto in un pensatore tradizionalmente difficile come Hegel, ma una ricostruzione dettagliata del pensiero di Bradley: ciò che risulterebbe inopportuno e prematuro. Per essere fedeli allo spirito dell'esortazione di James è certamente più efficace presentare la visione di Bradley con poche parole, tratte dalla prima opera del filosofo britannico, *The Presuppositions of Critical History*, scritta a Oxford nel 1874: « The universe seems to be a system; it is an organism (it would appear) and more » (CE, p. 69).

<sup>8</sup> M. T. Antonelli, *op. cit.*, p. 34.



PARTE SECONDA  
LA GENESI DEL PENSIERO



## IV

### LA COSTRUZIONE FILOSOFICA

Dopo la pubblicazione di *Appearance and Reality*, avvenuta nel 1893, diventò frequente tra i primi recensori ed interpreti riconoscere l'eccezionale rilevanza filosofica dell'opera e contemporaneamente avanzare dubbi, riserve e spesso critiche alla teoria dell'Assoluto esposta nel secondo libro. Tra i tanti argomenti polemici impiegati a tale scopo, si è anche affermato: « come nel caso di Shelling, così per l'Assoluto di Bradley si può dire a ragione che parta "come un colpo di pistola" »<sup>1</sup>. La formula ebbe un certo successo e talvolta capita di trovarla ricordata anche nella letteratura critica posteriore. Forse con ironia, ma certo in modo molto deciso ed efficace, essa segnala una difficoltà che ci può interessare, e che, per il momento, potremmo esplicitare in questi termini: l'Assoluto cui la dottrina di Bradley mette capo non è il risultato di un paziente lavoro argomentativo, che fa emergere con gradualità il proprio oggetto; al contrario esso ci viene offerto, per così dire, *d'emblée* e a sorpresa, come il coniglio dal cappello del prestigiatore. Sottrattosi all'hegeliana fatica del concetto, il filosofo inglese avrebbe proposto una teoria

<sup>1</sup> Da parte di McTaggart, che credo sia stato il primo ad impiegare questa formula nella sua recensione-presentazione di AR in « *Revue de Métaphysique et de Morale* », vol. 2, 1894, pp. 98-112. Ma la si trova, con parole poco differenti, anche in R. B. Haldane, *The Pathway to Reality*, London, John Murray, 1904, 2 vol. (Si tratta delle Gifford Lectures 1903-4). Scrive Haldane: « To use two metaphors which Hegel applied to the Absolute of Schelling Mr. Bradley's Absolute seems as though it were "shot out of a pistol", or, in the language of the other metaphor, "like the night in which all cows look black" » (vol. II, p. 74). Secondo Haldane la riflessione di Bradley termina in uno scetticismo che non riesce a essere coerente con se stesso e la causa di tale infelice esito è l'aver assunto una troppo ristretta accezione di pensiero, quella che Hegel aveva condannata per la sua limitatezza.

alla cui base non vi è alcun fondamento: tutt'al più un'intuizione, come Schelling nell'opinione di Hegel. Un'implicazione di questa tesi, o, se si preferisce, un'ulteriore accusa in essa contenuta, afferma che se l'Assoluto è dato per intuizione, ciò è necessariamente dovuto ad una carenza di *metodo*. Il colpo di pistola, insomma, sostituisce, o sostituirebbe, l'elaborazione scientifica del discorso<sup>2</sup>.

Da tutto ciò appare evidente che l'espressione è molto più che una semplice ed innocua battuta. È una tesi forte, provocatoria e insidiosa. Insidiosa anche e soprattutto per il lettore, poiché se mancano gradualità e passaggi nel cammino verso l'Assoluto, ogni sforzo per saggiare la consistenza di quest'ultimo risulta vanificato in partenza e viene meno la possibilità di discutere criticamente il risultato della filosofia bradleyana. Quanto poi all'invito di James a cercare nel testo filosofico la presenza di una dimensione descrittiva ed impressionistica accanto ed in lotta con una preponderante dimensione logico-normativa, in quest'ottica esso pare del tutto fuori luogo ed anzi improponibile.

Opportunamente radicalizzata, l'accusa espressa da quella formula lapidaria invita più che mai a prendere posizione – ciò che cercheremo di fare non attraverso una contrapposizione frontale di tesi contro tesi né fingendo di non vedere il problema. Possiamo intanto cominciare a chiedere: se le cose stanno come McTaggart suggerisce, che ne è allora, non dell'invito di James, che, come sappiamo, non era direttamente rivolto a Bradley, ma delle numerose e complesse analisi filosofiche e psicologiche che sostanziano e accompagnano la riflessione di Bradley, anche e proprio in *Appearance and Reality*? Vedremo che la risposta viene da quelle presentazioni del pensiero bradleyano che, trascurando consapevolmente l'ordine espositivo voluto dall'autore, ne riorganizzano la tematica tenendo conto dei livelli in cui la visione generale viene articolata<sup>3</sup>.

Prima di procedere ad un'esposizione di questo tipo, tuttavia, dobbiamo fare una precisazione. Poco sopra infatti abbiamo parlato di analisi filosofiche e psicologiche: delle prime abbiamo detto che sostanziano la riflessione metafisica, delle ultime che l'accompagnano. Credo sia utile fin d'ora far notare che le due discipline non sono poste sullo stesso piano. L'indagine filosofica può e deve servirsi delle ricerche psicologiche, ma

<sup>2</sup> Cfr. McTaggart, *op. cit.*, p. 107.

<sup>3</sup> Si vedano, tra gli altri, G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in recent British and American Philosophy*, New York and London, The Century Co., 1933, pp. 78-113; e J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, cit, pp. 191-253.

non deve fondarsi su di esse né deve confondere i due campi d'indagine<sup>4</sup>. È perciò opportuno ricordare che le indagini psicologiche non fanno direttamente parte del testo di AR, ma ne preparano e accompagnano il percorso; solo una minima parte del materiale in esse elaborato confluisce nell'opera, mentre il resto è affidato ai numerosi articoli di psicologia che Bradley ha pubblicato su « Mind » negli anni della preparazione di AR, e soprattutto dal 1885 al 1888<sup>5</sup>. Ciò precisato, resta nondimeno essenziale ad una corretta comprensione del pensiero bradleyano considerare questo materiale e individuarne l'esatta *collocazione*, nella quale risiede gran parte del suo significato filosofico. Un motivo in più per penetrare in quella dimensione del pensiero di Bradley che caratterizzazioni troppo compatte e letture troppo unitarie e sbrigative hanno trascurato e qualche volta occultato. Vi accederemo sfruttando una preziosa indicazione di Richard Wollheim che, in una monografia ormai classica, ha osservato come la critica spietata cui Bradley sottopone le categorie del nostro modo di pensare « è solo parte di un compito filosofico più generale: l'elaborazione di una gerarchia di *conoscenza o di esperienza* »<sup>6</sup>.

Wollheim individua quattro livelli nei quali tale gerarchia si articolerebbe. In fondo alla scala c'è il *feeling* o esperienza immediata; un gradino sopra sta il pensiero relazionale; ancora più in alto il pensiero nel quale tutte le relazioni sono interne; in cima, il pensiero sovrarelazionale.

Questa scansione è in verità piuttosto insolita: la maggior parte dei commentatori si limita infatti a parlare di tre soli livelli (esperienza immediata, pensiero relazionale, Assoluto). Inoltre Wollheim assegna un'importanza preponderante al tema delle relazioni, tanto che si può dire costruisca sopra di esso la propria partizione, mentre altri interpreti, pur prendendolo nella debita considerazione, gli danno minor rilievo. Si tratta di divergenze anche significative, ma per ora trascurabili: noi assumeremo – con la maggior parte degli studiosi – che i livelli siano tre (quelli indicati) e, ignorando la naturale sequenza del discorso, non affronteremo per prima cosa questi strati dell'esperienza singolarmente, ma analizzeremo il passaggio dal primo al secondo livello: ci servirà a fare il punto sul rap-

<sup>4</sup> Si possono qui indicare due luoghi nei quali tale distinzione è affermata con forza: AR, p. 76; 215 e CE, pp. 364-386, quest'ultimo corrispondente all'articolo *A Defence of Phenomenalism in Psychology*, pubblicato per la prima volta in « Mind » N.S., vol. IX, 1900.

<sup>5</sup> Cfr. la bibliografia degli scritti di Bradley in CE, pp. 699-700.

<sup>6</sup> R. Wollheim, *F. H. Bradley*, cit., p. 127.

porto tra psicologia e filosofia. Scrive infatti Wollheim: « gradualmente questo intero [l'esperienza immediata], attraverso una serie di processi descritti in dettaglio da Bradley ma che propriamente appartengono alla provincia della psicologia piuttosto che a quella della filosofia, si separa in differenti elementi o compartimenti »<sup>7</sup>. Nel decidere di non darne conto, il commentatore si è mostrato fedele alle intenzioni di Bradley, che a più riprese dichiara di non essere interessato al momento genetico dell'indagine, poiché esso esula dall'interesse principale del filosofo<sup>8</sup>. Non dovremo stupire, allora, se nel saggio che adesso andiamo ad esaminare Bradley asserisce insistentemente di parlare da psicologo, né ci dovrà sembrare strano se per questa via sarà possibile, come io credo, non lasciare cadere la suggestione jamesiana dalla quale siamo partiti.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 128-9.

<sup>8</sup> Cfr. ETR, pp. 182 e 189; AR, p. 254; 408.

## ASSOCIATION AND THOUGHT

Pubblicato per la prima volta sul fascicolo di « Mind » del luglio 1887, e successivamente ristampato nei postumi *Collected Essays*<sup>1</sup>, il saggio *Association and Thought* è forse l'esempio migliore di quel lavoro parallelo alla ricerca filosofica di cui dicevamo prima. Obiettivo dichiarato è « mostrare a grandi linee come il pensiero venga all'esistenza » per mezzo di un metodo strettamente psicologico, tale cioè che si occupi di « niente che vada oltre la presentazione e le sue leggi, niente che non sia il processo degli eventi dati e i modi del loro accadimento ». A loro volta gli eventi dati vanno intesi come « i fatti immediatamente esperiti all'interno di un singolo organismo o anima [...] considerati unicamente come eventi che accadono ».

Passando poi a chiarire le ragioni del titolo, Bradley spiega che il riferimento all'associazione indica « il mio accordo con la scuola inglese al suo meglio », alla quale egli si sente accomunato dalla convinzione che « il pensiero vero e proprio è un prodotto, e che, muovendo da ciò che si presenta, ed attenendosi interamente a quel campo e alle leggi del suo movimento, la nostra scienza può tracciare la probabile generazione del pensiero ». D'altra parte, se il richiamo alla tradizione associazionistica inglese vale a rifiutare l'intrusione dall'esterno di « briciole di fisiologia e brandelli di metafisica », in ciò esso esaurisce la propria funzione, non essendo stata in grado, quella tradizione, di evitare l'infiltrarsi acritico di elementi metafisici, massicciamente presenti nei presupposti atomistici di cui essa fa largo uso e che invece non dovrebbero far parte in alcun modo

<sup>1</sup> Alle pagine 205-238. In questo capitolo le citazioni non accompagnate da esplicito rinvio bibliografico sono da intendersi tratte da questo saggio.

di una scienza empirica. Diventa perciò legittimo affermare che « la scuola inglese è stata [...] incapace di mostrare l'origine dei fenomeni più alti, poiché si è seriamente sbagliata quanto al suo punto di partenza ». Di qui la convinzione che « nell'aiutare, per quanto posso, a modificare il punto di partenza [...] mi sto almeno sforzando di lavorare nello spirito della miglior tradizione inglese ».

Chiariti in tal modo scopo e metodo dell'indagine, e precisati i rapporti con la tradizione filosofica precedente, Bradley può dar corso all'analisi vera e propria, che avviene attraverso tre distinti momenti. Nel primo vengono delineate le caratteristiche principali del pensiero; nel secondo la sua genesi; mentre il terzo si occupa di alcune connesse difficoltà.

La prima parte ruota attorno all'esigenza di stabilire quale sia la principale caratteristica del pensiero. Bradley la individua nell'oggettività (*objectivity*), richiamandosi esplicitamente ai *Principles of Logic*, opera di pochi anni precedente. E spiega: l'oggettività è da intendere come « un controllo proveniente dall'oggetto », tale da esercitarsi sull'« intero processo psichico nella misura in cui esso non contribuisce allo sviluppo dell'oggetto. Sensazioni, emozioni, fantasie, volizioni vengono sopresse o modificate per adattarsi a questo fine ». Ciò significa che l'oggetto non è in balia del pensiero, ma gli si impone con caratteri, o meglio con forme, che sono indipendenti dall'inclinazione del soggetto pensante. A questo punto egli passa a definire l'oggetto: prima per via negativa, scartando l'ipotesi che si tratti della pura esperienza sensibile oppure di ciò che viene escluso dall'Io; quindi in positivo, come quella porzione del processo psichico che risponde a queste prerogative: avere un significato (*meaning*), cioè « un contenuto ideale distinto dalla sua esistenza in quanto occorrenza psichica »; essere tale da consentire a questo contenuto di preservare la propria identità, senza ricorrere ad aiuti esterni. Questa seconda pretesa, osserva curiosamente Bradley, può anche essere priva di validità, nondimeno « è implicata nelle nostre credenze su ciò che il pensiero deve essere se mantiene il suo carattere ». Il pensiero agisce secondo un proprio *standard*, che prescrive di « includere tutti i fatti e renderli coerenti », ma, per così dire, a modo suo, cioè « solo in una forma ideale ». Il fine, prosegue Bradley, è « l'individualità, che nel tentativo di essere perfetta deve provare ad essere completa, poiché la sua autocrazia non è possibile se il suo impero è limitato ». Il pensiero normativo che ha per fine l'individualità è anche, e fin dall'inizio, un pensiero universale, nel senso che deve « guadagnare tutto il suo materiale dal flusso di presentazione, ma ignora, fin dall'origine, la "questità" [*thisness*]. Incurante della confusa asserzione del

momento, il contenuto assunto viene applicato a qualificare ogni altro contesto ».

La seconda parte del saggio è più difficile da isolare, perché in un certo senso è intrecciata con una serie di discussioni preparatorie volte a ridefinire in termini soddisfacenti e funzionali all'analisi in corso le principali leggi scoperte ed impiegate dalla psicologia associazionistica. In linea con il principio ispiratore dell'intero lavoro, il punto di partenza è una rinnovata attenzione per ciò che l'esperienza ci offre. Se ci si volge all'esame di ciò che è dato liberi da pregiudizi metafisici (in concreto: dopo aver rigettato l'atomismo), si trova « una massa continua di presentazione nella quale la separazione di un singolo elemento da tutto il contesto non è mai osservata, e dove, se posso usare l'espressione, nessuno ha mai visto una carrozza, e ancor meno un aggancio, divisi dal loro treno ». Ne segue che i legami associativi, tradizionalmente intesi come congiunzioni di esistenze, vanno invece interpretati come connessioni di contenuto: *association marries only universals*, l'associazione coniuga solo gli universali. La legge di similarità segue la stessa sorte dell'atomismo, essendo ormai chiaro che l'identità di contenuto è sufficiente a chiamare identici due fenomeni. Resta la legge di contiguità, da riformulare alla luce della nuova identità scoperta (tra contenuti invece che tra esistenze): ogni « elemento mentale tende, quando presente, a reintegrare quegli elementi in compagnia dei quali era stato presentato », sottolineando anche in questa occasione che, poiché per elemento bisogna intendere un contenuto, un *what*, e non un'esistenza, un *that*, queste connessioni risultano indipendenti dal "questo" della mera presentazione e valgono dappertutto, in ogni tempo e contesto. Accanto a questa riformulata legge di contiguità, che si può anche chiamare legge di reintegrazione, vi è la legge di miscelazione o coalescenza o fusione. Essa afferma che « dove elementi diversi (o relazioni di elementi) hanno un qualsiasi tratto identico possono unirsi totalmente o parzialmente ».

Il testo prosegue con una lunga discussione volta a mostrare che, per quanto simili e spesso non facilmente distinguibili, le due leggi, di contiguità e di fusione, non sono identiche: « la fusione non è un caso di riproduzione ». Tuttavia sono entrambe riconducibili ad un unico principio, senza con ciò voler sostenere che siano anche da esso deducibili. Il principio suona così: « ogni elemento mentale lotta (per usare una metafora) per fare di se stesso un intero o per perdersi in un intero » e questa lotta viene condotta con l'arma dell'identità: « per mezzo di fusione o reintegrazione ogni elemento tende a darsi un contesto attraverso l'iden-

tà di contenuto, e nel risultato che viene così prodotto l'elemento potrebbe non sopravvivere in una forma distinguibile ». Questa lotta produce collisioni, e queste a loro volta provocano dolore e inquietudine, senza che ciò possa aver fine se non nella misura in cui gli elementi dati non pervengano ad una totalità così pervasiva da realizzare un'armonia cui nulla resta estraneo. Tale principio, per quanto azzardato possa sembrare, in realtà non fa altro che descrivere « il modo in cui gli eventi accadono. Possiamo chiamarlo, se ci va bene, la legge di individuazione », della quale pensiero e volontà sono ciascuno un episodio.

Quanto fin qui descritto è un « processo ideale », che ha alla propria base un « processo meccanico » cui deve adattarsi. L'illustrazione di questo processo meccanico è più succinta. Esso riguarda l'arrivo di nuove sensazioni e la scomparsa delle vecchie, aprendo il terreno « per un altro tipo di lotta, una lotta per l'esistenza tra fatti attuali, parallela alla lotta precedente per l'identità, ma che talora si incrocia con essa e si miscela inestricabilmente ». In questo conflitto, fa osservare Bradley, gli individui risultano favoriti da « abiti, attitudini prodotte dalla ripetizione o avute per eredità o in qualche modo non conosciuto »: gli elementi che si conformano ad esse ne risultano rafforzati e guadagnano una posizione di dominio. Procedendo oltre giungiamo alla « pura forza naturale della presentazione », che si esplica semplicemente come prevalenza o dominazione. Dopo una breve digressione sulla natura delle « tracce » o « residui » o « disposizioni » – un tema che viene considerato di pertinenza metafisica piuttosto che psicologica – ha inizio la vera e propria esposizione della genesi del pensiero.

La natura dei primissimi stadi della vita dell'anima – viene premesso – è largamente congetturale e lo schizzo proposto è probabile ma non suscettibile di verifica. L'importante è mostrare che non è affatto necessario partire da funzioni “derivate” quali la scelta o la memoria: proprio in quanto derivate, esse non possono svolgere alcun ruolo autenticamente fondativo; se mai, sono a loro volta bisognose di un fondamento, e Bradley è convinto che l'analisi che sta per condurre potrà fornire indicazioni utili anche a spiegare la genesi di funzioni diverse da quella del pensiero. Seguiamone i passaggi:

all'inizio non c'è niente oltre ciò che si presenta, ciò che è ed è sentito, o piuttosto è sentito semplicemente. Non c'è memoria, immaginazione, speranza, timore, pensiero o volontà, e nessuna percezione di differenza o somiglianza. In breve, non ci sono relazioni né *feelings*, soltanto *feeling*. È un'unica macchia confusa con differenze che operano e sono sentite (*felt*), ma non discriminate.

Emergendo da una tale origine, la vita dell'anima non può che essere continua, ma la vera difficoltà è determinare che cosa esattamente si presenti, e poiché pare che intorno a questa domanda si affollino numerosi altri interrogativi, Bradley sceglie di concentrarsi su una singola questione, che riguarda il piacere e il dolore. Sprovvisi di una natura specifica, almeno nel senso di essere isolabili da ciò che accompagnano, poiché è sempre qualcosa, una o più sensazioni, ad essere piacevole o dolorosa, essi sono « presentazioni », intendendo con questa parola « ciò che è semplicemente, e arriva così com'è ». Ma la questione di fondo è se si debba ammettere che vi sia qualcosa oltre la presentazione: un'ipotesi che Bradley non giudica plausibile e contro la quale si impegna a combattere. Non c'è *self-feeling*, perché per quanto l'intero si espanda e si contragga, e senta piacere e dolore, resta tuttavia una differenza incolmabile tra « l'essere una espansione sentita e il sentire l'espansione come tale ». Ancora più assurda l'ipotesi di una originaria suddivisione dell'esperienza in soggetto ed oggetto: tra le tante possibili obiezioni bisogna insistere sul fatto che, anche quando l'esperienza rinvia all'Io, questo Io non è mai una « nuda forma », ma ha sempre dei contenuti, che nel caso in questione sarebbero i contenuti di un'esperienza colta allo stadio primitivo, « ai suoi poveri e confusi inizi ». La discussione su questo punto prosegue con brevi e polemici riferimenti ad altri filosofi e psicologi (vengono citati Wundt, Sully, Ward) sul tema dell'attenzione<sup>2</sup>, ma non apporta nuovi elementi. La conclusione, infatti, non muta: non vi è nulla oltre la presentazione; « tutto è *feeling* nel senso, non del piacere e dolore, ma di un tutto dato senza relazioni ». Possiamo rinvenirne un'eco nella sensazione organica, ma ciò che ora importa è far emergere da questa base quei fenomeni superiori che l'incapacità dell'associazionismo a spiegare ci ha spinti a rintracciare nella loro genesi: soggetto e oggetto, volizione e pensiero.

Per prima cosa, « dobbiamo notare la formazione di gruppi », resa possibile dalla presenza di regolarità nel flusso delle sensazioni: « senza qualche identità nel dato la nostra esperienza non potrebbe partire ». Queste regolarità delle sensazioni, determinate dall'ordine dell'ambiente, vengono enfatizzate dal piacere e dal dolore. Il passo successivo è la « for-

<sup>2</sup> Un tema che ha costantemente interessato Bradley, come testimoniano i numerosi saggi ad esso dedicati: cfr. *Is there any special Activity of Attention?* (1886); *On a Feature of Active Attention* (1887); *On Active Attention* (1902), tutti pubblicati su « Mind » e riediti nei *Collected Essays*, rispettivamente come capitoli XI, XII e XXIV.

mazione, all'interno di questi gruppi, di tratti accidentali e tratti essenziali », indicando con una terminologia chiaramente posteriore ciò che si presenta unicamente come differenti gradi di forza delle connessioni. Avremo gruppi di sensazioni relativamente saldi e stabili e gruppi più instabili e deboli.

Questo è quanto emerge da una ricostruzione "formale": ora si tratta di guardare *dentro* questi gruppi, concentrando l'attenzione sul loro contenuto. Tra i gruppi stabili, uno ha caratteristiche un po' speciali: c'è sempre, è sempre presente; in secondo luogo « è connesso con piacere e dolore come nessun altro gruppo lo è ». Lo si può definire, o meglio, lui stesso provvede a definirsi, sia pure implicitamente, « essenziale e permanente » rispetto agli altri gruppi che in confronto sono « variabili ed accidentali ». Il suo contenuto è costituito da un « fascio di *feelings* che è dato sempre, e che più tardi conosciamo come sensazioni interne ». Di qui proviene il gruppo delle sensazioni corporee e successivamente il gruppo che chiamiamo Io.

Dopo aver accennato a come il gruppo corporeo si distingue dagli oggetti estranei (per essere costantemente e immediatamente legato a piacere e dolore), Bradley spiega che la « fondazione del gruppo che si sviluppa nell'Io è, e resta, quelle sensazioni che continuano ad essere *feeling* nel senso di essere una cosa sola con piacere e dolore ». Benché sia importante comprendere come gli altri gruppi si dissocino, è ancor più fondamentale tener sempre presente, soprattutto in vista della costituzione dell'Io, che questa massa di sentimento, questa *feeling-mass*, non è né definita una volta per tutte, né ristretta al gruppo corporeo: contiene « più o meno di tutto ciò che nell'ambiente non è stato dissociato da se stesso »<sup>3</sup>.

Gradualmente siamo giunti allo stadio appena precedente il sorgere della coscienza, evento che richiede ormai solo che « sia percepita una relazione tra il gruppo identificato con il *feeling* ed alcuni tratti non identificati ». Al termine di un lungo percorso, fatto di indurimento per coesione e di conflitti dovuti a discrepanze, si ha la coscienza, una coscienza spasmodica ed intermittente che diventerà poi una « normale attitudine della mente ». Coscienza significa anche distinzione tra soggetto e oggetto, di cui pertanto occorre illustrare la formazione. Punto di partenza è la collisione pratica tra il *feeling* e un gruppo che non è *feeling*: « dopo la soddisfazione provata, l'oggetto è avvicinato con una espansione e un'ec-

<sup>3</sup> In corsivo nel testo.

citazione causate da suggestione ideale ». Se l'oggetto resiste, si viene a creare una sorta di sfida che strappa in due, per così dire, la pura unità di *feeling* che formava il campo di battaglia. Il nucleo del *feeling* si trova nell'impossibile compito di doversi identificare con entrambi i contendenti, o di dover imboccare « due strade divergenti, e da questo sforzo sovrappiunge non la cessazione della lotta, ma la prima percezione di essa ». La distinzione soggetto-oggetto che così si produce non è da intendere rigidamente, come se tra i due vi fosse una barriera invalicabile: in realtà c'è sempre un certo passaggio di elementi da un campo all'altro. È anche vero però che l'oggetto guadagna ben presto una propria indipendenza ed autonomia, legata al suo frequente ricorrere come lo stesso oggetto e, da ultimo, alla sistemazione linguistica, che lo libera dal nostro arbitrio individuale. Quando si è compreso che esso non dipende dal nostro pensiero, e che desideri ed attese non lo modificano, ma devono per contro conformarglisi, si è finalmente in presenza dell'oggetto teoretico: « l'invisibile oggetto del pensiero ». Ciò che fa dell'oggetto un oggetto non è un contenuto specifico ma, si potrebbe dire usando un termine che Bradley non impiega, una proprietà. Anche quando è l'Io stesso a diventare oggetto, questa proprietà è in opera: sempre, in quanto oggetto, esso « è distinto da e regola altri movimenti psichici, che per contrasto sono "soggettivi" ». C'è sempre qualcosa da controllare: una pura autocoscienza « dove percepito e percipiente sono psicologicamente una cosa sola, e dove l'esistenza non bisticcia né lotta più con il contenuto non è una condizione attuale ».

Il pensiero era stato presentato, nel primo momento dell'indagine, come normativo e dotato di uno *standard*; Bradley intende ora giustificare quella caratterizzazione, e lo fa con una spiegazione molto breve: è normativo perché il controllo esercitato dall'oggetto viene trovato soddisfacente e l'idea corrispondente interessa e stimola, assumendo forme sempre più ampie; ha per *standard* l'individualità di contenuto significa invece che nel complesso il pensiero è così e non altrimenti perché il successo pratico di tale caratterizzazione l'ha fatta diventare un assioma, ferma restando la sua valenza psicologica e non metafisica: di più, precisa Bradley, in questa sede non si può dire.

La difficoltà di cui si occupa il terzo punto del saggio è quella dell'analisi e dei suoi tratti caratteristici, non riconducibili alla sintesi. Cosa accade quando analizzo una sensazione o un oggetto? Non è possibile spiegare la discriminazione: essa è « inesplicabile ». È però possibile spiegare il risultato cui essa dà luogo, nel senso che « possiamo rievocare la collisione che lo precede e vedere come contenga gli elementi belligeranti

in soluzione ». L'intero X (abc) diventa X (abd): abbiamo l'identità con la diversità. La collisione, dovuta alle due differenze "c" e "d", rafforza l'identità (per miscelazione) dei due X (ab), e costringe i due elementi "c" e "d" a lottare per l'esistenza. La percezione del cambiamento implica una base di identità con differenze incompatibili, la cui lotta fornisce il sentimento della relazione. Le differenze, infatti, da un lato sono « tutte incompatibili, se ne cerchiamo l'identificazione; dall'altro riconciliabili se le uniamo a distanza per mezzo di relazioni »: la legge di individuazione provoca e al contempo risolve il conflitto. Ma la soluzione è tale solo in parte, perché le relazioni non eliminano le differenze e la riconciliazione è utile e necessaria ma apparente: con evidente scacco del pensiero che nelle relazioni si risolve.

L'esame della discriminazione ci ha dato la varietà nell'unità, e procedendo oltre vediamo che « il risultato della distinzione diventa un'idea »: sia dato un oggetto A e, quale idea della varietà in A, A (bc); mentre, quale idea di una varietà più particolare, Ay (bc). L'idea, che vuole particolarizzarsi, userà la legge di contiguità per ripristinare tutto ciò che è connesso con il suo obiettivo: questo è un caso di « distinzione che opera per contiguità » ed è la spiegazione dell'analisi. Vi è tuttavia un altro lato cui guardare, che chiama in causa la miscelazione: sia nel caso di un'analisi di dati, sia in quello di una varietà prodotta volontariamente. In questo secondo caso, immaginiamo un gioco del pensiero o dell'immaginazione: pensiamo ad un uomo, e poi a centinaia di uomini, e poi li raggruppiamo e dividiamo a nostro piacere. Il quadro davanti a noi conserva la base della suggestione di partenza e la scavalca per miscelazione.

Le ultime pagine riassumono i principali temi affrontati e accennano ad una differenza del pensiero dalla volontà e dall'emozione: non potendo produrre i fenomeni, il pensiero « è simbolico e non esistenziale ».

Nell'esposizione del contenuto del saggio abbiamo lasciato il più possibile la parola a Bradley per mostrare *in atto* l'effettivo procedere della sua ricerca *psicologica*, esibendone i punti di forza al pari delle debolezze. Come si sarà certamente notato, diversi punti della trattazione bradleyana non sono affatto chiari e trasparenti alla comprensione, e nemmeno i passaggi concettuali si può dire siano sempre perspicui, tanto che alla fine il procedimento psicologico con tanta convinzione affermato è più che mai difficile da afferrare. Su queste difficoltà occorre ora riflettere, dopo aver portato un po' d'ordine nel discorso del nostro autore.

Fissiamo alcuni punti essenziali:

- 1) il pensiero è un prodotto, non un fenomeno originario;
- 2) in quanto tale, si trova al termine di un processo che occorre ricostruire,
- 3) partendo da ciò che è dato e
- 4) seguendone il movimento, con l'aiuto delle leggi della psicologia, liberate dalle ipoteche metafisiche che ne condizionavano il valore;
- 5) alla base c'è un « tutto dato senza relazioni », dal quale si dipartono
- 6) un gruppo di sensazioni, che, tramite un peculiare rapporto con le sensazioni di piacere e dolore, individuano ciò che chiamiamo (successivamente) il corpo,
- 7) e da esso, attraverso ulteriori sviluppi, l'Io;
- 8) mentre ciò che non appartiene a questi gruppi a propria volta dà vita ad un gruppo esterno, che si costituisce come polo oggettuale.
- 9) Con la distinzione soggetto/oggetto si è raggiunto il pensiero, di fronte al quale l'oggetto rafforza la propria autonomia.
- 10) Giustificate le principali caratteristiche del pensiero, si può mostrare che anche funzioni importanti quali l'analisi e la sintesi non sfuggono a spiegazioni psicologiche.

Il percorso che Bradley sembra avere in mente è in verità piuttosto chiaro: assegnate certe caratteristiche al pensiero, far vedere come esse sorgano da un'esperienza anteriore alla formazione della coscienza e dunque sottratta al suo dominio. Ciò che occorre ricercare è il punto di partenza, che deve risultare tale da giustificare un punto d'arrivo non casuale e a propria volta da scoprire, ma già stabilito nei suoi tratti essenziali. Niente di strano, perché non si possono ricercare origini che non siano, evidentemente, origini *di* qualcosa.

Due difficoltà, tuttavia, ostacolano questo cammino a ritroso: la prima è che esso si indirizza verso una zona priva di evidenze "fenomenologiche"<sup>4</sup>; la seconda, che l'oggetto di cui si vuole rintracciare la genesi non resta esterno alla ricerca, ma la condiziona, o rischia di condizionarla, tanto nei risultati quanto nel metodo. Si tratta di difficoltà rilevanti, poiché investono la pretesa metodologica di muoversi unicamente sul piano psicologico.

Si potrebbe, servendosi della letteratura critica e delle differenti interpretazioni avanzate, esporre il problema anche in questi termini: da un

<sup>4</sup> Uso questo termine in un senso affine a quello in cui lo impiega D. Sacchi, *Unità e Relazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1981, pp. 39-41 e p. 35, nota 27.

lato pare merito di Bradley aver impostato l'intera questione del pensiero e dell'esperienza non più su astratte discussioni dottrinali, ma "geneticamente"<sup>5</sup>, spingendo la riflessione ad osservare i fatti di cui si vuole parlare; dall'altro pare altrettanto legittimo osservare che « la teoria del sentimento (*sentiment*) che Bradley ci propone è più una deduzione che la descrizione di un'esperienza »<sup>6</sup>. I due termini impiegati, "genesi" e "deduzione", rinviano a due differenti e forse opposti modi di spiegazione, e mi pare che, facendoli giocare l'uno contro l'altro, li si possa utilmente volgere ad esprimere la stessa difficoltà rilevata poco sopra con parole diverse. In forse è sempre il metodo, la pretesa di parlare da « psicologo empirico »<sup>7</sup> e di offrire una trattazione scientifica. E che si tratti di un problema effettivo risulterà da una sua ulteriore ritraduzione, più concreta delle precedenti. Prima, tuttavia, è necessario guardare più da vicino a quanto Bradley dice della psicologia. Anche allo scopo di giustificare preliminarmente tale digressione, bisogna ricordare l'accusa di psicologismo e di dogmatismo psicologico che vari autori hanno, con diverse argomentazioni, rivolto ad AR, l'opera cronologicamente più vicina al saggio di cui ci stiamo occupando. E anche l'altra accusa, non troppo differente, di dogmatismo metafisico e di disprezzo dell'esperienza<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument*, cit., pp. 80-86, e specialmente p. 81, dove l'espressione ricorre più volte.

<sup>6</sup> J. De Marneffe, *La preuve de l'Absolu chez Bradley*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1961, p. 32.

<sup>7</sup> L'espressione è ripresa da quanto si legge in apertura del saggio *On Pleasure, Pain, Desire and Volition*, apparso in « Mind », O. S., vol. XII, 1888; ora in CE, pp. 244-286.

<sup>8</sup> Per il primo tipo di accusa cfr. S. V. Keeling, *La nature de l'expérience chez Kant et chez Bradley*, Montpellier, 1925 (tesi di dottorato), in part. pp. 126-129; e R. Kagey, *Bradley's Logic*, New York, 1931, pp. 30-38 (anche questa è una tesi di dottorato); quanto alla seconda accusa, essa coinvolge almeno un'intera generazione filosofica (quella, per intenderci, di Russell e Moore).

## IL METODO PSICOLOGICO E IL SUO OGGETTO

## 1. FILOSOFIA E PSICOLOGIA.

« Certo, la psicologia mi ha sempre attratto di per se stessa » confessa Bradley in una nota aggiunta alla seconda edizione dei *Principles of Logic*<sup>1</sup>, sorprendendo quanti lo hanno sempre immaginato come un metafisico irriducibile che avrebbe in orrore ogni tipo di analisi empirica. In realtà, se guardiamo alle date: 1922 questa seconda edizione, 1883 la prima, notiamo che non si è trattato di un interesse occasionale e sporadico, bensì di una costante nella vita intellettuale del filosofo inglese. Si potrebbe persino azzardare: una sorta di filo rosso che ne attraversa l'intera produzione. Riscontri "oggettivi" non mancano: la presenza, nella biblioteca di Bradley, di un rilevante numero di opere di psicologia, soprattutto tedesche<sup>2</sup>; il gran numero di saggi di argomento psicologico pubblicati su *Mind* nel periodo considerato, a riprova del fatto che la passione per la psicologia non è rimasta confinata alla sfera, in ogni caso importante, delle letture private, ma si è tradotta in un lavoro di discussione e confronto con i colleghi, psicologi o filosofi che fossero. Tuttavia, una volta accertata l'esistenza di tale interesse, resta il problema di valutarne il significato. Quali effetti ha dispiegato quest'attrazione, che si è estesa lungo un arco di tempo che va dal 1883 al 1922?

<sup>1</sup> Cfr. p. 515.

<sup>2</sup> Cfr. « Appendix II, books From F. H. Bradley's Library, presented to the College by his brother and sister », nel catalogo dei manoscritti conservati al Merton College di Oxford.

Abbiamo già accennato al fatto che Bradley distingue tra il campo proprio della psicologia e quello della filosofia e pone limiti precisi all'estensione dei risultati dell'uno al terreno dell'altro, sicché i saggi psicologici non risultano interamente spendibili sul piano filosofico. Ora bisogna che intendiamo meglio come egli affronti la questione, prima nella nota da cui abbiamo preso le mosse, e poi in alcune pagine del saggio di metafisica. Dopo le parole sopra riportate Bradley così continua:

... e giudicavo inoltre che una filosofia, se sbagliata nella sua essenza, dovesse essere infondata anche nella sua base psicologica. Non potevo, d'altro lato, accettare l'idea che una psicologia potesse esser valida fino ad un certo punto e non oltre. In altri termini, giudizio ed inferenza devono, quando interpretati correttamente, mostrare la loro natura essenziale fin a partire dal loro inizio psichico. E uno scopo di questo libro era quindi di mostrare che una logica *più vera* deve implicare una diversa idea del fatto psichico. (PL, p. 515, corsivo mio)

Logica e psicologia – par di capire – procedono insieme pur essendo dominî distinti: non si dà una logica priva di adeguate basi psicologiche. Notiamo che il richiamo alla psicologia si esplica, in concreto, come richiamo a un inizio psichico (poco oltre si parla anche di « primissimi stadi della vita mentale »): una *genesis*. E se volgiamo l'attenzione al capitolo IX di AR, vi troviamo scritto:

Quasi tutto il presente capitolo sarà dedicato al tentativo di determinare alcuni dei significati in cui l'io viene inteso. Sarò qui costretto a sconfinare nel campo della psicologia: un'operazione che, del resto, credo si renda assolutamente necessaria in diversi settori dell'indagine metafisica. Io non ritengo che la metafisica si fondi sulla psicologia; sono fermamente convinto che un fondamento del genere sia per essa assurdo e che ogni tentativo in tal senso non possa dar luogo se non a un ibrido disastroso, che ovviamente non possiede i pregi né dell'una né dell'altra disciplina. La metafisica, infatti, ostacolerà una spregiudicata analisi dell'esperienza, laddove la psicologia offrirà a sua volta il pretesto per una metafisica timida ed esitante; [...]. Ma d'altra parte non è men vero che il metafisico che non sia psicologo corre gravi pericoli: egli, infatti, deve prendere in esame i fenomeni della vita psichica e lavorare su di essi e, se non si è prima sforzato di determinarli nella loro esatta natura, il rischio è molto serio. Il *monstrum* psicologico cui egli può prestar fede è certamente mostruoso anche dal punto di vista metafisico [...]. (AR, p. 76; 215)

Anche qui mostruosità psicologiche partoriscono mostri metafisici, come prima partorivano mostri logici. Il rapporto non è però in termini di fondamento/fondato, ma si presenta più complesso: da un lato, riguarda una comunanza d'oggetto (i fenomeni della vita psichica); dall'altro,

investe un piano meno facile da determinare, dove la psicologia svolge un ruolo di conferma dei risultati dell'elaborazione metafisica. Si badi: non di conferma empirica diretta, tale da costituire un criterio di verifica; in questo caso si tratterebbe, per la metafisica, di un criterio del tutto esterno, e come tale rovinoso. Piuttosto, qualcosa di simile ad una conferma psicologica rispetto all'azzardo che la speculazione metafisica sperimenta, oppure ad un ultimo, anche se incerto, ancoraggio all'esperienza. Ciò non perché la metafisica non si occupi a propria volta dell'esperienza, ma perché l'esperienza di cui tratta non è, diversamente da quella psicologica, direttamente esperita dal soggetto indagante.

Se le cose stanno così, diventa più facile comprendere perché Bradley tenga tanto a distinguere i due domini, preoccupandosi soprattutto di difendere l'autonomia della psicologia. Se la psicologia deve porsi *au service de la métaphysique*, secondo la felice espressione di De Marneffe<sup>3</sup>, essa può svolgere efficacemente questo compito solo nella misura in cui si sia previamente liberata dai pregiudizi metafisici. Nel già menzionato saggio *A Defence of Phenomenalism in Psychology* il fenomenismo viene presentato, prima ancora che per i suoi meriti, come l'unico mezzo per distinguere la psicologia dalla metafisica. Una visione fenomenista è richiesta per svolgere analisi corrette che non avanzino pretese eccessive, dove eccessive vuol dire rivolte alla realtà ultima, alla verità metafisica, che è invece fuori della portata della psicologia. In quanto scienza, quest'ultima impiega mezze verità, finzioni e falsità che la allontanano dalla ricerca della verità. Sembra esserci qui una contraddizione con quanto era emerso in precedenza: da una parte, si era detto, la psicologia è vicina all'esperienza, mentre ora si afferma che si accontenta di mezze verità: parrebbe o che l'esperienza sia una mezza verità, oppure che l'intero discorso sia insensato. In verità è l'uso della parola esperienza che crea confusione, ma tale confusione serve a propria volta a evidenziare la presenza di *due* nozioni di esperienza, l'una impiegata nell'indagine psicologica, l'altra in quella filosofica. Il problema di come conciliarle è forse la difficoltà maggiore con la quale il pensiero di Bradley si misura, come vedremo sempre meglio in seguito. Per il momento è utile osservare come, nella discussione sul fenomenismo in psicologia, Bradley precisi cosa si debba intendere per « vero fenomenismo »: non che i fenomeni siano discreti o che essi siano oggetti (ciò che talvolta, ma non sempre, possono essere), bensì « un intero con certi aspetti che possono essere distinti ma che, così distinti, sono

<sup>3</sup> J. De Marneffe, *La preuve de l'Absolu*, cit., p. 25.

astrazioni » (CE, p. 376). Trovata in questa pagina conferma del fatto che Bradley considera la propria descrizione dell'esperienza immediata come descrizione di un fenomeno evidente, è ora possibile chiudere questa digressione e tornare al saggio *Association and Thought*.

Abbiamo fissato alcuni punti rilevanti dell'argomentazione di Bradley, mettendo in luce una difficoltà generale concernente il metodo psicologico e il suo oggetto. Resta da vedere di che si tratti in concreto, partendo da una constatazione: tra i dieci punti che abbiamo evidenziato riassumendo *Association and Thought*, la caratterizzazione del pensiero risulta appena accennata: esso, viene detto, è un prodotto, non un dato originario. In realtà, Bradley non si limita a questa singola, ancorché importante, indicazione, ma offre una precisa e non usuale presentazione dei suoi tratti caratteristici. Quantoosterremo ora è che, se includessimo nel primo dei dieci punti indicati tale caratterizzazione, potremmo vedere come, a dispetto delle pretese di Bradley, gli altri nove ne siano profondamente influenzati, tanto da esserne in un certo senso ognuno l'immagine riflessa. La presentazione del pensiero avanzata in apertura della ricerca ne condiziona di fatto le scoperte, tanto che la *genesì* risulta alla fine una *deduzione*. Nel momento in cui Bradley si mette alla ricerca del terreno sorgivo della coscienza e del pensiero si fa guidare da una definizione di pensiero che non può non alterare il ricercato stesso. Il pensiero – viene spiegato – è oggettività, vale a dire trae la propria forza dall'oggetto. L'oggetto è ciò che ha un significato stabile e distinto dall'occorrenza psichica in cui può accadere: un significato autonomo. Questa autonomia è, in un certo senso, sinonimo di universalità, poiché, liberando l'oggetto dal suo carattere di evento, lo libera insieme dalla singolarità dell'esistenza a favore dell'universalità del contenuto. Con perfetta consapevolezza alcune pagine più avanti Bradley dice: l'oggetto teoretico è invisibile. In tutta questa trattazione sono all'opera, come già detto e come del resto Bradley stesso fa rilevare, concetti elaborati nei *Principles of Logic*: la distinzione tra esistenza e contenuto, la definizione di idea logica, il carattere universale del pensiero, ecc.<sup>4</sup>. La presenza massiccia di elementi nati nell'ambito di un'indagine logica è già motivo di imbarazzo per una ricerca che vuole essere psicologica, ma la difficoltà maggiore è rappresentata dagli effetti prodotti. In quanto confinato all'ambito dei contenuti, il pensiero si trova già separato dall'esistenza; in quanto universale poi è già irrimediabilmente

<sup>4</sup> Su ciò si veda il mio saggio *Ghosts and Parasites. Some Remarks on Bradley's Theory of Signs*, in « Bradley Studies », vol. 1, 1995, pp. 45-56.

lontano dalla presentazione. Questa situazione si viene determinando poiché l'autonomia e la persistenza dell'oggetto non è, come è stato osservato, da intendere « in senso materiale: il permanente all'interno dell'oggetto è un contenuto ideale »<sup>5</sup>. L'idealità dell'oggetto non è un suo aspetto marginale o secondario: ne è piuttosto il tratto dominante, che si ripercuote sull'intera genesi scoperta.

Rileggendo ora il saggio di Bradley dovrebbe risultare più chiaro perché egli parli di un processo ideale contrapposto ad un processo meccanico: l'aggettivo "ideale" non indica un generico piano non empirico e non sensibile, ma più tecnicamente sottolinea la presenza dell'idea in quanto forza ideo-motrice<sup>6</sup>.

Questa teoria non solo percorre e giustifica l'intero sviluppo del saggio, ma si rafforza a causa della difficoltà di *descrivere* fenomenicamente il terreno originario: Bradley stesso ricorda che la sua spiegazione è congetturale e che l'unico esempio della presenza della massa di *feeling* descritta è offerto dalla sensazione organica. La conseguenza è una maggior facilità, per la teoria dell'oggetto ideale, ad insinuarsi nei lati in ombra della ricerca, colmandone le lacune osservative. Che alla fine si possa affermare che il punto di vista psicologico abbia prevalso, garantendo alla trattazione la scientificità richiesta, e che lo sforzo di separare psicologia e metafisica abbia avuto successo, pare perlomeno dubbio<sup>7</sup>.

## 2. PSICOLOGIA SPECULATIVA E DESCRIZIONE DELL'ESPERIENZA.

C'è un altro aspetto che dobbiamo mettere in rilievo relativamente a questa discussione sull'apporto della psicologia alla ricerca filosofica. È – ce ne accorgiamo subito – un aspetto destinato a porre in una prospettiva affatto nuova il quadro sopra delineato, poiché lo arricchisce di una figura imponente quale è quella di Hegel. A chiamarla in causa – in un luogo insolito e in una forma inaspettata – è Bradley stesso:

apprendere che l'associazione vale solo tra universali significò passare dalle tenebre alla luce [...]. E la dottrina del *feeling* di Hegel, come un *continuum* in-

<sup>5</sup> J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, cit., p. 200.

<sup>6</sup> Ivi, p. 198.

<sup>7</sup> Analoga conclusione trae G. R. G. Mure, *The Marriage of Universals (I and II)*, in «Journal of Philosophical Studies», vol. 3, 1928, pp. 318 sgg., riflettendo sulla distinzione tra idea logica e idea psicologica.

distinto al di sotto delle relazioni, mi sembrò e mi sembra avere un'importanza che è davvero vitale. Contro un'esagerazione di tale importanza Hegel protesta spesso, e forse troppo decisamente. Ma per me la sua principale dottrina in tale contesto rappresentò la formulazione di ciò che avevo avvertito essere il fatto. (PL, p. 515)

Come intendere questo riferimento diretto ed esplicito a Hegel? Cerchiamo di qualificarlo meglio dicendo: Bradley fa appello a un *contenuto* della dottrina hegeliana, un contenuto che il filosofo britannico intende come descrizione di un'esperienza, di un fatto. La cornice, o meglio, l'orizzonte di pensiero a partire dal quale Hegel giunge a parlare del *continuum* infra-relazionale non pare interessargli, e, almeno apparentemente, non entra nel suo discorso. L'impressione che si ha, e che Bradley vuole dare, sembra essere quella di un mero rinvenimento, nel testo hegeliano, di un'indicazione fruttuosa anche oltre le aspettative di chi l'ha suggerita. Se confermata, tale impressione rende il rapporto tra il testo bradleyano e quello di Hegel fortemente accidentale e di trascurabile rilevanza teoretica. È soprattutto la grande enfasi che Bradley pone sopra questa scoperta ciò che rende enigmatico il richiamo alle pagine dell'*Enciclopedia* hegeliana, dove per contro tale tema viene solo brevemente accennato e, come Bradley stesso esplicitamente e con onestà riconosce, subito ridimensionato. Leggiamo infatti uno dei passi che dovevano suonare più promettenti alle orecchie di Bradley:

*Tutto è nella sensazione*, e, se si vuole, tutto ciò che ha luogo nella coscienza spirituale e nella ragione, ha la sua *fonte* ed *origine* in essa: giacché fonte ed origine non altro significano che la prima e più immediata maniera in cui qualcosa appare. [...] Il proprio è ciò che è inseparato dall'io reale e concreto; e l'unità immediata dell'anima con la sua sostanza e col contenuto determinato di essa è appunto questa inseparatezza, in quanto non è determinata come io della coscienza, e ancor meno come libertà della spiritualità razionale<sup>8</sup>.

e la puntualizzazione che Hegel ritiene di dover fare:

[...] come anche è necessario oggi giorno ammonire, ricordando che il *pensiero* è ciò che vi ha di *più proprio* onde l'uomo si distingue dal bruto, e che la sensazione si ha in comune col bruto<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1989, § 400 Anm, in corsivo nel testo.

<sup>9</sup> *Ibidem*, in corsivo nel testo.

In verità non pare proprio che il debito di Bradley verso Hegel ammonti a grande cosa: ha più l'aria di un fraintendimento che quella di un approfondimento, più l'aspetto di un'extrapolazione svincolata da tutto ciò che la precede e segue, che quello di una effettiva comprensione della posizione hegeliana. Ma allora, perché andare a cercare proprio in Hegel questo tema del *feeling* e dell'esperienza immediata? Cosa c'è di tanto significativo, di addirittura « vitale » nelle pagine in questione? Solo qualche singola frase, arbitrariamente assunta a descrizione dell'esperienza? Davvero si può credere che l'interessamento di Bradley alle tematiche dell'idealismo hegeliano abbia avuto il carattere rapsodico e accidentale che quanto sin qui visto ha evidenziato?

A sentire Bradley, sembrerebbe proprio di sì: « Il mio interesse per la psicologia – dichiara – mi portò a considerare le opinioni di Hegel su questo tema. Ma non ho mai preteso, né qui né da alcuna altra parte, di essere un hegeliano. Nella psicologia di Hegel ci sono molte cose che non capisco, e ve ne sono altre dalle quali, per quanto le capisco, sono costretto a dissentire » (PL, p. 515). È un po' come se dicesse: 1) non sono un hegeliano; 2) non tutto mi è chiaro nella psicologia di Hegel; 3) non su tutto sono d'accordo. E ciò senza indicare né i punti specifici di disaccordo né le ragioni che tale disaccordo motivano. Tuttavia un'ipotesi possiamo formularla, ed è la seguente: ciò che preoccupa Bradley, ciò da cui intende prendere le distanze, è il *metodo* di Hegel, quel metodo che, più ancora che i contenuti specifici, qualifica una posizione come hegeliana. Di qui l'esigenza di precisare: non appartengo alla scuola del pensatore di Stoccarda, non ne sto ripetendo gli atteggiamenti né lo stile filosofico: però ne uso le "scoperte", e queste scoperte sono di natura psicologico-descrittiva.

Hegel, da parte sua, le aveva inquadrato nella *vernunftige Betrachtungsweise*, quella trattazione scientifica che proprio alla psicologia ha sempre fatto difetto. Egli ne lamenta ripetutamente l'arretratezza e la povertà di metodo che la costringe a raccontare « in forma di narrazione, ciò che lo spirito o l'anima è, ciò che a questa accade, ciò che essa fa »<sup>10</sup>, al punto che « appartiene, come la logica, a quelle scienze, che nei tempi moderni hanno tratto il minimo profitto dalla più generale cultura dello spirito e dal concetto più profondo della ragione; e si trova ancor sempre in una condizione assai cattiva »<sup>11</sup>. Innalzare la psicologia a scienza, portarla nell'ele-

<sup>10</sup> Ivi, § 387 Anm, in corsivo nel testo.

<sup>11</sup> Ivi, § 444 Anm.

mento del concetto, è il compito principale e l'elemento qualificante della trattazione hegeliana: « lo scopo essenziale di una filosofia dello spirito può essere soltanto quello d'introdurre di nuovo nella conoscenza dello spirito il concetto »<sup>12</sup>.

L'atteggiamento di Bradley nei confronti di questo programma è, se non di diffidenza, quanto meno di indifferenza, anche a dispetto del fatto che egli condivide appieno la lotta di Hegel contro, da un lato, la psicologia razionale, e dall'altro la psicologia di stampo empiristico e associazionistico. Tuttavia, il metodo speculativo non lo affascina.

Ma privata del suo metodo, la psicologia hegeliana diventa un'accozzaglia di osservazioni più o meno acute, più o meno plausibili, prive però di una necessità che le tenga insieme e dia loro coerenza. A prima vista sembra essere propria questa l'operazione compiuta dal filosofo inglese: rigettare il metodo speculativo e attingere liberamente allo zibaldone di osservazioni che Hegel ha raccolto. Tuttavia, che cosa resta della dottrina dell'esperienza immediata, una volta svuotata del contesto che la circondava?

Per chiarire questo punto, occorre richiamare alcuni elementi essenziali dell'impostazione di Hegel, seguendo diligentemente il rimando bibliografico bradleyano (a *Enc.*, §§ 399 sgg). Dopo aver ricordato che « la conoscenza dello spirito è la più concreta delle conoscenze, e perciò la più alta e difficile »<sup>13</sup> e aver chiarito che « lo spirito ha *per noi* a suo presupposto la *natura*, della quale è la *verità* »<sup>14</sup>, Hegel indica le linee lungo le quali intende procedere, seguendo lo svolgimento dello spirito in spirito soggettivo, spirito oggettivo, spirito assoluto. Lo spirito soggettivo, che è l'unico momento che qui ci interessa, è definito come lo spirito che « è nella forma della *relazione con sé stesso*: dentro di esso la totalità *ideale* dell'Idea diviene a lui, vale a dire ciò che è suo concetto, diventa per lui, e il suo essere sta appunto nell'essere in possesso di sé, cioè nell'essere libero »<sup>15</sup>. All'interno della filosofia dello spirito soggettivo, l'antropologia occupa il primo gradino, occupandosi dello « spirito naturale » o « anima », come emerge dopo la sua immersione nella natura fisica. Lo stadio successivo, la fenomenologia, segnerà, com'è noto, il raggiungimento della coscienza.

<sup>12</sup> Ivi, § 378.

<sup>13</sup> Ivi, § 377.

<sup>14</sup> Ivi, § 381, in corsivo nel testo.

<sup>15</sup> Ivi, § 385, in corsivo nel testo.

Anche limitandosi a questa schematizzazione del tutto vuota di contenuti, risulta chiaro che Hegel sta indicando uno sviluppo, un cammino: l'emergere della coscienza dal mondo naturale. Questo è un primo punto essenziale da tenere presente se si vuole intendere la ripresa bradleyana di queste tematiche: del resto, l'analisi di *Association and Thought* l'ha mostrato con sufficiente chiarezza. Ecco allora che Bradley trova in Hegel una possibile ricostruzione dell'esperienza nella quale non si lasciano momenti vuoti o salti ontologici non più colmabili, come, a torto o ragione, egli riteneva accadesse nell'empirismo inglese. Se si passa poi a considerare alcuni contenuti diventa possibile intendere meglio la valorizzazione compiuta da Bradley del tema dell'esperienza immediata. Hegel osserva che il dibattito sul rapporto mente-corpo è viziato da un'impostazione destinata a renderlo sterile: « giacché infatti – osserva – allorché anima e corpo vengono presupposti come assolutamente indipendenti tra loro, essi sono tra loro impenetrabili come ogni materia rispetto ad un'altra »<sup>16</sup>. Occorre invece partire dall'anima naturale nella sua identità con la corporeità, e descrivere l'intero processo attraverso il quale l'anima giunge ad aver padronanza del suo corpo, a farne un « segno » della sua stessa interiorità spirituale. Se partiamo dalla contrapposizione tra mente e corpo, tra soggetto e oggetto, tra interno ed esterno (Bradley direbbe: dalla separazione di processo e prodotto) diventa poi impossibile intendere queste relazioni; al contrario,

la vita del sentimento [...] è appunto questa forma dell'*immediatezza*, nella quale le differenze del soggettivo, e dell'oggettivo, della personalità intellettuale verso un mondo esterno e quelle relazioni della finalità tra essi, non esistono. Comprendere questa connessione, priva di relazioni eppure perfettamente ripiena, è impossibile, allorché si muove dal presupposto di personalità indipendenti tra loro e indipendenti verso il contenuto come verso un mondo oggettivo, e dal presupposto che il frazionamento spaziale e materiale in genere sia assoluto<sup>17</sup>.

In Hegel Bradley trova dunque il tema della totalità immediata (il contenuto); ma lo trova solidale ad un programma di descrizione *continua* dell'esperienza, un programma che si pone consapevolmente come alternativo rispetto a quello proposto dall'empirismo inglese<sup>18</sup>. In questo sen-

<sup>16</sup> Ivi, § 389 Anm.

<sup>17</sup> Ivi, § 406 Anm.

<sup>18</sup> In una direzione che presenta più d'una affinità con quella qui indicata è possibile istituire un confronto con la fenomenologia husserliana. A tal proposito si veda E. E. Harris, *The Problem of Self-Constitution for Idealism and Phenomenology*, in

so Bradley, se da una parte rifiuta il metodo dialettico cui Hegel sottopone la materia, dall'altra consapevolmente fa proprio tale programma, reinterpretandolo nel modo originale che vedremo. È tuttavia indispensabile comprendere che egli non si muove accidentalmente nell'ambito della filosofia dello spirito soggettivo, e non assume isolatamente singoli momenti della psicologia hegeliana, ma ne segue, rielaborandone in modo autonomo e con esiti del tutto diversi, l'interno sviluppo. In questa delicata operazione è da vedere, a mio avviso, il senso del legame teoretico di Bradley con Hegel. Nelle pagine del filosofo tedesco egli trova una descrizione dell'esperienza che non individua delle pure strutture formali o degli elementi astrattamente isolati, ma la ricchezza dell'esperienza colta nel suo movimento e nella sua inquietudine. Contro Locke e la tradizione che da lui ha preso avvio, è l'alternativa leibniziana della infinita gradazione delle percezioni che viene qui recuperata<sup>19</sup>. Resta, naturalmente, la grande diversità degli esiti: se anche per Bradley la totalità immediata si frammenta, e se anche nel suo caso si può legittimamente parlare a tal proposito di *Ur-teil*, di partizione originaria, bisogna riconoscere che Hegel la intende come risoluzione della circolarità kantiana del soggetto trascendentale continuamente presupposto nell'atto del giudizio: il soggetto trascendentale non fonda la distinzione soggetto-oggetto dall'esterno, ma è questa distinzione, è giudizio<sup>20</sup>; mentre Bradley ne accentua il carattere di rottura rispetto alla totalità di partenza, e pur seguendone gli sviluppi non vede in esso alcuna possibilità di riguadagnare tale totalità. La "distruzione" del giudizio non approda ad alcun sillogismo assoluto, bensì resta bloccata nel suo momento negativo. Ma tutto ciò rivela solo che Bradley non accoglie la considerazione speculativa avanzata da Hegel. Come e perché ciò avvenga richiede che passiamo ad esaminare particolareggiatamente i tre distinti momenti nei quali secondo il filosofo inglese si organizza l'esperienza. Basti qui aver indicato un tratto

« Idealistic Studies », vol. 7, pp. 1-27; T. Sprigge, *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1983, e, dello stesso autore, *The Self and Its World in Bradley and Husserl*, in A. Manser e G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F. H. Bradley*, cit., pp. 285-302.

<sup>19</sup> « Leibniz was perhaps the only pre-Kantian thinker who put forward a claim which [...] is also central to Hegel's own notion of subjective spirit: namely, that self-consciousness arises as an internal development of the preconscious subjectivity ». (M. Green, *Hegel's Conception of Psychology*, in R. S. Cohen e M. W. Wartofsky (a cura di), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht-Boston-Lancaster, Reidel Publishing, 1984, p. 163).

<sup>20</sup> Su questo punto cfr. M. Green, *op. cit.*, pp. 170-72.

essenziale del legame speculativo tra l'idealismo hegeliano e la metafisica di Bradley<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Tale confronto può essere ulteriormente sviluppato a seconda che si consideri la filosofia dello spirito soggettivo come il momento del « ritorno all'esperienza nella sua autenticità, ad un'esperienza anteriore alle costruzioni categoriali ed astratte », secondo il suggerimento di Enzo Paci (in *Fenomenologia e antropologia in Hegel*, in « Il Pensiero », vol. 7, 1962, p. 56), oppure si insista sulla forte strutturazione logica del discorso hegeliano, come, per esempio, propone M. Green, *Hegel's Conception of Psychology*, cit.



PARTE TERZA

L'ESPERIENZA E LE SUE FORME



## VII

### L'ESPERIENZA IMMEDIATA

Nella sezione precedente abbiamo seguito Bradley nel percorso che egli traccia dall'esperienza immediata al pensiero relazionale, senza sapere ancora nulla (o quasi) di questi due estremi. Lungo questo tragitto ci siamo imbattuti in alcune definizioni di "esperienza immediata": ora si tratta di metterle a tema.

#### 1. IL DATO TRA PRESENTAZIONE E INTERPRETAZIONE.

Per prima cosa domandiamo: perché occorre partire dall'esperienza immediata? che cosa costringe la ricerca ad indirizzarsi verso l'esperienza immediata? Se abbiamo seguito con attenzione le dichiarazioni di Bradley in *Association and Thought*, siamo già in possesso di alcuni elementi per rispondere. Il filosofo (meglio: lo psicologo) diceva: la mia indagine si iscrive nel solco della grande tradizione inglese, i cui esiti incerti dipendono da una sorta di infedeltà al proprio principio, che richiede di partire da ciò che è dato.

Seguendo questa premessa "empiristica", come più d'un interprete la definirebbe, Bradley trova del tutto naturale affermare, a distanza di molti anni:

molti di noi, non c'è dubbio, concordano che in metafisica si parte, in un certo senso, da ciò che è dato, e che perciò la questione circa cosa sia dato in partenza è fondamentale e vitale. (ETR, p. 199)

A questa convinzione s'accompagna, per contro, una critica, comune

del resto all'intero movimento idealista britannico<sup>1</sup>, alla presunta evidenza del dato, di cui si rifiuta la pretesa genuinità, considerata invece come il risultato di una costruzione intellettuale dimentica di sé e del proprio ruolo<sup>2</sup>. Non senza ambiguità, dunque, Bradley si muove tra la consapevolezza che nessun dato esiste *extra interpretationem*<sup>3</sup>, e la convinzione che l'indagine, sia filosofica che psicologica, abbia bisogno di un punto di partenza, e inoltre che vi siano punti di partenza buoni e punti di partenza meno buoni, dati inaccettabili e dati accettabili. A discriminare dovrebbe essere l'esperienza stessa: ma – viene da chiedere – in base a quale interpretazione?

Sicuro della validità del proprio cammino, Bradley rifiuta e confuta le teorie rivali dell'esperienza immediata, colpevoli di postulare una molteplicità incapace di pervenire ad unità, oppure una divisione originaria di soggetto e oggetto che non sa poi sbarazzarsi dell'enigma della loro relazione, o ancora – è il caso di William James – una « pura esperienza » fatta però di relazioni. Al contrario, l'esperienza immediata è, come abbiamo letto nel saggio del 1887, un tutto privo di relazioni, o, come viene detto in un breve articolo del 1893, una « unità, complessa ma senza relazioni », dove « non c'è differenza tra lo stato e il suo contenuto, dal momento che, in una parola, esperienza ed esperito sono una cosa sola » (ETR, p. 194). Ancora: un « *feeling* immediato, un tutt'uno di conoscere ed essere (*a knowing and being in one*) » (ETR, p. 159), una « consapevolezza che, sebbene non relazionale, può contenere dentro di sé un'indefinita quantità di differenza. Non ci sono distinzioni in senso proprio, e tuttavia c'è un molti sentito unitariamente (*a many felt in one*) » (ETR, p. 174).

Come si vede, le definizioni non mancano. Per individuarne gli elementi determinanti possiamo valerci ancora una volta di Wollheim<sup>4</sup>, che ne sottolinea due. Il quadro che ci viene offerto, egli sostiene, è

- 1) rigorosamente “presentazionale”;
- 2) interamente non-relazionale.

<sup>1</sup> Cfr., tra gli altri, B. Bosanquet, *On an essential distinction in theories of experience*, in « Proceedings of the Aristotelian Society », vol. 3, 1894, pp. 3-12.

<sup>2</sup> Cfr. ETR, pp. 108-109 e pp. 203-216 *passim*.

<sup>3</sup> Si legga questo passo: « And why, I ask, for the intelligence must there be datum without interpretation any more than interpretation without datum? To me the opposite holds good, and I therefore conclude that no given fact is sacrosanct ». (ETR, p. 204)

<sup>4</sup> R. Wollheim, *F. H. Bradley*, cit., p. 129.

E spiega: la parola "presentazione" nell'uso dell'epoca designa ogni idea, sensazione o immagine date che la mente riceve passivamente. Appartiene insomma a quella più generale teoria psicologica che considera la mente come una *tabula rasa*.

L'osservazione di Wollheim ribadisce quanto notavamo più sopra a proposito di una certa ambiguità nel riferimento all'esperienza. Non è qui il caso di insistere, tuttavia, sulle implicazioni storico-filosofiche legate all'uso di questa espressione, e per il momento possiamo tranquillamente lasciare impregiudicata la questione dell'appartenenza, o non appartenenza, di Bradley alla tradizione empirista; ci preme piuttosto intendere a fondo i termini del problema seguendo uno spunto di Taylor<sup>5</sup>.

Pur preoccupandosi di difendere la teoria della interazione mente-corpo – sostenuta in modi differenti da Lotze, Bradley, Ward e James – contro i suoi principali detrattori – Stout, Ebbinghaus e Munsterberg, favorevoli all'ipotesi del parallelismo – Taylor si interroga sui motivi che hanno portato all'« interpretazione scientifica dei fatti del mondo » e assegna un posto di rilievo al bisogno dell'intercomunicazione, tanto da affermare:

da questa necessità dell'intercomunicazione sorge il proposito di descrivere i fatti della nostra situazione in termini egualmente intelligibili ad ogni membro del gruppo cooperante, e così alla fine l'intero complesso delle scienze empiriche. Ora, da ultimo c'è un solo modo nel quale il proposito della descrizione intelligibile può essere conseguito: i contenuti dell'esperienza dell'individuo possono essere comunicati ad altri individui solo nella misura in cui possono essere ridotti a complessi di presentazioni che hanno i loro equivalenti nell'esperienza di tutti gli altri individui della stessa struttura<sup>6</sup>.

Nessuna di queste "presentazioni" si offre mai da sola, ma sempre « in unità immediata con una massa di *feeling* diretto non analizzato di tendenza soddisfatta o insoddisfatta, che è nella sua vera natura unica e incapace di comunicazione da un individuo all'altro »<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. *Mind and Body in Recent Psychology*, in « Mind » N.S., vol. 13, 1904, pp. 476-508.

<sup>6</sup> Ivi, p. 478.

<sup>7</sup> Ivi, p. 478, che così prosegue: « Thus all intercommunication and description presuppose the artificial abstraction and separation of one aspect of experience from another with which, in real fact, it stands in indissoluble unity. The systematic execution of our purpose to describe our common environment in terms equally intelligible to every member of the social group thus gives rise to the conception of the external

L'ipotesi di Taylor getta una nuova luce sul significato del ricorso al termine "presentazione" da parte di Bradley, e benché Taylor si riferisca principalmente all'ambito delle scienze empiriche, la sua spiegazione vale, per estensione, anche nel caso di un concetto di "presentazione" più ampio quale è quello utilizzato da Bradley. In un certo senso troviamo qui risposta alla domanda circa l'interpretazione entro la quale si muove il riferimento bradleyano all'esperienza, e la troviamo, giova ribadirlo, senza essere costretti a stabilire a quale corrente filosofica Bradley appartenga.

Veniamo ora al secondo punto indicato da Wollheim: l'esperienza immediata « non è fatta di relazioni né contiene relazioni »<sup>8</sup>. Si tratta di un aspetto decisivo per Bradley, che dichiara di averlo trovato in Hegel e di considerarlo ancor più importante di quanto non abbia fatto il filosofo tedesco<sup>9</sup>. È stato osservato<sup>10</sup> che Bradley lo affronta intrecciando due punti di vista diversi, uno psicologico e uno gnoseologico. Da una parte c'è la « rivelazione fondamentale, di carattere fenomenologico, che negli stadi aurorali della nostra vita psichica domina l'indiviso, l'indifferenziato, sul cui sfondo si staglieranno poi sotto forma di oggettivazioni le varie differenze che erano virtualmente racchiuse in quella sorta di inafferrabile dinamicità ed irrequietudine da cui quello è originariamente attraversato e animato »<sup>11</sup>; dall'altra la necessità di assegnare alla coscienza relazionale il suo presupposto: « se detta totalità [la totalità infrarelazionale] fosse assente, verrebbe meno, infatti, e perderebbe ogni senso l'operazione che costituisce il processo del pensiero nel giudizio (il riferimento di un contenuto ideale, il *what*, alla realtà extra-ideale, il *that*) e si rimarrebbe fenomenisticamente confinati entro i propri modi d'essere in senso psicologico »<sup>12</sup>.

Questa duplicità di piani condiziona, secondo i commentatori, anche la sussistenza del *feeling* entro i livelli superiori: dal punto di vista psicologico si tratta delle origini della coscienza, quindi di un accadimento

world or physical order as a connected complex of sense-presentations. Whatever elements or aspects of a concrete individual experience refuse to admit of analysis into such presentational complexes are, from the nature of the case, no part of the common physical order or external world of the social group ».

<sup>8</sup> R. Wollheim, *op. cit.*, p. 129.

<sup>9</sup> Cfr. PL, p. 515; il riferimento, come abbiamo visto, è a Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, §§ 399 sgg.

<sup>10</sup> Cfr. T. T. Segerstedt, *Value and Reality in Bradley's Philosophy*, Lund, A.-B. Gleerupska Univ.-Bokhandeln, 1934, pp. 60-61 e D. Sacchi, *Unità e relazione*, cit., pp. 39-43 (con richiamo esplicito a Segerstedt).

<sup>11</sup> D. Sacchi, *op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>12</sup> Ivi, p. 41.

nel tempo che la successiva evoluzione della coscienza stessa si incarica di superare; mentre dal punto di vista epistemologico non c'è un nesso temporale, non trattandosi di una presenza fisica, bensì di una condizione logica<sup>13</sup>. C'è un rapporto tra i due punti di vista, quello psicologico e quello epistemologico? A parere di alcuni interpreti sì, in quanto il senso epistemologico dell'immediatezza è la condizione di essa nell'accezione psicologica (o del senso comune, come anche la chiama lo studioso citato). In verità l'individuazione di questi due piani non deve far perdere di vista che la presenza dell'esperienza immediata entro il superiore pensiero relazionale non si esaurisce in uno stadio iniziale, ma persiste anche in seguito, e non soltanto come condizione logica. Avendo ben presenti le pagine del saggio *On Our Knowledge of Immediate Experience*, Pucelle ha osservato: « contrariamente a ciò che si potrebbe credere, va notato che non usciamo mai completamente dall'esperienza immediata [...] tanto che il *feeling* non è uno stadio destinato a essere sorpassato, una fase di transizione; esso resta come un fondo permanente che sostiene il mondo oggettivo delle distinzioni razionali »<sup>14</sup>. A questa presenza Bradley assegna due nomi: « sfondo sentito », quando intende riferirsi a quell'unità diretta di cui parlava anche Taylor, e « *nebulae* » quando allude a contenuti presenti nell'oggetto nei quali « la forma non-relazionale ancora persiste internamente e la complessità non va oltre la semplice co-inerenza sensibile » (ETR, p. 177). Egli sottolinea come non si tratti di uno stadio

che si mostra all'inizio e poi scompare, ma rimane al fondo per tutto il tempo come fondamentale. E inoltre, restando contiene in sé tutti gli sviluppi che in un senso lo trascendono. E non si limita a contenerli, ma, a suo modo, agisce, fino a un certo limite, come loro giudice. (ETR, p. 161)

Il primo e più immediato significato di questo passo sembra confermare l'ipotesi di una permanenza soprattutto logica, ma credo che una breve parentesi possa far vedere altre possibili interpretazioni.

<sup>13</sup> Si veda per esempio quanto scrive T. T. Segerstedt, *op. cit.*, p. 61: « The difference is that from the psychological point of view, this unity is only a rather primitive form of consciousness, and when we have once left it, it is left for ever [...]. From the epistemological point of view, on the other hand, this unity is something which must always be presupposed. It is a necessary condition of knowledge and there is no relation of time between the subrelational and relational world ».

<sup>14</sup> J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, cit., p. 194 e 195.

## 2. ATTENZIONE E INTROSPEZIONE.

Ricordando alcune definizioni bradleyane dell'esperienza immediata, Wollheim ha osservato: « in larga misura, come egli stesso non indugiò mai ad ammettere, la descrizione è derivata da Hegel [...]. Ciò nonostante, fu un argomento che egli non si contentò di trattare di seconda mano, e ogni qualvolta scrive intorno ad esso, il suo stile è vivido al massimo grado »<sup>15</sup>. L'osservazione, anche alla luce di quanto fin qui visto, è del tutto corretta, e indubbiamente coglie un tratto dello stile e, più in generale, dell'approccio di Bradley, che ricorda quanto James diceva di Hegel: un grande cronista di certi aspetti empirici della realtà.

Ma Wollheim vuol forse dire qualcosa di più sottile: la descrizione è *finalmente* vivida, cioè lo è ora ma non lo era prima, durante l'attraversamento della zona oscura del pensiero e delle sue contraddizioni<sup>16</sup>. In altre parole: lo stile di Bradley si fa più vivace e colorito non solo per ragioni occasionali e filosoficamente marginali, ma perché il terreno che quello stile è chiamato a descrivere è esso stesso più vivace e colorito. Letta in questo secondo senso l'indicazione di Wollheim rafforza un'impressione che il lettore riporta quasi istintivamente: mentre il pensiero e le sue aporie disegnano uno spazio chiuso, opprimente e soffocante, l'esperienza immediata dà per contro l'impressione di essere uno spazio aperto, più arioso e vivace. Si tratta, nel complesso, di un'impressione non casuale né priva di riscontri; nondimeno va corretta dicendo che lo sforzo argomentativo dell'autore va nella direzione opposta, tanto che, come vedremo, il passaggio alla sfera del pensiero deve la propria necessità alle manchevolezze di quel primo, "fondamentale" livello. E tuttavia la *tensione* tra uno stile che sembra spontaneamente inclinare a vivacità e colore ed una argomentazione logica che mira a dimostrare l'opposto deve far riflettere sui motivi che possono averla prodotta. A tal fine è opportuno leggere la descrizione dell'esperienza immediata in parallelo a quest'altro passo, che la tocca direttamente:

dobbiamo perciò chiederci se siamo in un labirinto senza alcuna uscita legittima, e se un tale esito, qualora accettato, non getti la luce del dubbio sull'intero soggetto di questo capitolo. (ETR, p. 163)

<sup>15</sup> R. Wollheim, *op. cit.*, p. 128.

<sup>16</sup> Va qui tenuto presente che Wollheim affronta il problema della esperienza immediata solo dopo essersi a lungo occupato delle tematiche logiche e delle connesse polemiche.

Il capitolo in parola è l'ormai più volte ricordato *On Our Knowledge of Immediate Experience*, ma l'allarmata dichiarazione avviene a metà di una digressione che, a detta del suo autore, il lettore può tranquillamente omettere. L'evidente sproporzione tra il tono preoccupato della domanda e la scarsa importanza attribuita per contro al contesto entro il quale essa si colloca lascia intendere che in fondo si tratti di una domanda retorica, posta quando si è già in possesso di una soluzione convincente e rassicurante. Ma se, dopo averne rilevata la presenza, si guarda oltre l'elemento retorico, si può leggere, nelle parole sopra riportate, un'inquietudine che oltrepassa l'occasione immediata e si estende all'intero capitolo, come del resto viene espressamente affermato. Vale la pena di ricostruirne, sia pure per sommi capi, il contesto, avendo premesso che l'autore lo considera secondario e irrilevante.

Il primo problema affrontato è « il *puzzle* familiare » dell'attenzione, che si può formulare così: se intendiamo "attenzione" nel senso del notare, attraverso di essa diventiamo consapevoli di sensazioni di cui non ci eravamo in precedenza accorti: si tratta di un'esperienza del tutto comune. Il problema è che non sappiamo se ciò che l'attenzione scopre fosse preesistente ad essa oppure no. E non solo non lo sappiamo, ma pare che non siamo neppure in grado di trovare un criterio per saperlo. Infatti, confrontare l'oggetto dell'attenzione con qualcosa cui non prestiamo attenzione non è possibile; né si può richiamare ciò di cui non ci eravamo accorti e prestandovi ora attenzione confrontarlo con qualche altro oggetto, poiché nulla esclude che l'attenzione abbia alterato il proprio oggetto. Possiamo solo osservare che, dal momento che l'attenzione richiede tempo, il comparire delle sensazioni simultaneamente al gesto del notare, oppure la possibilità di passare, ripetutamente e con identici risultati, dall'inattenzione al suo opposto, sono tutti indizi a favore della pre-esistenza della sensazione. Indizi importanti ma insufficienti a giustificare la nostra fiducia. Al termine di questa prima ricognizione tra le aporie dell'attenzione ed in seguito al suo esito negativo cade la confessione di preoccupazione sopra riportata, alla quale fa seguito una proposta di soluzione, basata su tre assunzioni:

1) che qualsiasi cosa, se non c'è motivo di considerarla alterata, resta se stessa (« assunzione fondamentale », la definisce Bradley);

2) che possiamo avvertire un cambiamento nel nostro stato indipendentemente dall'attenzione;

3) che il cambiamento avvertito (*felt*) in seguito all'attenzione è differente da quello avvertito nel caso di un cambiamento senza attenzione: la presenza di quest'ultimo, unitamente all'assenza del primo, è garanzia

della pre-esistenza della sensazione. Il *feeling* del cambiamento risulta reale e riproducibile.

Un esempio – pensa Bradley – può chiarire il discorso. Avverto un cambiamento al mio dito. Faccio attenzione e scopro che è stato punto da un insetto. Prima che ciò avvenisse il mio dito era uguale alle altre dita: conservo ancora questa sensazione e posso riprodurla idealmente. Se ora invece rivolgo la mia attenzione alle altre dita, questo non basta a farle diventare dita punte da un insetto. La conclusione<sup>17</sup> è che l'attenzione non altera il suo oggetto. Tuttavia non si tratta di una conclusione effettivamente dimostrata, perché si danno casi nei quali non avvertiamo il cambiamento (per esempio, quando la sensazione di cambiamento è molto debole) ed altri in cui non è possibile escludere che l'attenzione sia responsabile, sotto condizioni date, dell'intero processo. L'importante tuttavia – conclude Bradley – è rilevare che questo problema si rivela insolubile « se non su una certa assunzione, l'assunzione di un cambiamento sentito, non notato ma effettivo e più o meno riproducibile » (ETR, p. 166).

Poco convinto di questa conclusione si dichiarò James Ward, osservando polemicamente che « Bradley stesso è in grande difficoltà nel mostrare che noi non possiamo “notare” senza prima essere consapevoli, un vecchio luogo comune della psicologia racchiuso nella distinzione tra il campo e il fuoco della coscienza »<sup>18</sup>. Secondo Ward bisogna tener presente che tale consapevolezza « può essere involontaria e tuttavia implicare attenzione »<sup>19</sup>.

Più ancora che per il suo contenuto specifico, l'obiezione di Ward è interessante per il contesto entro cui è situata: all'inizio di una disamina critica volta ad accertare quanto la descrizione bradleyana dell'esperienza « sia essa stessa psicologicamente ben fondata »<sup>20</sup>. Attraverso le osservazioni di Ward si può dunque comprendere l'importanza di questo tema apparentemente secondario. Una differente valutazione del ruolo dell'attenzione comporta, infatti, una differente caratterizzazione dell'esperienza immediata. E, come ha opportunamente ricordato Wollheim, la distanza di Bradley dalla “nuova scienza” di Brentano, Ward, Stout, James, Meining e la scuola di Würzburg è su questo punto molto ampia: da una

<sup>17</sup> L'esempio di Bradley è più articolato: ho cercato di renderne il nucleo essenziale.

<sup>18</sup> J. Ward, *Bradley's Doctrine of Experience*, in « Mind », vol. 34, 1925, pp. 13-38. Le osservazioni riportate sono a pag. 15.

<sup>19</sup> Ivi, p. 15.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

parte lo sforzo di fare della psicologia lo studio dell'attività mentale, dall'altra, con Bradley, il rifiuto di tale impostazione<sup>21</sup>. Da questo rifiuto egli ricava le basi per affrontare la seconda digressione (il secondo problema), che ha per oggetto l'introspezione.

Scartata immediatamente l'ipotesi che l'introspezione si basi sulla memoria, se non altro perché quest'ultima richiede uno scarto temporale, Bradley ammette che non sia possibile oggettivare la totalità del mio Io sentito, in quanto « per avere un oggetto, bisogna avere un Io sentito di fronte al quale l'oggetto possa comparire » (ETR, p. 166, nota); ma ritiene che trarne la conclusione che « non posso osservare niente di quanto ora sento, sembra la falsa inferenza di una teoria perversa » (*ib.*). Infatti, se si considera un tutto emozionale come lo sconforto (oppure la rabbia o la noia), una parte di esso consiste senz'altro in ciò che sta davanti alla mia mente, ma vi è una restante parte che non si trova in quella condizione: il problema è, per così dire, di portarvela, vale a dire di oggettivarla e di sapere che questo compito è stato eseguito correttamente. Come si vedrà, l'interesse di Bradley è rivolto in modo particolare a questo secondo aspetto. Se, nel caso dello sconforto, osservo le mie « sensazioni viscerali », « questi *feelings* sono tradotti in oggetti [...] ma nondimeno, benché tradotti, i *feelings* originali restano » (ETR, p. 167). Avremo quindi da una parte la descrizione dello sconforto (l'osservazione oggettiva, lo sconforto osservato) e dall'altra l'emozione (i *feelings* persistenti, lo sconforto puro e semplice). Tra i due, un senso di accordo o di dissonanza, regolato, com'è chiaro, dalla totalità emotiva<sup>22</sup>: « al di fuori di un appello al *feeling* presente niente [...] è sufficiente da sé solo [...] a render conto dei fatti » (ETR, p. 169). Il collegamento tra la descrizione e il suo oggetto è reso possibile dalla presenza in ciascuno dei due termini di elementi dell'altro:

<sup>21</sup> Cfr. R. Wollheim, *op. cit.*, pp. 130-131. Wollheim ritiene che Bradley e Ward ebbero un bersaglio polemico comune, l'associazionismo, e che « up to a certain point, then, the two philosophers were allies. But while Bradley attacked the Associationists for their insistence on the particularity of mental life, and for their view of experience as a succession of discrete events, in brief, for their Atomism, to Ward the cardinal error in the old teaching was its passive conception of the mind » (p. 131). Questa breve presentazione delle due posizioni mi sembra utile a evidenziarne le differenze più che a restituire fedelmente i tratti caratteristici di ciascuna. Soprattutto nel caso di Bradley credo vada accolta con più di una riserva la conclusione che egli aderisse alla vecchia posizione, conclusione che sembra scaturire necessariamente da quanto Wollheim scrive e che, del resto, già era implicita nella discussione intorno alla nozione di presentazione, da Wollheim considerata parte della cosiddetta *cabinet theory of mind*.

<sup>22</sup> Per un'esposizione più dettagliata si veda ETR, p. 168, nota 1.

in ogni emozione sono presenti elementi “oggettivi” (percezioni, idee, ecc.) che garantiscono continuità tra la descrizione e ciò che essa descrive<sup>23</sup>; analogamente, si è spinti a modificare l’oggetto da « un elemento sentito » che è responsabile dell’instabilità dell’oggetto medesimo<sup>24</sup>. Il risultato conseguito dalle due digressioni è nitidamente indicato dal filosofo stesso: « l’elemento sentito (*the felt element*) viene usato, e deve venire usato, nella costituzione di quell’oggetto che mi soddisfa » (ETR, p. 171)<sup>25</sup>.

### 3. LA FUNZIONE DELL’ESPERIENZA IMMEDIATA.

È il caso di fissare i guadagni fin qui conseguiti:

1) l’esperienza immediata è sempre presupposta, nel senso che funge sempre, che è sempre operante. Nel momento in cui vogliamo descriverla essa è già all’opera (in verità siamo proprio “noi” che non esisteremmo senza di lei). « L’obiettivo di andare sempre oltre, di “trascendere” sempre l’esperienza immediata non è più vicino, ma, a ogni passo che facciamo nella sua direzione, di altrettanto essa recede », come ha giustamente osservato Wollheim<sup>26</sup>. Questo è uno degli aspetti (forse il più rilevante) della presenza “psicologica” dell’esperienza immediata anche entro i livelli superiori: come si vede, non si tratta, diversamente da quanto è stato suggerito, di un’esperienza vincolata ad un’origine temporale in cui si esaurirebbe;

2) tra l’esperienza immediata e gli oggetti del pensiero non vi sono confini rigidamente e definitivamente stabiliti – è un aspetto che avevamo già rilevato<sup>27</sup>;

<sup>23</sup> Cfr. ETR, p. 169: « There are features in feeling (this is the point) which already in a sense belong to and are one with their object, since the emotion contains and unites both its aspects ».

<sup>24</sup> In queste pagine Bradley non sta facendo altro che mettere a frutto le analisi condotte in *Association and Thought* e in altri saggi di quel periodo: l’oggetto contiene entro di sé elementi non oggettivati perché esso stesso proviene da un’originaria unità semplicemente sentita. A tal proposito si veda anche quanto scrive J. Pucelle (in *op. cit.*, p. 195): « ... l’écart entre le *feeling* et l’objet n’est jamais comblé ».

<sup>25</sup> E prosegue: « ... and apart from this influence and criterion there is no accounting for the the actual fact of our knowledge ».

<sup>26</sup> In *op. cit.*, pp. 135-6.

<sup>27</sup> Va qui ricordato anche che, secondo Bradley, l’esperienza non ci offre mai un puro *feeling*: cfr. CE, pp. 632-33.

3) l'esperienza immediata regola, per così dire, la soddisfazione che l'oggetto ci procura.

Quest'ultimo punto permette, io credo, un effettivo passo avanti, chiarendo molti aspetti oscuri dell'intero pensiero del nostro autore, particolarmente: a) come sia da intendere il *criterio*; b) come sia da intendere la *soddisfazione*.

Partiamo dal primo punto, il problema del criterio. Abbiamo notato come Bradley abbia fatto dell'introspezione un problema principalmente epistemologico: come essere sicuri che la descrizione di un'emozione non la tradisca? Alcune pagine più avanti egli ripropone la stessa domanda, questa volta in forma più generale e astratta: « come può mai l'esperienza immediata funzionare da criterio? » (ETR, p. 178) L'esempio offerto da Bradley fornisce, a mio giudizio, la risposta migliore. Di fronte a una persona può accadermi di provare attrazione o repulsione. Inizialmente sembrano esserci: da una parte l'oggetto che mi sta davanti, la persona; dall'altra i miei sentimenti nei suoi confronti. Supponiamo che, per qualsiasi ragione, l'oggetto sviluppi il suo contenuto in una certa direzione: la situazione cambia. « Ciò che prima non era altro che sentito, nei riguardi dell'oggetto, è ora diventato, anche e altrettanto, una qualità dell'oggetto. E ci può soddisfare perché è quella qualificazione che risponde a ciò che sentivamo e tutt'ora sentiamo » (ETR, p. 181). Ciò significa che « un oggetto è stato giudicato in base all'accordo e sulla base dell'esperienza immediata » (*ib.*). I sentimenti di attrazione o repulsione dinanzi a una persona o a una cosa « cessano di caratterizzare me per diventare dei tratti oggettivi che gli sono apposti »<sup>28</sup>. Il passaggio decisivo è esplicitato da Bradley in questi termini:

ciò che è richiesto è che l'oggetto debba esso stesso venir qualificato dallo stesso contenuto che era puramente sentito dentro di me. Non appena questa qualificazione è comparsa, ho effettivamente davanti a me nell'oggetto ciò che prima era sentito dentro di me essere armonioso o dissonante rispetto all'oggetto<sup>29</sup>. (ETR, pp. 179-180)

<sup>28</sup> J. Pucelle, *op. cit.*, p. 195.

<sup>29</sup> Commentando questo passo G. Watts Cunningham ha osservato, nell'ambito di una presa di posizione critica nei confronti della dottrina dell'esperienza immediata, che esso prova che tale esperienza originaria non è, come Bradley pretende, infra-relazionale, bensì è già attraversata da relazioni. Il passo in parola mostrerebbe che « the relations which analysis of the immediate experience discloses were already implicitly there in the immediate experience » (G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in recent British and American Philosophy*, cit., pp. 392-3).

A tale mutata situazione la descrizione deve evidentemente adeguarsi<sup>30</sup>.

Secondo punto. In generale, l'esperienza immediata non vale come criterio di verità e di realtà: come e perché un oggetto soddisfi un'esigenza naturale non bisogna chiederlo al *feeling*<sup>31</sup>, e tuttavia proprio « il criterio della verità [...] è alla fine il soddisfacimento di un bisogno della nostra natura » (ETR, p. 219). Ciò premesso, resta che, come abbiamo visto poco fa, *the felt element*, l'elemento sentito, entra nella costituzione dell'oggetto che mi soddisfa. Se non vi entrasse, si potrebbe aggiungere, quell'oggetto non riuscirebbe a soddisfarmi. Sostenere che l'oggetto che mi sta di fronte mi soddisfa in quanto è « armonioso », oppure non mi soddisfa in quanto è autocontraddittorio, è soltanto – dichiara Bradley – una « mera generalità »<sup>32</sup>.

Da quest'ultima affermazione si potrebbe essere indotti a credere che Bradley stia dimenticando di aver costruito *Apparenza e Realtà* proprio su una mera generalità, o a supporre che egli stia sconfessando la sua precedente impostazione. Ma si tratterebbe di conclusioni affrettate e forse incaute. Piuttosto che sulle opere dell'autore, occorrerebbe far retroagire quella dichiarazione sul « mito che Bradley sostenne una teoria della "verità come coerenza" »<sup>33</sup>, una formula efficace ma anche carica di ambiguità. Ma prima ancora bisogna prestare attenzione al ragionamento di Bradley: che non è volto a sconfessare l'importanza dell'armonia o della contraddizione, quanto piuttosto ad individuare la loro origine, ciò che conferisce loro l'autorità che indubbiamente hanno<sup>34</sup>. Riporto questo breve passo, nel quale si parla dell'esperienza immediata: « la sua cieca irrequietezza, potremmo dire, insiste tacitamente sul soddisfacimento visibile » e la spiegazione che Bradley ne dà:

<sup>30</sup> « My description, e.g., is seen to come short, or to be otherwise conflicting, when compared with the corrected idea of my actual emotion ». (ETR, p. 180)

<sup>31</sup> Cfr. ETR, p. 179 e p. 420.

<sup>32</sup> ETR, p. 170. Così prosegue: « There is more at work here, we saw, that the association of language, and there is more even than any reintegration, ideal or active, merely from the object by itself ». Il « di più » all'opera è, come abbiamo visto, l'elemento ideale.

<sup>33</sup> S. Candlish, *The Truth about Bradley*, in « Mind », vol. 98, 1989, p. 333.

<sup>34</sup> Su questo punto si veda D. Sacchi, *op. cit.*, pp. 43-45, dove si legge « lo stesso p.d.n.c. non potrà non essere riconducibile, in ultima analisi, ad un principio di natura pratica ». Ho cercato di sviluppare questa osservazione di Sacchi nel capitolo conclusivo di questa sezione.

da una parte, abbiamo una richiesta, esplicita o d'altro genere, per un oggetto che sia completo. Dall'altra, l'oggetto incapace di includere nel suo contenuto l'esperienza immediata è condannato<sup>35</sup> come imperfetto dall'inquietudine di quell'esperienza. Siamo perciò spinti all'idea di un oggetto che contenga l'elemento richiesto, e in questo oggetto troviamo alla fine soddisfacimento teoretico e quiete. (ETR, p. 161)

Senza farci distrarre dal problema dell'oggetto completo, è invece il caso di notare lo sforzo di cogliere un legame, un passaggio, anche non esplicito e non evidente (tacito, come viene detto), tra l'esperienza immediata e il piano della soddisfazione intellettuale. Meglio: tra l'inquietudine (*unrest*) dell'esperienza e la quiete (*rest*) del pensiero. Se l'armonia, cioè la tranquillità del pensiero, non tenesse conto dell'irrequietezza del *feeling*, cioè non tenesse conto della sua stessa provenienza, allora sarebbe certamente « mera generalità ». Il campo della visibilità (secondo un'immagine già incontrata e di cui nella prima parte di questo scritto ho cercato di mostrare la peculiare funzione) ha alle proprie spalle un campo di tensioni cieche che richiedono di essere rese visibili, se il pensiero vuole trovare la propria quiete.

#### 4. *FEELING* E SOGGETTO CONOSCENTE.

Resta da spiegare perché Bradley scriva che l'esperienza immediata « insiste », o, in altre parole, perché non sia possibile fermarsi ad essa. Si è già visto che « il *feeling* è sempre trasceso [...] nel senso che abbiamo sempre contenuti che sono più che semplicemente sentiti » (ETR, p. 175), ma l'interesse si era prevalentemente concentrato sull'aspetto opposto, quello per il quale il *feeling* non viene mai trasceso. Ora bisogna tornare sul primo oltrepassamento e comprenderlo nelle sue ragioni. Scrive Bradley:

... il contenuto sentito assume una forma che sempre di più oltrepassa il carattere essenziale del *feeling*, la qualificazione diretta e non relazionale. Distinzione e separazione in sostantivi e aggettivi, termini e relazioni, alienano il contenuto dell'esperienza immediata dalla forma dell'immediatezza che ancora persiste nella sua parte. In altre parole l'idealità, presente dall'inizio, viene sviluppata, e seguire questa idealità è la nostra via alla Realtà vera che è presente nel *feeling*. (ETR, p. 190, nota)

<sup>35</sup> L'espressione va letta a conferma e a chiarimento del passo sopra riportato nel quale viene affermato che l'esperienza immediata funziona come giudice.

Ma questo oltrepassamento è legato più a una nostra esigenza (di soggetti pensanti) che a motivi intrinseci, i quali vanno invece ricercati in una sorta di strutturale instabilità, una « relatività che ha radici profonde » (AR, p. 106; 247) e che ha nel mutamento la sua manifestazione più evidente. « Nel mutamento più semplice noi troviamo già l'idealità » (AR, p. 166; 313), e non si tratta « di qualcosa che viene introdotto dall'esterno » (AR, p. 165; 312), bensì dell'« idealità del dato finito: essa non è costruita dal pensiero, ma il pensiero stesso ne è lo sviluppo e il prodotto » (AR, p. 166; 313): come dettagliatamente spiegato (sotto l'aspetto psicologico) in *Association and Thought*.

Ma non è solo l'idealità del dato a spingerci verso il piano del pensiero relazionale; vi è anche un altro aspetto, non meno rilevante: è il fatto che a quel superiore livello noi ci siamo già. La prova più lampante del fatto che andiamo oltre l'esperienza immediata è data dal nostro parlarne, dice Bradley. Ma ciò significa che il piano di quell'esperienza e il piano in cui noi ci muoviamo sono differenti. In *Our Knowledge of Immediate Experience* proprio di questo si fa problema: di come conoscere ciò che per definizione si sottrae alla sfera della conoscenza (in quanto la fonda logicamente e la precede temporalmente). Detto meglio: « il problema in discussione è lo statuto epistemico del *feeling* »<sup>36</sup>. E insieme con esso, il problema del *punto di vista* dal quale si parla. Bradley è consapevole di non potersi muovere su un piano descrittivo, poiché la descrizione appartiene già ad un livello superiore rispetto a ciò che deve descrivere: di qui la proposta di considerare l'esperienza immediata un'ipotesi « verificata dal suo operare »: un « esperimento ideale »<sup>37</sup>. Inoltre, se nel tematizzare l'esperienza immediata l'ho già trascesa, l'intera scansione della realtà in livelli ne risulta scompagnata: il processo che ci porta dal primo al secon-

<sup>36</sup> J. Bradley, *F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in the History of Philosophy*, cit., p. 236.

<sup>37</sup> Secondo J. Bradley, *op. cit.*, p. 239, « the theory of feelings and its consequences are established neither deductively nor inductively, but in terms of their coherence and comprehensiveness in relation to the extensive range of questions and difficulties in British and German philosophy which constituted his problematic ». In modo più specifico, Bradley offrirebbe « what, since Dewey, we would call a "functional" account of the role of feeling. And he arrives at that account by means of an analysis of what, since Dewey, we would call individual problematic situations » (p. 237). Va detto che Bradley (F. H.) attribuisce a Hegel il metodo dell'esperimento ideale: su ciò si veda S. Candlish, *Scepticism, Ideal Experiment and Priorities in Bradley's Metaphysics*, in A. Manser e G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F. H. Bradley*, cit., pp. 243-267, e specialmente pp. 244-251 e p. 265, n. 3.

do e poi da questo al terzo avviene a partire dal secondo livello: che però è il prodotto del primo<sup>38</sup>. Forse per questo non è neppure chiaro accertare la natura di questi livelli: se si rammenta, nel presentarli Wollheim aveva ambiguamente parlato di una gerarchia di esperienza o di conoscenza. Ma non si è forse visto che esperienza e conoscenza non sono la stessa cosa? E allora: livelli di esperienza, oppure livelli di conoscenza? Anche dopo aver esaurito l'esposizione (parziale, s'intende) del primo di tali "strati" d'esperienza, non si può ancora dare una risposta. Del resto, la conoscenza appartiene al piano del pensiero relazionale, che ora deve essere esaminato.

<sup>38</sup> Un esempio tipico di questa situazione è l'obiezione di J. Ward che « unity of experience is one thing, experience of unity is quite another. The idea of unity implies thought: hence it is only at the level of self-conscious reflexion that any knowledge of the unity of immediate experience becomes possible » (*op. cit.*, pp. 14-15).

## VIII

### L'ESPERIENZA RELAZIONALE

« Il punto essenziale – scrive Bradley – è questo: che l'unità del sentire non sparisce mai »<sup>1</sup>. Nel capitolo precedente abbiamo mostrato la duplice valenza, psicologica e logica, di questa caratteristica del *feeling*. Ora dobbiamo comprendere come accada che quest'unità che non sparisce mai nondimeno venga sempre trascesa.

#### 1. DAL *FEELING* AL PENSIERO.

Gli interpreti che hanno cercato di trovare una risposta convincente alla nostra questione hanno, in genere, individuato due possibili linee argomentative, che fanno perno l'una sull'intrinseca relazionalità del pensiero, l'altra sull'idealità del dato. Già complesse singolarmente, queste due spiegazioni diventano poi estremamente difficoltose quando si tratta di cogliere la loro unità e di verificarne la compatibilità – operazione che, a dire il vero, pochi hanno tentato.

La prima osservazione che dobbiamo fare è che in effetti i testi di Bradley sembrano presentare esplicitamente le due linee argomentative

<sup>1</sup> AR, p. 110; 251. Spiega: « la massa, dapprima indifferenziata, si viene via via raccogliendo in oggetti che sono in relazione con me; e allora anche il "me" diventa esplicito e diviene esso stesso un oggetto in relazione allo sfondo del sentire. Ma, nondimeno, l'oggetto che funge da non-io è sempre una parte dell'anima individuale e l'oggetto che funge da io mantiene parimenti il suo posto entro quest'unità vissuta. Le distinzioni sono sopraggiunte nel tutto originario, ma non l'hanno diviso: se così fosse avvenuto il risultato sarebbe stato la pura autodistruzione ». Come si nota, si tratta dei risultati raggiunti dalle analisi "psicologiche" di *Association and Thought*.

sopra accennate, accreditando molte delle ricostruzioni critiche proposte. Tuttavia vi sono buone ragioni – le vedremo tra breve – per credere che una soddisfacente interpretazione del filosofo britannico non possa accontentarsi di optare per l'una o per l'altra argomentazione, ma debba farsi carico dell'una e dell'altra, il che poi significa che il *problema* non ha da fare con la sensibilità degli interpreti quanto con la « cosa stessa ». (Naturalmente tutto ciò bisogna mostrarlo, ed è quanto cercheremo di fare seguendo da vicino l'articolazione del pensiero bradleyano).

Ciò premesso, proviamo a partire da una domanda persino banale nella sua semplicità; possiamo formularla così: fino a che punto Bradley avvertì il problema (quel problema che noi abbiamo detto risiedere nella cosa stessa)? Qui credo che dovremmo essere molto cauti nella risposta: poiché indubbiamente il passaggio dall'esperienza immediata al pensiero relazionale presenta anche ai suoi occhi numerose difficoltà, e tuttavia nessuna di esse è tale da mettere in dubbio che questo passaggio sia avvenuto. Il motivo è molto semplice: il pensiero, al pari delle sensazioni, delle emozioni, dei desideri, ecc., è un elemento dell'esperienza di tutti i giorni. Che noi pensiamo è un dato di fatto, una realtà indiscutibile che viene prima delle teorizzazioni filosofiche.

Si badi: questa constatazione non è l'autoevidenza del *cogito* cartesiano e del suo valore fondativo (contro la quale Bradley a più riprese solleva gravi dubbi)<sup>2</sup>; al contrario è esclusivamente il riconoscimento di una nostra attività fondamentale. Evidentemente – ed è ciò che qui ci interessa – di un'attività che non rientra nella sfera dell'esperienza immediata. Ma prima ancora di ricostruire la transizione da un piano all'altro e di individuare i tratti specifici di questo secondo livello di esperienza (o di conoscenza) bisogna riconoscere la forma con cui esso viene introdotto: quella, appunto, di un elemento caratteristico dell'esperienza. Il pensiero relazionale non è “scoperto” con sottili argomentazioni e grazie a un raffinato metodo (dialettico o d'altro tipo): basta osservare l'esperienza per notarlo. Ma allora, se il *feeling* era un « fatto indubitabile » ed ora il pensiero relazionale si presenta a sua volta come un dato dell'esperienza, nessuno di questi due primi livelli è, almeno nelle intenzioni del filosofo, il frutto di complesse costruzioni logiche, ma è ciò che viene colto descrivendo l'esperienza: cioè, come avrebbe suggerito James, da cronisti empirici della realtà. Notiamo comunque che mentre Bradley parla ripetuta-

<sup>2</sup> Cfr. AR, pp. 75-76; 214-15.

mente del *feeling* come di un dato certo, non lo fa in modo altrettanto esplicito per il pensiero. Perché? Un motivo è già stato accennato: il timore di un'interpretazione che faccia del soggetto la Realtà, riducendo l'esperienza nella sua globalità alla dimensione del pensiero; un secondo motivo è che mentre l'esperienza immediata è un fatto originario, un « fatto ultimo » (AR, p. 569; 736), il pensiero è un fatto derivato: un prodotto<sup>3</sup>. Più precisamente: un'apparenza. Tuttavia, « se c'è un punto che possiamo tener fermo fin d'ora è proprio questo, che le apparenze esistono: negarlo sarebbe un'assurdità » (AR, pp. 131-2; 274). Da questa parziale riabilitazione, che avremo modo di comprendere meglio più avanti, si può giungere a questa singolare affermazione, che ha sconcertato molti interpreti e confortato quanti, convinti che l'idealismo di Bradley fosse una variante tardo ottocentesca di quello del vescovo Berkeley, cercavano elementi probanti: « in effetti, come ho già osservato, tutta la mia prospettiva può considerarsi basata sull'Io » (AR, p. 558; 722)<sup>4</sup>.

Indicata una possibile chiave di lettura della posizione bradleyana sull'esperienza relazionale, resta da vedere quali siano le due linee argomentative sopra accennate. Aver già esaminato *Association and Thought* ci consentirà di indicarne solo i tratti essenziali.

In *Appearance and Reality* troviamo scritto:

È dunque vano supporre, se l'oggetto da comprendere è lo schema relazionale, che proprio il sentire possa venirci in aiuto, [...] l'incompletezza e la relatività del contenuto offerto dal sentire si convertono in un'aperta contraddizione. La limitazione viene vista nel suo carattere di rimando ad una realtà ulteriore e il preteso fatto autosussistente mostra tutta la sua idealità e si riduce ad una serie di meri attributi dei quali non è dato scorgere il substrato. (AR, p. 107; 248)

Regredendo dal pensiero relazionale, e più specificatamente, dall'« enigma fondamentale della realtà », vale a dire il modo in cui il molteplice è unificato, al semplice sentire, Bradley esclude di trovare in esso

<sup>3</sup> In verità, nemmeno il *feeling* è un fatto ultimo. Le cose sembrano stare in questi termini: « ... neither feeling nor relational experience is ultimate and final. But if you ask whether each alike is fundamental, a different answer must, I think, be given. For relational experience involves and depends on feeling in a way in which feeling does not imply or depend on relational experience ». (CE, p. 654)

<sup>4</sup> Si legga naturalmente anche il seguito: pp. 558-59; 722-23. Non sembri strana l'oscillazione tra i termini "Io" e "pensiero": pur non essendo sinonimi abbiamo già visto (in *Association and Thought*) come non ci sia pensiero prima della costituzione dell'Io.

la forma d'esperienza che possa sciogliere tale enigma. Nel corso di questo cammino per così dire a ritroso, egli è costretto ad indicare alcuni motivi per i quali il sentire appare inadatto: è incompleto, relativo, non autosufficiente, ideale. In una parola: è malato. Scrive infatti il filosofo inglese, questa volta progredendo dall'idealità del dato finito al pensiero, e dunque con perfetta simmetria:

La natura essenziale del finito consiste in ciò che, ovunque esso si presenti, la sua determinazione qualitativa oltrepassa i limiti della sua esistenza. E la verità, come abbiamo visto, è lo sforzo di guarire omeopaticamente questa malattia. (AR, p. 166; 313).

Viene qui indicato con estrema chiarezza il tipo di continuità che lega *feeling* ed esperienza relazionale: quest'ultima è chiamata a sanare una situazione di disagio, di malattia. Se non avesse questa situazione alle spalle, forse il pensiero sarebbe diverso, forse non sarebbe un pensiero relazionale:

La forma relazionale non è nient'altro che un compromesso che il pensiero utilizza largamente e sul quale anzi fonda la sua attività: essa è un tentativo di riunificare le differenze sorte dal dirompersi della totalità immediatamente sperimentata. (AR, p. 180; 329)

Come questa totalità si frantumi l'abbiamo visto nei dettagli in *Association and Thought*, sicché ora ci basterà evidenziare un aspetto che è emerso dalla precedente citazione: la determinazione qualitativa come momento di passaggio dal semplice sentire all'esperienza relazionale.

## 2. DIFFERENZA E RELAZIONE.

Determinazione qualitativa è, in un certo senso, un'espressione che abbiamo già incontrata: carattere essenziale del *feeling*, affermava Bradley, è la qualificazione diretta e non relazionale. In una nota dal titolo « Relazione e Qualità » posta in appendice ad AR egli spiega che « all'interno di ogni totalità immediatamente sperimentata [...] le differenze qualificano la totalità stessa e sono sperimentate come suoi elementi costitutivi » (AR, p. 573; 741) e si domanda: « dobbiamo, queste differenze, chiamarle qualità? » La questione, risponde, è forse solo verbale, tuttavia è più opportuno riservare il termine "qualità" al livello della riflessione e delle relazio-

ni<sup>5</sup>: le differenze che si vengono creando nella massa di *feeling* non sono relate fra loro, ma ciascuna “qualifica” l’altra direttamente e completamente, e così le parti con il tutto<sup>6</sup>. A livello relazionale, per contro, la « diversità si è indurita in una pluralità di termini, ciascuno indipendente al punto da esser diventato un’individualità con un essere e un carattere suoi propri » (CE, p. 634).

Come si vede, la transizione dal *feeling* al pensiero si gioca tutta nel passaggio dalle differenze alle qualità<sup>7</sup>. Ma anche in questa scala più ridotta, il problema non muta: come avviene che le differenze diventino qualità? O meglio: cosa costringe le differenze a spingersi oltre di sé? L’esperienza immediata, precisa Bradley, non si contraddice, ma « come tale non può conservare il proprio posto » (CE, p. 658). E spiega: « negli esseri finiti nel tempo tende ad esserci una collisione (*a clash*); e quando cerchiamo di ripararla teoreticamente, allora il *feeling* si contraddice necessariamente, poiché non può fornire il suo “come” – anche a parte rispetto alla collisione pratica ».

Dobbiamo capire meglio cosa Bradley stia cercando di fare, e dove, eventualmente, si annidi la difficoltà. Egli sembra ragionare così: ad un certo punto all’interno della totalità immediata si produce un urto, una frattura, che richiede di essere sanata: ciò che si incarica di fare la riflessione, la quale, nel chiedere a tale totalità ragione di sé, la costringe a contraddirsi. In breve, vi sono due momenti distinti: a) la collisione (che non è contraddizione) all’interno del *feeling*; b) l’assunzione di tale collisione all’interno della riflessione (questa volta come contraddizione)<sup>8</sup>. Ridiamo ancora per un momento la parola a Bradley:

Il *feeling* ci soddisfa fintanto che conserva la propria forma e non collide. Noi non avanderemmo alcuna richiesta di comprensione (*understanding*) se esso non collidesse. Ma collide, e perciò cercare un rimedio andando oltre di esso è necessario. Come e perché esso collide? Collide praticamente nella vita (*in life*), e deve

<sup>5</sup> « Le qualità – leggiamo in AR, p. 27; 165 – nella loro reciproca distinzione, sono sempre costituite tali in virtù di un’azione che, tutti lo riconoscono, implica una relazione ». È per giustificare questa affermazione, e più in generale l’intero terzo capitolo di AR, che Bradley non può in alcun modo accettare di chiamare “qualità” le differenze interne alla totalità sperimentata.

<sup>6</sup> Cfr. CE, p. 634. Il verbo “qualificare” (*to qualify*) è esplicitamente usato da Bradley. Si veda anche CE, p. 659.

<sup>7</sup> È da notare il plurale e la relativa avvertenza di Bradley: « la questione verte interamente sulle qualità, al plurale ». (AR, p. 28; 166)

<sup>8</sup> Sulla differenza tra *understanding* e *feeling* cfr. CE, p. 659.

fare <così> poiché noi siamo esseri finiti in un mondo di cambiamento (*in a world of change*). (CE, p. 660)

Questo passo sembra fatto apposta per rispondere agli interrogativi sollevati dalle precedenti affermazioni: ora sappiamo qual è il motivo della collisione<sup>9</sup>, e sappiamo che procedere al livello della riflessione è un passo necessario<sup>10</sup>. Se, compiuto questo passo, ci volgiamo indietro, scopriamo che, per così dire, il *feeling* non era perfetto nemmeno prima di aver perso la propria forma: forma e materia non erano connesse effettivamente, ma lo erano solo nella forma<sup>11</sup>. Tuttavia Bradley sembra attento a tenere distinta quest'osservazione "riflessiva" dalla prima, che invece motiva la riflessione. È chiaro che la distinzione è ai suoi occhi decisiva: senza di essa la necessità del passaggio viene meno. Ma allora, perché quel continuo richiamo (nel testo citato e anche nell'altro, riportato in nota) al pronome "noi"? Come intendere questo *noi* che il *feeling* deve soddisfare? *Noi* soggetti pensanti e riflettenti? Impossibile, se è vero che la riflessione viene dopo. *Noi* soggetti senzienti? Può essere, ma in tal caso deve trattarsi di un soddisfacimento sensibile, e il problema si ripresenta da capo: come si passa dal soddisfacimento sensibile a quello intellettuale? O, che è lo stesso, dalla collisione alla contraddizione?

Tornando per un momento alla genesi dell'io come descritta in *Association and Thought*, si vede che l'io implica la distinzione soggetto-oggetto, cioè una relazione, ma a propria volta è il prodotto di una relazione: la coscienza richiede che venga percepita una relazione tra due diversi gruppi prodottisi all'interno della totalità originaria. Pertanto, se per com-

<sup>9</sup> Il tema del cambiamento come responsabile della instabilità e inadeguatezza del *feeling* non è nuovo. Si veda comunque almeno il seguente passo: « la forma dell'immediatezza [...] implica proprio questo carattere di autosufficienza. Ma nel mutamento il contenuto trascorre e diventa qualcos'altro [...]. La mutevolezza è un fatto che noi sperimentiamo nel sentire attuale, poiché quest'ultimo non permane mai in stato di quiete e se noi ne esaminiamo il contenuto, così come esso appare in un qualsiasi istante, constatiamo che, sebbene si presenti come autosufficiente, esso è in realtà minacciato da una relatività che ha radici profonde: questo balza agli occhi prima nell'esperienza e poi anche in sede di riflessione » (AR, p. 106; 247). Si noti soprattutto la conclusione, con la distinzione tra esperienza e riflessione, che sembra corrispondere ai due momenti, a) e b), individuati più sopra.

<sup>10</sup> In CE, p. 659 spiega: « What we are assured of is that practical collision, and struggle in what is felt, is what forces reflection, and makes it impossible merely to take as it comes the union of sameness and difference [...]. And when change is felt as alteration, the passing beyond mere feeling has been made ».

<sup>11</sup> Cfr. CE, p. 660.

prendere come sia possibile percepire tale relazione è sufficiente rileggere le pagine di quel saggio, è altresì chiaro che l'Io che Bradley chiama in causa (al plurale) non rappresenta una risposta adeguata al problema sollevato, in quanto ha già scavalcato il piano del *feeling*, essendo già una relazione, o meglio, costituendosi simultaneamente alla relazione<sup>12</sup>. Bradley dovrebbe dire che il *feeling* non soddisfa se stesso, e che per questo si autotrascende. Ma proprio quando egli insiste sulle insufficienze intrinseche dell'esperienza immediata, non riesce a tener fuori dal suo discorso elementi esterni. Si badi che, a dispetto di questa pretesa, egli ha indicato con sufficiente chiarezza l'impossibilità di isolare un puro *feeling*, spiegando che esso « contiene materia relazionale », sotto forma di grumi (*clots*) contenuti in un tutto liquido (*a liquid whole*)<sup>13</sup>.

Tuttavia questo motivo non viene sviluppato al punto da diventare l'elemento determinante per la transizione dall'esperienza immediata a quella relazionale. Al contrario, Bradley preferisce seguire due differenti strade: una che porta dal primo livello a quello superiore seguendo il naturale sviluppo dell'esperienza (è questa la via che abbiamo visto nel precedente capitolo e di nuovo ripreso nell'attuale), passando per l'idealità del dato finito, ossia la sua incapacità ad autofondarsi; l'altra che accentua invece le caratteristiche della riflessione, mettendone in luce l'intrinseca relazionalità. Anche qui non mancano le ambiguità: abbiamo notato che talvolta il filosofo inglese presenta la relazionalità come un necessario compromesso, sprovvisto di verità. Il passo successivo spingerebbe Bradley a concludere che un tale compromesso è accidentale e provvisorio: il pensiero potrebbe anche configurarsi diversamente. L'insegnamento di Hegel, unitamente alle pressioni dell'ambiente idealistico britannico a riconoscere la distinzione tra ragione ed intelletto, avrebbero dovuto indurre Bradley a presentare in modo più possibilistico il pensiero. Al contrario, nelle sue opere il pensiero è sempre ed unicamente considerato nell'accezione di pensiero relazionale. Per molti idealisti suoi contemporanei quest'identificazione "pensiero = pensiero relazionale" segna un passo indietro rispetto a Hegel, una imperdonabile infedeltà che pregiudica l'intero percorso successivo<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> In questo senso: che l'Io è la prima percezione della relazione e la prima percezione della relazione è l'Io.

<sup>13</sup> Cfr. CE, pp. 633 e 658.

<sup>14</sup> Cfr. ad es. quanto si legge in R. B. Haldane, *The Pathway to Reality*, cit., vol. II, p. 74.

Tuttavia Bradley non rifiuta, in via di principio, una diversa caratterizzazione del pensiero: solo, la vincola ad una differente caratterizzazione della esperienza immediata. I due momenti si mostrano solidali, e l'uno offre le ragioni per l'esistenza determinata dell'altro. Poiché l'esperienza pre-relazionale ha i tratti che si sono visti, il pensiero non può che essere relazionale. Nelle pagine del filosofo questa necessità, in origine condizionata, diventa poi assoluta: nel senso che diventa il modo attraverso il quale leggiamo la realtà. Noi scopriamo una realtà contraddittoria (un'apparenza) in quanto non possiamo pensare la realtà che secondo lo schema delle relazioni e delle qualità: in quanto esseri pensanti siamo portati a leggere le differenze della totalità immediata come qualità, e a sostituire l'originaria qualificazione diretta con relazioni tra termini. Ma il pensiero che svela una realtà inadeguata ne è in verità il prodotto:

lo stadio relazionale è uno sviluppo imperfetto e incompleto della totalità immediata. [...] E in generale la via delle relazioni è una modalità necessaria del progresso che conduce ciò che è incompleto verso la propria perfezione. Ogni identità allora non solo può, ma deve diventare relazionale. [...] Ecco dunque come e perché può avvenire che, pensando, io scopra quelle relazioni che, per altro verso, insieme costruisco. (AR, pp. 582-83; 753-54)

Che si proceda dalla riflessione piuttosto che dal *feeling* non è così importante agli occhi di Bradley: obiettare che la relazione appartiene alla nostra facoltà di conoscere e non alla realtà significa dimenticare l'origine della relazione (e della nostra facoltà di conoscere): significa, replica il filosofo, presupporre « la separazione del prodotto dal processo » (AR, p. 27; 165). Qui è propriamente da scorgere l'*unità* delle due linee argomentative cui abbiamo accennato all'inizio di questo capitolo. E, naturalmente, anche il cuore della difficoltà, perché determinare il grado di condizionamento reciproco di prodotto e processo diventa impossibile.

Ma è il caso di riprendere l'intera questione da un'altra angolatura, questa volta più generale. Bradley introduce il tema dell'idealità del dato finito polemizzando con la convinzione che « i fatti, lasciati a se stessi, non fossero in alcun modo ideali » (AR, p. 165; 313). Al contrario,

se *noi* ci atteniamo al fatto così come concretamente ci si manifesta, esso ci muta di continuo tra le mani e ci costringe a percepire l'intrinseca incongruenza del suo contenuto, il quale, allora, non può venire riferito semplicemente a quell'esistenza che si manifesta entro la cerchia del dato, ma è spinto a trascenderla in nuove direzioni. (AR, p. 166; 313)

Osserva Antonelli: « non è il pensiero che si sovrappone al fatto e gli impone una sua legge, ma è piuttosto il fatto che s'esprime fatturandosi: è il fatto che, per sé, non si dà mai in sé, e si dà piuttosto in quel rimando che è l'idealità »<sup>15</sup>. Scindendosi in esistenza e contenuto, « il dato apre dunque il cerchio di un rimando di cui il pensiero si alimenta », cercando di tener dietro al movimento del contenuto, che insegue una realtà più vasta. Ne risulta che all'intrinseca autotrascendenza del dato viene fatta corrispondere l'intrinseca relazionalità del pensiero<sup>16</sup>. Ma, anche in questo caso, prodotto e processo risultano indistinguibili quanto ai loro reciproci condizionamenti<sup>17</sup>.

### 3. SPAZIO E CONTRADDIZIONE, I.

È necessario ora vedere più da vicino che significhi esattamente che il pensiero è relazionale. Partiamo da alcuni elementi già noti ed emersi nel corso dell'esame di *Association and Thought*. Occupandosi, nell'ultima parte dell'articolo, del problema dell'analisi, Bradley affermava che la lotta tra differenze incompatibili fornisce il sentimento della relazione. Benché nessuna qualità sia di per sé incompatibile<sup>18</sup>, lo diventano tutte se cerchiamo di identificarle. La riconciliazione avviene attraverso le relazioni, che tornano a distanziarle. Si tratta, tuttavia – osserva il filosofo – di una riconciliazione fittizia, perché le relazioni non armonizzano davvero gli opposti: si limitano a sfumare il conflitto, quasi a rimuoverlo (in realtà enfatizzandolo); ci consentono di « ignorare la collisione di unità e diversità » (CE, p. 234). È un modo pratico, non teoretico, di sbarazzarsi del problema, dice Bradley.

Osserviamo subito che il pensiero, l'attività che cerca, come detto in precedenza, di sanare teoricamente le fratture prodottesi all'interno dell'esperienza pre-relazionale, sortisce in realtà un effetto pratico. Ripe-

<sup>15</sup> In *La metafisica di Bradley*, cit., p. 46.

<sup>16</sup> Ivi, p. 47. Secondo quest'interprete la logica di Bradley è un « pensiero-realtà », cioè « un pensiero che è il modo stesso in cui il reale tende ad esprimersi ed a sistemarsi » (ivi, p. 48).

<sup>17</sup> « L'idealità che il pensiero introduce, si denuncia così come la condizione del problema proprio del reale, e, reciprocamente, il problema del reale, il quale è uno e multiplo, si rivela come la condizione reale della idealità » (M. T. Antonelli, *op. cit.*, p. 43).

<sup>18</sup> Qui Bradley usa ancora qualità e differenze indistintamente: il testo è del 1887, mentre le pagine in cui tale distinzione viene affermata sono del 1897.

tutamente Bradley lo definisce un espediente, *a makeshift*<sup>19</sup>. Gli effetti di questa impostazione sono notevoli: tutti i concetti di cui comunemente ci serviamo sono destituiti di ogni valore ontologico: qualità primarie e secondarie, sostanza e accidente, spazio e tempo, movimento, causalità, la categoria di cosa e quella di "io" sono semplici espedienti: « un puro compromesso pratico, come tale indiscutibilmente necessario, ma in ultima istanza indifendibile » (AR, p. 33; 171).

La condanna di questi concetti che ha reso famose le pagine del primo libro di AR (*la pars destruens* dell'opera) trova il suo terreno d'origine e la sua giustificazione in questa riflessione sugli esiti dello sforzo teoretico e sui problemi che esso è chiamato a fronteggiare. È stato detto che « chi non legga che i primi capitoli di AR potrebbe rifiutare l'intero libro come un perfetto manuale di scetticismo, senza mai comprendere che cosa sia in gioco »<sup>20</sup>. Ciò è senz'altro vero non solo nel caso non si tenga presente anche la seconda parte dell'opera, propositiva e costruttiva, ma anche qualora si perda di vista l'orizzonte problematico entro cui Bradley si muove. Che poi egli abbia chiamato apparenze tutti questi elementi non significa affatto che intenda sbarazzarsene: « il nostro interesse vitale – scrive – non può non essere rivolto alle apparenze, se sono loro il termine della nostra esperienza concreta » (AR, p. 130; 272).

Ma prima di indagare a fondo questo tema delle apparenze, dobbiamo concentrare l'attenzione ancora per un momento su una caratteristica delle relazioni che, a prima vista, potrebbe sembrare marginale. Esse svolgono il loro compito di riconciliare le qualità unendole a distanza: « *we distantly couple them by means of relations* », scrive Bradley (CE, p. 234). Ciò che per i nostri scopi va notato è l'avverbio: *distantly*. La soluzione relazionale è alternativa e segna un progresso rispetto al tentativo di identificarle. Dunque anche le relazioni cercano un'unione, ma evitano l'identificazione frapponendo uno spazio, una distanza. Si tratta certamente di una distanza ideale, ma la metafora spaziale ha un senso molto più concreto di quanto si possa supporre. Osserviamola all'opera:

Un oggetto non può possedere due qualità differenti senza un intrinseco principio di distinzione e le differenze non possono inerire allo stesso oggetto *in un solo punto*, a meno che quel punto non racchiuda diversità. L'apparenza di una tale unità può esistere, ma per il pensiero è una contraddizione. (AR, p. 562; 727, corsivo mio)

<sup>19</sup> Si veda ad es. CE, p. 645 e p. 658.

<sup>20</sup> Cfr. J. De Marneffe, *La preuve de l'Absolu chez Bradley*, cit., p. 48.

« Questa – chiarisce Bradley – è la tesi che a mio giudizio racchiude la verità sui contrari » (*ib.*). Ma è forse meglio dire: questa è la ritraduzione bradleyana del principio di non contraddizione. Per noi è importante rilevare come Bradley consideri inadeguata la formula tradizionale che afferma: « un oggetto non può possedere due qualità opposte nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo », lasci del tutto cadere l'aspetto temporale e concentri invece il proprio interesse sull'aspetto spaziale: il punto. La contraddizione non ha più a che fare con il tempo ma con lo spazio. Il tentativo, operato dal pensiero tramite le relazioni, di « unire di lontano » le differenze è destinato all'insuccesso perché il pensiero non è in grado di creare lo spazio richiesto (che non è uno spazio tra due punti, ma dev'essere interno al punto). « È inutile – scrive Bradley – dire dall'esterno al pensiero: “Bene, unisci ma non identificare”. Come può il pensiero unificare se non ha in sé un modo d'unione? » (AR, p. 566; 732), un « principio d'unità? » (AR, p. 572; 739). L'unità creata dall'intelletto è semplice congiunzione<sup>21</sup>, pura giustapposizione spaziale: unire « di lontano » è impossibile.

Come si vede, la posizione bradleyana è radicale: contro le critiche che venivano mosse alla sua distruzione del concetto di Io in nome anche dell'Io trascendentale kantiano, principio di unità dell'esperienza<sup>22</sup>, Bradley mantiene ferma la tesi che l'intelletto manca di un principio d'unione. Ma se non lo possiede l'intelletto, dove trovarlo? James Ward aveva a suo tempo posto il problema, sostenendo che quando Bradley parla di « unità sentita » egli alluda involontariamente a « quella unità funzionale che fu merito di Kant esser stato il primo a segnalare come “unità sintetica dell'appercezione” »<sup>23</sup>. In altre parole, Bradley userebbe l'Io penso kantiano a livello di esperienza immediata, per poi disconoscerne l'importanza a livello riflessivo. Raccogliendo lo spunto di Ward un altro studioso, James Bradley, ha sostenuto che « il *feeling* di Bradley opera in modo molto simile all'Ego trascendentale di Kant »<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Si veda, *inter alia*, CE, p. 655.

<sup>22</sup> Si veda specialmente J. S. Mackenzie, *Mr. Bradley's view of the Self*, in « *Mind* » N.S., vol. 3, 1893, pp. 305-335. Proteste o riserve nei confronti della trattazione bradleyana dell'Io sono state avanzate da quasi tutti gli interpreti, anche recenti. Un quadro della reazione alle posizioni di Bradley da parte di alcuni esponenti dell'idealismo inglese è offerto in H. Haldar, *Neo-Hegelianism*, New York-London, Garland Publishing, Inc., 1984, pp. 438-85 (originariamente: London, Heath Cranton, 1927).

<sup>23</sup> J. Ward, *Bradley's Doctrine of Experience*, cit., p. 20.

<sup>24</sup> J. Bradley, *Bradley's Metaphysics of Feeling*, cit., p. 242, nota 14.

Merito di queste interpretazioni è aver sottolineato l'importanza della metafisica del *feeling* nella filosofia bradleyana, ma d'altro canto esse ne hanno, a mio avviso, sopravvalutato la funzione. Nondimeno, il problema di un principio d'unità resta.

Vediamo perché non possa essere il *feeling* – o meglio: solo il *feeling*. Secondo l'ultimo studioso citato, le relazioni svolgono il loro compito « non perché abbiano esse stesse alcun potere di relazionare », quanto « in virtù dell'unità non relazionale data nel *feeling* »<sup>25</sup>. Opportunamente egli indica alcuni luoghi che confermano la sua affermazione, ma ne esaspera il significato dimenticando un prezioso suggerimento di Bradley, volto, parrebbe, a indicare la via di una corretta interpretazione della insufficienza del pensiero. È bensì vero, spiega il filosofo, che il pensiero non è in grado di svolgere la funzione unificante che gli viene richiesta, ma « la conclusione che raccomanderei non consiste nell'accettazione della mera identità *né tanto meno nel ripiegamento su uno stadio prelogico*. L'autosussistenza e l'autoidentità sono, direi piuttosto, da rinvenirsi in una totalità che trascende il pensiero » (AR, p. 569; 736, corsivo mio). Si vedrà meglio in seguito come tale totalità si configuri; per il momento basti prendere atto del rifiuto bradleyano di una assolutizzazione del *feeling* che rischi di bloccare l'analisi della realtà a questo primo livello, avendo reso superflui (metafisicamente, s'intende) quelli successivi<sup>26</sup>.

Insomma, se al *feeling*, e solo al *feeling*, compete la funzione unificante, allora il paradosso filosofico per eccellenza<sup>27</sup>, l'enigma dell'uno e dei molti, non richiede, per essere risolto, la postulazione di alcun livello soprarelazionale e l'Assoluto perde ogni importanza speculativa e ogni necessità ontologica. Questo è l'aspetto più immediato ed evidente della posizione bradleyana: più una considerazione di fatto che un argomento; più una motivazione esterna, di tutela dei risultati conseguiti, che una giustificazione della loro validità. Nondimeno, se ne può ricavare un'importante considerazione generale, quella per la quale *nessun* elemento della totalità può accampare la pretesa di essere esso stesso la totalità. Ma qual è allora la spiegazione effettiva, quella interna alla logica dell'argomentazione e all'articolarsi dell'esperienza? Lasciamo sospesa questa domanda per recuperare invece un tema non ancora sviluppato a sufficienza: quello dell'apparenza.

<sup>25</sup> Ivi, p. 234. L'autore rimanda a AR, pp. 125 e 512; ETR, pp. 200, 231n., e 239; PL, pp. 695-6, cui si deve aggiungere CE, p. 661.

<sup>26</sup> Cfr. anche AR, pp. 459-60; 615-16.

<sup>27</sup> Agli occhi di Bradley, naturalmente.

## 4. APPARENZA VS. REALTÀ: UN EQUIVOCO.

Le apparenze: oggetto del nostro interesse vitale e termine della nostra esperienza concreta, le definisce Bradley. Eppure esse concludono una sequenza logica poco promettente: relazione-contraddizione-apparenza. Per tutto il primo libro di AR e in ognuno dei dodici capitoli che lo compongono questa sequenza ha il tono e la forma di una condanna. La conclusione dell'ottavo capitolo è, sotto questo profilo, esemplare: « ... sì che le cose si rivelano per quello che realmente sono: pure apparenze » (AR, p. 74; 213).

Se, come ha scritto Brand Blanshard<sup>28</sup>, « noi siamo ragni che vivono in una vasta ragnatela di relazioni » (ecco spiegato perché il tema è “vitale”), per il filosofo questa situazione alla lunga non è sostenibile: « ... forse abbiamo cominciato a nutrire qualche dubbio sulla possibilità di arginare un'infezione che sembra avere radici così profonde » (AR, p. 75; 214) (ecco spiegato il tono di condanna).

Di fronte a questa situazione si producono il più delle volte due reazioni, opposte ma in verità del tutto complementari: vi è chi, tenendo ferma l'esistenza delle relazioni nell'esperienza di tutti i giorni, si fa beffa della condanna che la filosofia pretende di emettere; e vi è invece chi, meno disposto ad abbandonare il terreno della metafisica, lamenta però la scomparsa dell'esperienza e del mondo. Lo stesso Blanshard, che pure è un filosofo profondamente influenzato da Bradley, scrive: « molti, incluso me stesso, che si fecero trascinare dalla dialettica sicura di sé della prima parte di *Appearance*, non compresero interamente che cosa stavano accettando. Mostrare che qualcosa era contraddittorio era mostrare che esso era irreali, e se era irreali, allora non poteva come tale esistere né accadere. Era qualcosa cui si poteva credere? Bradley, quando sedette alla sua scrivania per scrivere quei capitoli, non mosse mai la sua penna, e di fatto nemmeno li scrisse, giacché tempo, movimento e cambiamento sono tutti autocontraddittori. [...] In verità Bradley stesso fu un'illusione. I suoi pensieri furono eventi nel tempo, che perciò non potevano essere accaduti; erano legati l'uno all'altro almeno da successione e associazione, che, in

<sup>28</sup> B. Blanshard, *Bradley on Relations*, in A. Manser e G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F. H. Bradley*, cit., p. 212. Si tratta di un saggio al quale faremo più volte riferimento nelle pagine seguenti, poiché da un lato esso è rappresentativo di un certo modo di affrontare il tema delle relazioni e dell'apparenza, e dall'altro contiene alcuni interessanti spunti critici.

quanto relazioni, erano irreali. Il ragionamento stesso con il quale Bradley ha dimostrato che il mondo del senso comune era irrealmente deve conseguentemente essere esso stesso irrealmente »<sup>29</sup>.

Se anche non si conoscono in dettaglio le argomentazioni bradleyane a favore dell'irrealità dello spazio, del tempo, ecc., il discorso di Blanshard resta comunque molto chiaro: si può credere a ciò che Bradley ha affermato solo non comprendendo l'effettiva portata di quelle affermazioni. Non appena la si comprende, subito si palesano inaccettabili e – peggio ancora – esse stesse impossibili a costituirsi. Insomma, il filosofo inglese alla fine cade nella sua stessa trappola, e con lui cadono tutte le sue argomentazioni, per quanto ingegnose e sottili. Tutto ciò era in qualche modo fatale, dal momento che « era molto più probabile che vi fosse qualcosa di sbagliato nell'astratta argomentazione piuttosto che fosse una grande illusione il mondo nel quale gli uomini avevano vissuto con sicurezza per millenni »<sup>30</sup>. Ma chi, in concreto, ha, per così dire, aperto gli occhi a Blanshard? George Edward Moore, nella sua *Difesa del senso comune*. Come? In un modo molto semplice: « quando l'intero mondo delle convinzioni indiscusse sul tempo e lo spazio, il cambiamento e il movimento, l'Io e gli altri fu pesato sulla bilancia in opposizione all'argomento metafisico designato a mostrarle irreali, il senso comune superò enormemente in peso sulla bilancia il suo rivale » (*ib.*).

Che l'argomentazione sopra riportata non sia quella originale di Moore (che, pur con i suoi limiti, è comunque molto più elaborata e sottile) è inutile dirlo; tuttavia la succinta esposizione di Blanshard è estremamente significativa. In essa le due reazioni di cui si diceva prima sono entrambe presenti: per neutralizzare la presa psicologica degli argomenti bradleyani viene fatta balenare dinanzi agli occhi del lettore l'immagine retorica di un mondo in cui l'uomo ha confortevolmente vissuto per millenni, suscitandone la nostalgia attraverso la minaccia, non detta ma solo adombrata, di vederlo cancellato da astratti sofismi. Gettando queste immagini sulla bilancia filosofica, questa non può che pendere dalla parte del mondo, rappresentato dal senso comune e dalle sue inindagate convinzioni. In breve, Bradley vorrebbe far scomparire il mondo, ma i suoi argomenti non sono da tanto. Sul filo della metafora impiegata da Blanshard si potrebbe dire: non hanno il peso sufficiente per farlo<sup>31</sup>. Ma si

<sup>29</sup> Ivi, p. 220.

<sup>30</sup> Ivi, p. 221.

<sup>31</sup> In fondo tutto ciò era già stato detto quando, dopo la pubblicazione di AR, un

possono mettere sulla stessa bilancia da una parte gli argomenti, dall'altra il mondo? Davvero Bradley si illudeva che la bilancia potesse inclinare dalla sua parte?

Alla prima domanda si può forse obiettare che in verità il confronto è tra metafisica e senso comune, due entità più omogenee che non le precedenti. Ma il senso comune può superare in peso la sua rivale solo in quanto può mettere sulla bilancia il mondo. Cioè solo in quanto rappresenta il mondo: come se, al momento della votazione, uno dei votanti potesse esprimere, oltre al proprio voto, anche quelli che gli sono stati attribuiti attraverso deleghe di cui gli altri votanti non dispongono (e non possono disporre). Come si vede, nulla di scandaloso: a patto che la delega sia legittima. Ma nel nostro caso chi garantisce che sia tale? Chi garantisce che il *mondo* abbia delegato a rappresentarlo sulla bilancia dell'esperienza proprio il *senso comune*? E d'altra parte, se salta quest'identificazione, diventa del tutto chiaro che la lotta ingaggiata da Bradley contro il senso comune e le sue categorie non è assimilabile ad una battaglia contro il mondo o contro la realtà; diventa chiaro che nessuna sparizione del mondo è perseguita, e che nessun argomento che faccia leva su tale presunto risultato può risultare credibile. Da ultimo diventa chiaro che la nozione di "apparenza" va ripensata non più alla luce di una contrapposizione frontale con la nozione di mondo e, soprattutto, al di fuori di qualsiasi opposizione alla nozione di esistenza.

Riordiniamo questa prima risposta evidenziando due momenti distinti:

1) L'identificazione senso comune = mondo va rifiutata come infondata<sup>32</sup>;

2) La contrapposizione apparenza/mondo non esprime correttamente ciò che la qualifica di apparenza intende significare sul piano filosofico. L'appello all'esistenza di fatto di ciò che viene qualificato come apparenza

lettore "spiritoso", giocando sul titolo (inglese) dell'opera propose di ribattezzarla *The Disappearance of Reality*. Quel gioco di parole indicava con ironia lo stesso tipo di accusa che Blanshard lancia con maggior cipiglio.

<sup>32</sup> Si potrebbe leggere l'intera filosofia di Bradley come un gigantesco sforzo di liberare la riflessione filosofica da questa equazione. Tra i tanti momenti si possono ricordare almeno la critica del puro dato, della pretesa che l'analisi non alteri il proprio oggetto, della teoria associazionistica: tutti motivi presenti soprattutto nei *Principles of Logic* e poi ripresi nelle opere successive. Tra gli interpreti, particolarmente attento a questo aspetto si è mostrato R. Wollheim nella già citata monografia, di cui si vedano soprattutto pp. 17-126.

non prova nulla, perché nulla va considerato inesistente per il solo fatto di essere definito "apparenza"<sup>33</sup>.

Come si vede, si tratta non solo di momenti distinti, ma anche indipendenti l'uno dall'altro (sebbene si rafforzino reciprocamente): anche se il senso comune incarnasse perfettamente il mondo, la problematica che ruota attorno al concetto di apparenza non deve preoccupare l'esistenza del mondo. Si può allora rispondere anche alla seconda domanda, affermando che Bradley non si è mai illuso che la bilancia potesse pendere dalla sua parte, perché mai ha pensato che quel confronto avesse senso. E non lo ha mai pensato per i motivi detti e per un altro più profondo: lo strumento che avrebbe dovuto decidere della presunta contrapposizione tra metafisica (gli argomenti astratti) ed esperienza (il mondo in tutta la sua concretezza), la bilancia su cui pesare le ragioni della filosofia e quelle della vita, ebbene, quella bilancia di che tipo sarebbe stata? Bilancia dell'esperienza o bilancia filosofica? Questa è la domanda che deciderebbe di tutte le altre domande e delle loro risposte. Ma si ricordi quanto detto in precedenza: che i concetti con i quali interpretiamo quotidianamente la realtà siano apparenze, per il filosofo rappresenta una situazione insostenibile. Per il filosofo: che ha scelto di giocare quel gioco particolare che è la filosofia e che ha deciso di ricercare la verità. Con grande lucidità William James ha individuato (e purtroppo, nella foga polemica, anche subito frainteso) questa sorta di estrema coerenza della posizione bradleyana e ha ravvisato in essa il difetto di fondo dell'impostazione intellettualistica: « sul sottile spartiacque tra vita e filosofia, Bradley si precipita all'appello della filosofia »<sup>34</sup> e, così facendo, « nel solo interesse della "conoscenza" (così come egli concepisce tale funzione), volge le spalle definitivamente all'esperienza finita ».

L'osservazione di James sembra ribadire la conclusione di Blanshard: anziché restar fedele all'esperienza, Bradley ha preferito « dar credito ad

<sup>33</sup> Con maggior precisione potremmo dire: la coppia apparenza/mondo non è equivalente alla coppia apparenza/realtà. Ma naturalmente questi concetti per ora sono ancora del tutto vuoti. Quanto all'impossibilità di contrapporre apparenza ed esistenza, essa è già emersa in diverse occasioni e trova espressione diffusamente in AR, costituendo del resto la cerniera tra la prima e la seconda parte dell'opera. Ma Bradley è chiaro fin dall'inizio: « Ciò che appare esiste, e se ne deve render conto » (AR, p. 15; 153).

<sup>34</sup> Cfr. W. James, *Bradley or Bergson*, in « The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods », vol. VII, 1910, pp. 29-33. Il passo riportato è a p. 32. La citazione seguente è da W. James, *Un universo pluralistico*, tr. it. cit., p. 199.

alcune considerazioni di logica piuttosto tortuose»<sup>35</sup>. Ma le due conclusioni solo apparentemente coincidono, poiché in verità si muovono su due livelli differenti. Le considerazioni di James hanno da fare più con l'impostazione filosofica di fondo che con la tematica, determinata e circoscritta, delle apparenze, ed è solo in virtù di tale circostanza che risultano meno fuorvianti. Resta tuttavia il fatto che James ha creduto di individuare da parte del pensatore britannico una scelta tra filosofia e vita tale da penalizzare quest'ultima. Lo ha creduto, tuttavia, dimenticando che tale scelta avviene – e non potrebbe accadere altrimenti – all'interno dell'esperienza: infatti, « la filosofia non è essa stessa che apparenza » (AR. p. 453; 609).

Ecco allora che se da un lato abbiamo ritrovato temi e problemi già emersi nella prima parte di questa ricerca, dall'altro diventa più che mai necessario indagare a fondo la tematica specifica delle apparenze, avendo quanto meno sgombrato il terreno da un equivoco gravoso che assegnava loro la responsabilità di avere, per così dire, fatto sparire il mondo<sup>36</sup>.

##### 5. LE APORIE DELLO SCHEMA RELAZIONALE.

Torniamo, per un istante, a un'osservazione cui abbiamo solo accennato all'inizio del paragrafo precedente: la qualifica di apparenza attribuita ai concetti con i quali interpretiamo il mondo non viene mai assegnata

<sup>35</sup> B. Blanshard, *op. cit.*, p. 221. Dopo aver esposto l'argomento di Moore, Blanshard commenta: « one would think that this argument would carry weight with Bradley, since coherence with experience was his test of truth. But he preferred to trust some rather wiredrawn considerations of logic ». Si osservi che da un lato Blanshard ripropone la dicotomia logica/esperienza che James aveva evidenziato in Hegel (vedi *supra*, parte prima), mentre dall'altro pone in rilievo come la scelta di Bradley si scontri in prima istanza non con generici presupposti empiristici, bensì con il criterio di verità da Bradley assunto. Il problema diventa quindi interno al sistema e ne mette in dubbio l'intima coerenza.

<sup>36</sup> Su un punto tuttavia Blanshard ha ragione. Egli domanda: « Are these members of the Absolute? Not for Bradley, for as they stand they are shot through with inconsistencies; and in the Absolute they are represented by surrogates which are their real selves and from which all vestiges of the illusory have vanished. [...] But if so, then these things are not in the Absolute; they are as such excluded » (*op. cit.*, pp. 225-226). In questa obiezione c'è qualcosa di vero: le cose in quanto affette dalla contraddizione non sono lo stesso che le cose in quanto libere dalla contraddizione. Bradley non riesce a *salvare i fenomeni*: la loro riassunzione entro l'Assoluto ne lascia fuori un *in quanto* decisivo.

loro se non al termine di un'argomentazione che contenga una rigorosa serie di passaggi logici. Più esplicitamente, il termine "apparenza" chiude una sequenza logica che comprende anche "relazione" e "contraddizione"<sup>37</sup>. È questo nesso relazione-contraddizione-apparenza che dobbiamo ora chiarire.

Il luogo in certo senso classico in cui trovare tale chiarimento è senza dubbio il terzo capitolo di AR, il cui titolo, « Relazione e qualità », lascia già intendere che l'intera questione verrà affrontata nei suoi termini essenziali. In esso Bradley fornisce la struttura logica del suo celebre argomento contro la realtà delle relazioni. Vediamola brevemente.

Dopo aver osservato che la realtà « ha ormai cessato di essere un che di assolutamente immediato » e che le « distinzioni che [...] operiamo sulla realtà [...] finché non siamo in grado di giustificarle e di renderle intelligibili a noi medesimi siamo costretti a considerarle alla stregua di mere apparenze » (AR, p. 25; 163), anticipando la conclusione scrive:

la relazione presuppone la qualità, e la qualità la relazione; nessuna delle due può esistere indipendentemente dall'altra né in sua compagnia e il circolo vizioso nel quale entrambe si avvolgono non può essere l'ultima parola sulla realtà. (AR, pp. 25-26; 163)

Ne segue che i punti da dimostrare sono quattro<sup>38</sup>, e precisamente che le qualità sono impossibili sia 1) senza le relazioni che 2) con le relazioni; che le relazioni sono impossibili sia 3) senza le qualità che 4) con le qualità. Bradley svolge le sue dimostrazioni arricchendole di esempi, controesempi, possibili obiezioni e confutazioni delle obiezioni: una caratteristica costante in tutta l'opera, tanto da far dire a Royce che questo primo libro è alternativamente accattivante ed esasperante<sup>39</sup>. Cercheremo pertanto di

<sup>37</sup> Il nesso apparenza-contraddizione è stabilito fin dalla prima pagina del primo capitolo di AR, dove si legge: « In questa sezione della mia opera sottoporro a critica alcuni di questi concetti tentando di mostrare che essi non hanno conseguito il loro obiettivo e che il mondo, inteso in base ad essi, è qualcosa di autocontraddittorio: quindi apparenza e non realtà ». Per il tema delle relazioni e per una esplicitazione del suo rapporto con la contraddizione occorre invece attendere il secondo e ancor più il terzo capitolo dell'opera.

<sup>38</sup> Seguo, in quest'esposizione, lo schema molto essenziale presentato in A.R. White, *Methods of Metaphysics*, London-New York-Sydney, Croom Helm, 1987, pp. 75-76.

<sup>39</sup> Accattivante, « by reason both of its expert skill and of its fascinating relations to previous metaphysical discussion »; esasperante, « by reason of its frequently whimsical treatment of opposing views ». Cfr. J. Royce, recensione a *Appearance and Reality*, in « Philosophical Review », vol. III, 1894, p. 214.

isolare la pura intelaiatura logica del discorso, spogliata di tutte le argomentazioni secondarie o di rincalzo. Ecco nell'ordine le quattro prove:

1) L'esistenza effettiva di qualità richiede che vi siano alcune differenze fra loro, ma la differenza implica la relazione. Infatti, poiché il problema verte « sulle qualità, al plurale » (AR, p. 128; 66), è palese che « se le qualità non sono distinte, non sono differenti, e perciò non sono nemmeno qualità » (*ib.*). Ma – è il passo logico seguente – « se vi è anche una sola differenza, allora c'è una relazione » (AR, p. 29; 167): altrimenti la differenza non avrebbe alcun significato e non sarebbe neppure pensabile<sup>40</sup>; se la differenza tra due qualità “A” e “B” resta esterna ad entrambe, si ha subito una relazione; se non è così e, ad esempio, la differenza cade all'interno di “A”, quest'ultima si trova divisa tra qualità ed alterità, riproponendo (all'infinito) il problema.

2) Le qualità relate devono avere un duplice carattere: sono termini di relazioni e sono costituite dalle relazioni, sono contemporaneamente condizione e risultato. Ma tale duplicità di aspetti sfortunatamente si ripropone all'interno di ognuno di essi: se la qualità “A” contiene i due aspetti “a” e “α” (“a” come differenza sulla quale risulta fondata la distinzione; “α” come diversificazione prodotta dalla relazione) l'unità di “A” risulta persa e nasce la necessità di collegare i due termini, che diventano nuove qualità: all'infinito. In sintesi: se “A” è  $A(a, \alpha)$ , tale situazione fa sì che “a” diventi  $a(x, \beta)$ , che “x” diventi  $x(z, \gamma)$ , ecc., innescando un « principio di divisione senza fine » (AR, p. 31; 169). Anche in compagnia delle relazioni, la situazione delle qualità è insostenibile.

3) Non è una vera dimostrazione: si dà per evidente che una relazione senza termini sia solo una « falsa astrazione » (AR, p. 32; 170) e che l'esistenza di relazioni implichi l'esistenza di alcune qualità da collegare.

4) Le relazioni devono essere significative per le qualità, vale a dire devono incidere su di esse. Ma allora tra le relazioni e le qualità vi deve essere una nuova relazione, e così all'infinito (per relare, le relazioni hanno bisogno di altre relazioni, che a loro volta richiedono relazioni, ecc.).

Terminata la dimostrazione<sup>41</sup>, Bradley ne ricapitola le alternative di fondo in questi termini:

<sup>40</sup> Si noti la particolare curvatura della domanda bradleyana, che ne fa, rigorosamente, un problema di intelligibilità, in questo caso non solo logica ma, sembrerebbe, più generale: « È possibile pensare (dei caratteri distinti) senza porre qualche relazione fra essi, o esplicita o inconsciamente introdotta dalla mente che cerca solo di apprendere? hanno le qualità senza le relazioni qualche significato per il pensiero? ».

<sup>41</sup> Per una discussione dell'argomento di Bradley (e delle obiezioni di Russell),

se si considera la connessione alla stregua di una cosa solida si deve poi dimostrare, e non si riesce a farlo, come gli altri solidi siano congiunti ad essa. Se viceversa la considerate come una sorta di *medium* o di impalpabile atmosfera, allora non è più propriamente una connessione. (AR, p. 33; 171)

La conclusione è evidentemente negativa: il problema di « intendere come la relazione potesse coesistere con le sue qualità [...] si è rivelato insolubile » (*ib.*), pertanto « ogni forma relazionale di pensiero [...] deve darci l'apparenza e non la realtà » (*ib.*).

Nei capitoli precedenti si è visto diffusamente che non vi è forma di pensiero che non sia relazionale, e se ora uniamo quell'affermazione alla presente conclusione, comprendiamo perché Bradley possa estenderne i risultati a tutte le varie concezioni della realtà e trovarle tutte affette da interne contraddizioni<sup>42</sup>. Relazione diventa sinonimo di contraddizione; ma per il sapere filosofico la realtà deve risultare intelligibile, e, come è stato osservato, « qualunque cosa possa voler dire questo termine, è difficile non attribuirgli per lo meno il significato elementare di “non-contraddittorio” »<sup>43</sup>; pertanto ciò che si contraddice non è reale: è apparenza. La rilevanza di questo schema non pare opinabile, se non altro perché è Bradley stesso a sottolinearla quando scrive che

il lettore che ha seguito e afferrato il nocciolo di questo capitolo non avrà bisogno di trascorrere molto tempo su quelli che seguiranno. Egli avrà inteso che la nostra esperienza, là dove è relazionale, non è vera, e ciò gli basterà per condannare inappellabilmente la gran massa dei fenomeni<sup>44</sup>. (AR, p. 34; 172)

In effetti, « da qui prenderà l'avvio la triste processione delle entità care al senso comune ed alla maggior parte delle filosofie tradi-

cfr. specialmente T. L. Sprigge, *Russell and Bradley on Relations*, in G. Roberts (a cura di), *Bertrand Russell Memorial Volume*, London, George Allen and Unwin, 1979, pp. 150-70; e K. R. Olson, *An Essay on Fact*, Stanford, CSLI, 1987.

<sup>42</sup> Cfr. AR, p. 135; 279.

<sup>43</sup> Su questo punto si veda D. Sacchi, *Differenza e opposizione nell'idealismo britannico: Bradley e McTaggart*, in V. Melchiorre (a cura di), *La differenza e l'origine*, Milano, Vita e Pensiero, 1987, p. 189.

<sup>44</sup> A proposito di questo passo, Blanshard fa rilevare (*op. cit.*, pp. 213-4 e 217) che Bradley ha distrutto l'intero mondo delle relazioni dopo sole « ventitre brevi pagine » (a dispetto del fatto che « più di quattrocento pagine devono ancora venire ») e commenta: « It is curious that with two shots of what we can only call a dialectical popgun he should really have supposed that he had dispatched the whole world of man and things, qualities and relations ». Poi aggiunge: « However, in fairness it must be added that he did not rely on these exclusively ».

zionali (spazio, tempo, mutamento, movimento, causalità, attività, cose in sé, financo l'io), tutte destinate a crollare sotto i colpi di una critica implacabile»<sup>45</sup>. Chiaramente ciò non significa affatto che questo schema sia stato unanimemente accolto e riconosciuto come insuperabile: al contrario, il terzo capitolo di AR ha sempre attirato l'attenzione critica dei lettori, spesso provocando forti reazioni e violente polemiche. Di alcuni degli argomenti in esso svolti C. D. Broad ha detto: «la compassione ci invita a distogliere i nostri occhi dal miserabile spettacolo di un grande filosofo che impiega un argomento che disonorerebbe un bambino o un selvaggio»<sup>46</sup>. Le prese di posizione polemiche di Russell, Moore e James (per citare alcuni fra i lettori più influenti) sono note e ormai consegnate alla storia della filosofia. E quanto all'insistenza con cui Bradley applica, *paucis cum figuris*, il suo schema<sup>47</sup>, essa – direbbe Hegel –

<sup>45</sup> Così D. Sacchi nella sua introduzione all'ed. it. di AR. Il passo è a p. 43.

<sup>46</sup> Cit. in Blanshard, *op. cit.*, p. 216. (Il rimando è a C. D. Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy*, London, 1933, vol. I, p. 85)

<sup>47</sup> Naturalmente non tutti gli interpreti sono di questa opinione. Secondo lo studioso finlandese T. Airaksinen (*The Ontological Criteria of Reality*, Annales Universitatis Turkuensis, Turun Yliopisto, Turku, 1975) non vi è un unico argomento o un unico schema con cui stabilire l'irrealtà delle cose e dei concetti, ma egli conta nove differenti argomenti all'opera nella prima parte di AR e li enumera meticolosamente (cfr. pp. 33-34; ma si veda l'intera sezione fino a p. 41). Riconosciuta l'importanza che le distinzioni e le sfumature possono giocare nei differenti contesti argomentativi, vorrei avvertire del rischio di eccessiva frammentazione a cui con tale approccio si va incontro: mi pare infatti che si perda di vista lo sfondo unitario che tiene insieme, per Bradley ancor prima che per l'interprete, i singoli momenti e le singole applicazioni. Si tratta in ogni caso di un aspetto delicato: fino a che punto, ad esempio, le nozioni impiegate da Bradley sono utilizzabili univocamente? Da una parte, si rischia, prendendole per univoche, di irrigidire il testo a scapito dell'inevitabile (e forse spesso voluta) elasticità dei concetti, dando occasione a gravi fraintendimenti; dall'altra, un'eccessiva preoccupazione per le diverse occorrenze di una nozione o di un concetto rende estremamente arduo cogliere l'unità che tiene insieme le varie e differenti accezioni; e, di riflesso, ne incrina la necessità. Se la lettura russelliana della tematica delle relazioni è certamente un esempio del primo tipo, il bel libro di S. K. Saxena, *Studies in the Metaphysics of Bradley*, London, George Allen & Unwin, 1967, è forse rappresentativo del secondo caso: viene distinto un così gran numero di significati per le nozioni di "apparenza" e di "realtà", che alla fine non se ne afferra più il senso unitario. Il risultato è che il testo rischia di sottrarsi ad ogni critica, disponendo sempre di un'accezione *ad hoc*. Tornando all'impostazione di Airaksinen, va notato che egli propone due differenti approcci alla definizione di apparenza: uno estensionale, che la definisce a partire dal suo dominio di applicazione, ed uno intensionale, che esamina che cosa significhi essere un'apparenza. Rispetto a tale suddivisione appare chiaro che la definizione (se tale si può chiamarla) di cui siamo in cerca è una definizione intensionale.

somiglia alla fatica di uno spaccalegna, il quale mena sempre lo stesso colpo<sup>48</sup>.

Per motivi che diventeranno più chiari nel corso dell'esposizione, non credo valga la pena di impegnarsi in una serrata discussione sulla forza (oppure sulla debolezza, a seconda dei punti di vista) delle argomentazioni sopra riportate<sup>49</sup>. Al contrario, è bene non farsi troppo impressionare dal monito bradleyano a comprenderle, pena l'incomprensione, a suo giudizio, di quanto segue. Ma potremmo anche dire l'opposto: bisogna davvero afferrare il nocciolo di questo capitolo, a patto, tuttavia, di riconoscere che tale impresa non è possibile limitandosi ad esso e che per intenderlo appieno non bisogna rivolgere l'attenzione unicamente a quanto in esso risulta più evidente. Si badi, tuttavia, che non stiamo affatto invocando una lettura che separi lo spirito dalla lettera del testo; è al contrario una delucidazione letterale ciò che abbiamo di mira. L'ipotesi infatti è che la posta in gioco non sia quella che Bradley vuol far credere che sia<sup>50</sup>: la forza e la coerenza delle argomentazioni logiche. Che esse siano davvero implacabili oppure risultino deboli e stentate è, in verità, il più trascurabile dei problemi che questo testo solleva. In un certo senso ha ragione Blanshard quando afferma che Bradley non può pensare di aver risolto il problema delle relazioni con alcuni colpi di artiglieria dialettica. E in effetti egli non lo pensa; nondimeno in questo capitolo più che altrove dà l'impressione di farlo. Più avanti si vedrà il significato di questa particolare

<sup>48</sup> In *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, tr. it. cit., p. 106. Bersaglio dell'ironia di Hegel era « l'eterna applicazione » da parte di Schulz dell'antitesi pensiero/essere.

<sup>49</sup> Discussioni di questo tipo sono molto frequenti: si veda ad es. N. G. Kulkarni, *Bradley's Anti-Relational Argument*, in « *The Philosophical Quarterly* », vol. 7, 1957, pp. 97-108 e C. A. Campbell, *Bradley's Anti-Relational Argument: A Reply to Mr. Kulkarni*, ivi, vol. 8, 1958, pp. 54-62; M. S. Gram, *The Reality of Relations*, in « *The New Scholasticism* », vol. 44, 1970, pp. 49-68; R. Gull, *Bradley's Argument against Relations*, ivi, vol. 45, 1971, pp. 324-36 e M. S. Gram, *Relations, Again: A Reply to Gull*, ivi, pp. 611-18.

<sup>50</sup> R. P. Horstmann osserva opportunamente (in *Ontologie und Relationen*, Hain, Athenäum Verlag, 1984, pp. 162-3) che gli argomenti antirelazionistici sono di due tipi: quelli usati nei primi capitoli di AR sono imperniati sulla contraddittorietà del "concetto" di relazione; quelli svolti nell'appendice all'opera e successivamente nel postumo *Relations* sono un'analisi delle deficienze della forma relazionale più vicina ad un'indagine sulla struttura dell'esperienza. Riconosciuta l'importanza dell'osservazione dobbiamo domandare: c'è una qualche unità tra le due argomentazioni? Dalla ricostruzione interpretativa che forniremo apparirà chiaro che la risposta deve essere affermativa, nel senso che un'analisi della struttura dell'esperienza rappresenta lo sfondo, in genere implicito ma a tratti affiorante, della sottile dialettica dei primi capitoli di AR.

ambiguità, ma per ora è alla *logica* che governa l'insieme delle argomentazioni che dobbiamo rivolgere l'attenzione, tenendo conto di questo giusto monito di Campbell: «il sistema di Bradley può non piacervi, ma, salvo che alla luce di esso, criticarne le singole proposizioni è solo fatica sprecata»<sup>51</sup>.

## 6. LO SPAZIO DELLE RELAZIONI.

Vediamo per prima cosa di delineare lo sfondo ontologico delle relazioni. Non va dimenticato che ci stiamo muovendo all'interno del secondo livello o momento di un'analisi dell'esperienza che mira ad afferrarla nella sua interezza. Sia pure con una certa approssimazione possiamo individuare un luogo definito: è il luogo intermedio fra lo spazio occupato dall'esperienza immediata e quello occupato dall'Assoluto (del quale non sappiamo ancora nulla, se non che è sovra-relazionale). Il passo successivo che dobbiamo compiere dev'essere quindi una più precisa determinazione di questo spazio, tale cioè da fornirne una caratterizzazione significativa in riferimento al problema delle relazioni. Dove trovarla?

Nel capitolo che precede quello esaminato poco fa, Bradley riassume così il cuore del problema:

non sembra possibile sottrarsi all'antico dilemma secondo il quale se si predica ciò che è differente si attribuisce al soggetto ciò che esso non è e se si predica ciò che non è differente non si esprime assolutamente nulla. (AR, p. 20; 158)

Nell'ambito di una discussione volta a rifiutare l'intelligibilità dell'« antica e veneranda distinzione » di sostanza e accidente, il filosofo inglese sembra riproporre il paradosso megarico della predicazione<sup>52</sup>. Il processo attraverso il quale egli perviene a riattivare tale paradosso è, tuttavia, estremamente lungo e complesso, molto più di quanto non traspaia dalla pagina di AR. Alle spalle vi è infatti l'intera riflessione – che qui non possiamo certo ripercorrere – dei *Principles of Logic*: la nozione di idea logica, la critica della tradizionale distinzione soggetto/predicato, la di-

<sup>51</sup> C. A. Campbell, *op. cit.*, p. 62.

<sup>52</sup> Sul secondo capitolo di AR si vedano, tra gli altri: P. Forrest, *Bradley and Realism about Universals*, in « Idealistic Studies », vol. 14, 1984, pp. 200-12, e N. Griffin, *What's Wrong with Bradley Theory of Judgment*, *ivi*, vol. 13, 1983, pp. 199-225. Entrambi richiamano opportunamente le discussioni svolte in PL.

scussione sulla validità ipotetica o categorica del giudizio, le diverse forme di inferenza, ecc.<sup>53</sup>.

Ciò detto, è un altro l'aspetto che vogliamo rilevare: Bradley indica, tra tautologia e arbitrio, lo spazio proprio del pensiero. Da una parte la *tautologia*, che, con Hegel, « non può essere considerata alla stregua di una verità povera o debole: non è una verità in nessun senso e in nessun modo » (AR, p. 562; 728). Dall'altra, l'*arbitrio*: se il predicato « rende il soggetto diverso da quello che è, è falso » (AR, p. 21; 159). Da una parte, l'*identità* senza differenza; dall'altra, la *differenza* senza identità. Tra questi due estremi è lo spazio delle relazioni. Come tra tautologia e contraddizione si ritaglia lo « spazio logico » nel *Tractatus* di Wittgenstein, si è quasi tentati di dire. Ma attenzione: lo spazio relazionale di Bradley è un'apparenza. Nella vita quotidiana, nella nostra comune esperienza, le cose non stanno certo così: noi continuamente predichiamo il diverso dell'identico, diciamo che A è B, che Socrate è buono, e via dicendo. Si tratta però di un compromesso pratico, inaccettabile a livello teoretico.

Identità e differenza: sono questi i due concetti intorno a cui ruota la riflessione di Bradley sul tema delle relazioni:

l'unità immediata con la quale i fatti ci pervengono è stata spezzata dall'esperienza e successivamente dalla riflessione. La cosa con le sue qualità è un espediente per fruire ad un tempo della varietà e dell'unità; ma le distinzioni, una volta sorte, escono fuori della cosa e si allontanano una dall'altra. (AR, p. 23; 161)

Quale sia la pretesa del pensiero relazionale è detto esplicitamente: fruire di unità e varietà ad un tempo. Altrettanto esplicitamente è annunciato lo scacco cui esso va incontro: la sua incapacità di raccogliere in *unità* le distinzioni.

Prendiamo le mosse da questo secondo aspetto, dalle distinzioni che « si allontanano l'una dall'altra ». L'immagine che Bradley ci offre è quella di una situazione di dispersione: la cosa e le sue determinazioni, o

<sup>53</sup> L'opera più completa sulla logica di Bradley è A. Manser, *Bradley's Logic*, cit. Da alcuni anni i *Principles* sono oggetto di rinnovata attenzione anche da parte di studiosi del pensiero di Russell: si veda, tra gli altri, R. Puja, *Bertrand Russell e l'eredità idealista inglese*, Messina, Editrice La Libra, 1977; I. Grattan-Guinness, *Il logicismo di Russell contro la logica di Oxbridge, 1890-1925*, in R. Simili (a cura di), *L'epistemologia di Cambridge 1850-1950*, Bologna, Il mulino, 1987, pp. 153-95; P. Hilton, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990; N. Griffin, *Russell's Idealist Apprenticeship*, Oxford, Clarendon Press, 1991; M. Di Francesco, *Il realismo analitico*, Milano, Guerini, 1991.

meglio, la cosa in unità con le sue determinazioni, è per così dire percorsa da un movimento centrifugo che stacca le determinazioni e le proietta all'esterno della cosa. Rovesciando l'immagine: la forza centripeta che teneva insieme la molteplicità delle distinzioni viene meno e queste ultime perdono il loro ancoraggio all'unità della cosa (che, *come* cosa, non c'era, così come non c'erano le determinazioni *come* qualità). La forma relazionale è allora un « tentativo di riunificare le differenze sorte dal dirompersi della totalità immediata » (AR, p. 180; 329). Ma la sua funzione è duplice: da un lato, è quella di unire ciò che è stato diviso; dall'altro, è quella di distanziare ciò che tende ad accentrarsi. Se si considera il caso della *forma predicativa* – e bisogna ricordare che è dal paradosso della predicazione che siamo partiti – la questione ci si presenta oscillante tra la totale arbitrarietà della pura giustapposizione degli attributi (es.: la zolletta di zucchero è dolce e bianca), inaccettabile da un pensiero che « esige di procedere *proprio motu* o, ciò che è lo stesso, con un fondamento e una ragione » (AR, p. 562; 728), e la semplice identificazione dei diversi, che comporta la contraddizione. Adesso però la situazione si è invertita rispetto a poco fa: l'insignificanza (letteralmente: il non significar nulla) prima attribuita alla tautologia caratterizza ora l'arbitrarietà degli attributi, mentre la contraddizione precedentemente imputata all'arbitrarietà investe l'identità.

Riassumendo: « poiché nell'ordinaria predicazione [...] il legame tra gli attributi si presenta come una mera compresenza, [...] l'intelletto ripiega sull'unica connessione logica restante che possa garantire l'unità, vale a dire l'identità »<sup>54</sup>. Ma un'identità priva di un effettivo modo d'unione non può che generare la contraddizione. Detto più precisamente: non può che trasformare i diversi in contrari. Si ha infatti contraddizione quando « si sia obbligati a [...] unire differenze *simpliciter*, il che significa facendole confluire nel medesimo punto » (AR, p. 566; 732).

Di nuovo l'immagine del punto: compito delle relazioni è di *spaziare* questo punto, di evitare la sovrapposizione di differenti qualità che contrastano esattamente nella pretesa di occupare un medesimo spazio. L'esempio di Bradley è estremamente chiaro:

colori e odori convivono pacificamente nella realtà perché l'oggetto si divide e consente loro di starsene fianco a fianco al suo interno. Ma il colore contrasta con il

<sup>54</sup> S. Candlish, *Scepticism, Ideal Experiment, and Priorities in Bradley's Metaphysics*, in A. Manser e G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F. H. Bradley*, cit, p. 255.

colore perché la loro comune identità li porta a sovrapporsi. Ed anche in questo caso, se l'identità diviene relazionale in virtù dello spazio, essi possono collocarsi l'uno fuori dell'altro e conciliare il conflitto. Il "contrario", in breve, sorge dall'incapacità di trovare la relazione che varrebbe a tenere unite le differenze pur lasciandole vive nella loro distinzione: è un'unione tentata senza un *modus vivendi*. (AR, p. 22; 160)

Dislocare le qualità da una troppo compatta identificazione con la cosa, creando uno spazio per gli odori, uno per i sapori, un altro per i colori e così via: ecco il compito che la relazione è chiamata a svolgere. Evitare il pericolo dell'identificazione, della sovrapposizione degli spazi che rende impossibile la coabitazione: ecco la loro ragion d'essere.

Due le conseguenze di rilievo di quest'impostazione:

1) se nulla è contrario "per natura", ma viene reso tale sospendendo le differenze ad un punto rigido, « alla fine si può dire che non esistano propriamente né contrari né contraddizioni insolubili ». Conseguenza che contiene anche una preziosa indicazione: « ne segue che là dove noi troviamo una contraddizione c'è sempre qualcosa di limitato e di falso che chiede di essere trasceso » (AR, pp. 566-67; 732-33).

2) sprovvisto di un autentico modo d'unione, il nesso relazionale « non può non introdurre un'unità estrinseca e per ciò stesso contraddittoria » (AR, p. 569; 736)<sup>55</sup>.

La prima conseguenza si rivelerà di capitale importanza nell'elaborazione della dottrina dell'Assoluto; la seconda è di interesse più immediato. Attraverso di essa la problematica dell'unità/identità si salda a quella, fin qui rimasta sullo sfondo, della molteplicità/dispersione. La cosa espressa in termini e relazioni non è più la cosa dell'unità immediata: evita la contraddizione « solo a prezzo di una specie di suicidio » (AR, p. 23; 161). La "fuga" delle molteplici distinzioni è ormai inarrestabile e condiziona necessariamente l'unità relazionale e la sua forma d'espressione nel giudizio, sicché, riunendo i due lati dell'argomentazione, diventa lecito affermare: « differenze tenute insieme da un'identità ad esse sottostante, in una sorta di compromesso fra la pluralità e l'unità: questa è l'essenza delle relazioni » (AR, p. 180; 329).

Quando però si voglia poi cercare nell'esperienza relazionale questa unità che tiene assieme la molteplicità, non la si trova, se non sotto la forma di quell'unità pre-relazionale che ci si è lasciati alle spalle (altrimenti non avremmo né termini né relazioni)<sup>56</sup>. La mancanza di unità della forma re-

<sup>55</sup> Ma si veda anche CE, p. 655, nota 5.

<sup>56</sup> Cfr. CE, pp. 637 sgg.

lazionale affonda le sue radici in ciò, che « le relazioni sono per Bradley [...] i mezzi, tanto indispensabili quanto inappropriati, della relazione discorsiva con stati di cose che ci sono dati direttamente in un modo diverso, cioè nell'unità indivisa »<sup>57</sup>. I termini del rapporto che la pretesa unità dell'esperienza relazionale intrattiene con l'« unità reale »<sup>58</sup> dell'esperienza immediata sono riassunti con grande chiarezza da Bradley in questo passo:

nella mia visione (ovviamente sto qui seguendo Hegel quanto all'essenziale) l'« e » è una forma progredita e tuttavia degradata dell'unità immediata, e dappertutto la implica. Rendete i contenuti della totalità sentita oggettivi e relazionali insieme, e poi astrae da ogni speciale carattere delle relazioni e da ogni speciale carattere della totalità, e avrete ciò che intendete per « e ». Ma il punto da mettere qui in evidenza è che, se voi astrae del tutto dalla totalità, voi avete distrutto il vostro « e ». L'« e » dipende essenzialmente dalla totalità sentita, e ovviamente non può generare la sua stessa fondazione. (ETR, p. 231)

Schematizzando: c'è un movimento necessario che procede dall'unità sensibile alla congiunzione relazionale, che si ottiene isolando il puro « e » dalla totalità in cui si trovava immerso; ma in quest'atmosfera più rarefatta anche la congiunzione è scomparsa. Si tratta, per così dire, di un superamento ingrato, che nel ripudio della propria origine sconta la dipendenza da essa.

Decisivo, come abbiamo visto, risulta essere il richiamo ad una totalità<sup>59</sup>. Il nesso che viene così suggerito tra efficacia della congiunzione e presenza della *totalità* lascia intendere che quest'ultima abbia da fare con il problema del *fondamento*. Nella « Nota A. La contraddizione e i contrari », in appendice ad AR, si legge: « lo sfondo deve perciò essere riguardato come una condizione dell'esistenza della congiunzione » e, poco oltre: « la congiunzione non è quindi mai pura [...] ed è in realtà una connessione mediata da qualcosa che cade al di fuori di essa » (AR, p. 564; 729)<sup>60</sup>. Ma lo sfondo, più ciò di cui esso è sfondo, altro non è che la

<sup>57</sup> R.P. Horstmann, *op. cit.*, p. 162.

<sup>58</sup> L'espressione è di Bradley: cfr. AR, p. 23; 161.

<sup>59</sup> A proposito dell'unità del *feeling* Bradley scrive: « you have here a whole which at the same time is each and all of its parts, and you have parts each of which makes a difference to all the rest and to the whole. This unity [...] is ultimate in the sense that no relational thinking can reconstitute it, and again in the sense that in no relational thinking we can ever get free from the use of it » (ETR, p. 231). Il tema della presenza dell'esperienza immediata entro il superiore livello dell'esperienza relazionale richiama esplicitamente la tematica cui abbiamo accennato al termine del capitolo precedente.

<sup>60</sup> Importante anche la conclusione che Bradley ne trae: « L'intelletto [...] può

totalità. La situazione relazionale è essa stessa una totalità<sup>61</sup>, e, come vedremo tra breve, è da ciò che nascono tutti i suoi guai.

Ma come questa totalità “fonda” la congiunzione? Nei testi di Bradley si possono talvolta trovare degli abbozzi o delle indicazioni di risposta, tuttavia, nella sua formulazione più radicale, la risposta è inaspettata (e nondimeno del tutto coerente): « ... un'ignota condizione di unità è implicata e opera »<sup>62</sup>. Come dire che, propriamente, la domanda non ammette risposta: « Il “come” dell'unione resta sconosciuto » (ETR, p. 256). Ma naturalmente qualcosa di sconosciuto fa problema<sup>63</sup>, almeno per il pensiero<sup>64</sup>: « nell'intelligenza e nel giudizio l'uso di un “come” sconosciuto non soddisfa » (*ib.*). L'intelligenza infatti si potrebbe anche definire, senza paura di forzare troppo l'indicazione bradleyana, la *facoltà del come*. Il pensiero, la riflessione, vogliono sapere *come* avvenga la congiunzione, *come* unità e molteplicità possano convivere. Il fallimento del nesso relazionale è strettamente legato a questa pretesa di conoscere il *come*: quando questa domanda interroga la forma relazionale, chiedendo conto del modo attraverso il quale le relazioni si rapportano all'intero della situazione relazionale di cui sono parte<sup>65</sup>, la loro incapacità a rispondere, se non ricorrendo a un *come* che è « certamente meno o certamente più che ciò che è relazionale » (CE, p. 635), ne determina il fallimento. Segno, questo, che la domanda sul *come* è tutt'altro che innocua.

sempre [...] assumere la congiunzione non come una mera congiunzione, bensì come una connessione la cui base per il momento ci è ignota » (AR, p. 564; 730). Su questo punto cfr. S. Candlish, *Scepticism, Ideal Experiment*, cit., pp. 255-56.

<sup>61</sup> A questo proposito Horstmann (*op. cit.*, p. 161) osserva che propriamente le relazioni non sono interne ai loro *relata*, bensì al tutto della situazione relazionale.

<sup>62</sup> L'intera frase suona così: « so far as feeling goes, we may say that an unknown condition of union is implied and is operative » (ETR, p. 269).

<sup>63</sup> Infatti « an assertion made under an unknown condition [...] admits the assertion of the opposite. Hence our aim is to replace the sensuous “is” by a full statement of the conditions under which the predicate and subject are connected » (ETR, p. 256). È interessante notare che Bradley ripercorre qui il cammino che porta alle aporie della predicazione e al fallimento della forma relazionale.

<sup>64</sup> Specialmente se si è convinti che « in sense and feeling the unity of sameness and difference is not unconditioned ». È questo, com'è chiaro, un punto decisivo, e in un certo senso la chiave di volta dell'intera riflessione bradleyana in merito; tuttavia, dal momento che per valutarne appieno l'importanza occorre disporre di altri elementi, ne rimandiamo il commento al prossimo capitolo, cui del resto appartiene tematicamente.

<sup>65</sup> Si tenga presente la seguente affermazione: « to my mind [...] every actual relation is a situation, which is an individual whole – which any kind of analysis and abstraction must, in the end, more or less falsify as such » (CE, p. 664).

Nel *feeling* l'unione opera in un modo che non ci è dato di conoscere, sappiamo solo che si tratta di una unità condizionata, ma « per noi è condizionata in un modo inintelligibile » (ETR, p. 256). E tuttavia, che significa esattamente inintelligibile? A ben guardare, si può assegnare al *feeling* questa qualifica solo se si tenga conto del fatto che « cercare di comprenderlo vuol dire trasformarlo in qualcosa che è oltre se stesso e non è se stesso » (CE, p. 659). Il significato di questa affermazione è chiaro: se si pone al *feeling* la domanda sul *come*, per il fatto stesso di avergli posto questa domanda lo si è già oltrepassato. I problemi di comprensione sono estranei all'esperienza immediata<sup>66</sup>: « dove voi avete un tutto sentito (*a felt whole*), come sentito, oppure dove avete un'unità non relazionale, come in un'opera d'arte, allora e fino a quel momento non avete bisogno di domandare "perché" » (ETR, p. 312).

Che conseguenza trarre da tutto ciò, da questo nesso tra intelligibilità e contraddizione? Evidentemente, che non si può parlare di contraddizione se non in riferimento ad una ricerca di intelligibilità, e dunque che la contraddizione è, per così dire, il portato di quella domanda. Per quanto paradossale ciò possa sembrare, la richiesta di intelligibilità provoca la contraddizione. Diventa allora inevitabile per Bradley concludere che « la contraddizione in senso proprio appartiene allo spazio intermedio del nostro mondo riflessivo, e si può dire che abiti quella regione, o almeno parte di quella regione, che giace tra *feeling* ed esperienza perfetta » (ETR, p. 210). In altre parole, la contraddizione non è nelle cose e nemmeno nell'Assoluto, ma abita la regione del pensiero.

« Tenerezza per le cose del mondo »: così Hegel avrebbe irriso questa posizione secondo la quale « l'essenza del mondo non deve essere essa ad avere in sé la macchia della contraddizione; questa macchia deturpa solo la ragione pensante »<sup>67</sup>. Si tratta di un'accusa meritata? Davvero Bradley regredisce al punto di vista ancora intellettualistico della kantiana filosofia critica? « Se le determinazioni del pensiero – scrive ancora Hegel – si presentano come un'antitesi recisa, se cioè sono di natura soltanto finita, in questo caso [...] la verità non può entrare nel pensiero »<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Su questo punto cfr. CE, p. 659, dove viene brevemente discussa la questione di che significhi comprendere (*to understand*) e accertata la non pertinenza di tale questione al terreno del *feeling*.

<sup>67</sup> G. F. W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. cit., p. 58.

<sup>68</sup> Ivi, p. 39.

Nel quindicesimo capitolo di AR, dal titolo « Pensiero e Realtà », Bradley sembra prospettare il problema in termini estremamente originali. Rovesciando l'impostazione hegeliana egli giunge a sostenere che non le determinazioni sono, in quanto finite, inadeguate alla verità, ma che la verità stessa è inadeguata<sup>69</sup>. Negli *Essays* questa conclusione viene ribadita esplicitando le premesse (hegeliane) su cui poggia. Non solo « l'identità di verità, conoscenza e realtà [...] deve esser riguardata come necessaria e fondamentale » (ETR, p. 113), ma occorre anche valutare la verità in base al suo stesso *standard*, ed è in base a tale interno criterio che essa si rivela insoddisfacente: fallisce sia nel rendere intelligibili i suoi contenuti, sia nell'includere esaustivamente tutti i fatti dati. Da questo fallimento viene in chiaro che la verità non è la Realtà, bensì « l'intero universo che si realizza in un aspetto » (ETR, p. 116).

L'interesse di questa argomentazione, anche al di là del suo specifico valore e della portata filosofica delle sue conclusioni, è nella radicalizzazione delle assunzioni hegeliane che stanno alla base. Essa fornisce lo schema entro il quale interpretare la posizione di Bradley rispetto a Hegel, una posizione che non si lascia facilmente racchiudere nel rapporto di dipendenza o in quello di opposizione, ma sviluppa una propria autonomia. È alla luce di questa autonomia che, a mio giudizio, si deve rileggere il problema dell'esatta collocazione della contraddizione.

Due sono le direttive lungo le quali dovremo affrontare la questione concludendo questo capitolo:

- un chiarimento circa la nozione di contraddizione, tale da portare in luce anche la vera natura dell'unità di cui Bradley è in cerca.
- un'indagine sulla natura dell'idealità.

## 7. SPAZIO E CONTRADDIZIONE, II.

Per affrontare il primo punto partiamo da una precisazione di Mure a proposito della contraddizione in Hegel. Lo studioso inglese osserva:

per ogni logico che identifica il pensiero con l'Intelletto, la relazione di tesi e antitesi nella logica hegeliana deve fatalmente apparire una violazione del principio di non contraddizione, giacché tesi e antitesi non sono soltanto contrari che articolino precisamente una differenza; sono anche contraddittori che dividono tra

<sup>69</sup> Cfr. AR, pp. 165-67; 312-14.

loro l'universo e così apparentemente in lotta per la stessa posizione predicativa. Ma sebbene entrambe pretendano di caratterizzare l'Assoluto come un tutto, di fatto non si contendono la stessa posizione, perché il soggetto che esse caratterizzano si sviluppa nel passaggio dalla tesi all'antitesi. [...] Così, nel pensiero empirico la violazione del principio di contraddizione è evitata con l'espansione nello spazio e nel tempo del soggetto logico, per così dire, allo stesso livello, sicché il soggetto può accettare come compatibili entrambi i predicati offerti; mentre nella triade dialettica non vi è violazione del principio perché gli opposti non sono allo stesso livello<sup>70</sup>.

Per i nostri scopi è opportuno evidenziare due aspetti di questo lunga citazione: il *linguaggio* bradleyano che in essa è impiegato e la ripresa della *metafora spaziale* (applicata al pensiero empirico e per contro resa inapplicabile al pensiero filosofico). Solo in apparenza, infatti, si può dire che gli opposti dialettici si contendano lo stesso spazio: di fatto sono collocati su differenti livelli, tra l'uno e l'altro è intercorso uno sviluppo. Ma dalle discussioni precedenti e dai numerosi passi di Bradley ormai letti sappiamo che proprio questa è l'essenza della contraddizione: contendersi lo stesso spazio, confluire in un unico punto. A parere di Mure, merito di Hegel è aver compreso che il superamento della contraddizione non deve avvenire attraverso il semplice allargamento nello spazio o nel tempo, caratteristico invece del pensiero empirico. Si potrebbe dire che la ripresa della metafora spaziale avviene qui negativamente: ragionare solo in termini di spazio è indice di incapacità speculativa e appartiene ad un livello inferiore a quello filosofico.

Così articolata, la tesi suona piuttosto radicale, e almeno in prima battuta pare difficile collocare la posizione di Bradley. La principale complicazione nasce da una constatazione imbarazzante: l'eco bradleyana risuona più forte nella caratterizzazione del pensiero empirico che non in quella della posizione hegeliana, come se alla rimozione dell'immagine spaziale corrispondesse un'attenuazione di tale eco. Potremmo dire più banalmente che il ragionamento di Mure conserva fino ad un certo punto una forte impronta bradleyana, da cui si stacca solo alla fine, quando il tono si fa più decisamente hegeliano. Ma con ciò non abbiamo detto nulla se non un'ovvietà, poiché il problema che vogliamo sollevare riguarda precisamente la determinazione di « fino ad un certo punto ». Vogliamo cioè sapere in quale misura la metafora spaziale – « questa vaga ed

<sup>70</sup> G. Mure, *Introduzione a Hegel*, tr. it. a cura di R. Franchini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1954, p. 160. Mure riconosce subito dopo che « questa stessa distinzione tra pensiero empirico e filosofico non è assoluta ».

inutile metafora », come la definisce Wollheim –<sup>71</sup> rappresenta adeguatamente la posizione di Bradley. La risposta dobbiamo cercarla in un altro contesto.

Intervenendo nella polemica, una delle tante, sull'efficacia dell'argomento antirelazionale, N. G. Kulkarni afferma che « vi sono forti ragioni di credere che la riflessione di Bradley sia viziata da fuorvianti analogie fisiche »<sup>72</sup>. Eppure noi sappiamo (per averlo espressamente letto) che l'identificazione della connessione con una « cosa solida » è un'ipotesi da Bradley decisamente rifiutata in quanto contraddittoria. Ma vale la pena di riconsiderare per intero l'alternativa che concludeva negativamente il terzo capitolo di AR: la connessione non è pensabile in modo intelligibile sia che la si consideri « alla stregua di una cosa solida », sia che la si intenda come « una sorta di *medium* o impalpabile atmosfera ». Questa alternativa consente di mettere fuori gioco un'interpretazione per così dire fisica della metafora spaziale e ne sollecita per contro una più adeguata comprensione. Diventa altresì chiaro che la contrapposizione stabilita da Mure tra risoluzione empirica della contraddizione e risoluzione dialettica non riesce ad individuare il luogo del discorso bradleyano.

Né cosa solida né impalpabile atmosfera: come pensare la connessione? Identità nella differenza – lo abbiamo visto – è la formula che Bradley preferisce: un'autentica connessione deve essere tale da salvaguardare l'identità nella differenza. C'è uno spazio, uno spazio non fisico e nemmeno etereo, che può soddisfare questa pretesa? Credo di sì, rispondendo: uno spazio *organico*. L'unità che il pensiero deve ricreare (e che non riuscirà a ricreare) è una « unità organica »<sup>73</sup>. Ma presa seriamente quest'indicazione significa che la connessione non va pensata secondo il paradigma *fisico* della cosa, bensì secondo quello *biologico* dell'organismo.

Questa tesi conclude in larga misura la discussione fin qui svolta, suggerendo un principio unitario di interpretazione dei numerosi passi letti e indicando lo sforzo comune che motiva i singoli momenti della riflessione bradleyana sul tema delle relazioni e, più in generale, del pensiero. Tuttavia, connettere organicamente è per il pensiero un compito

<sup>71</sup> In F. H. Bradley, cit., p. 145.

<sup>72</sup> G. N. Kulkarni, *op. cit.*, p. 108.

<sup>73</sup> Un'espressione analoga usa R. Kagey, *Bradley's Logic*, cit., p. 39 a proposito della nozione di esperienza in ETR, definendola come « the organic whole fully grounded in itself ». Ma cfr. anche A. Banfi, *F. H. Bradley e la filosofia inglese*, introduzione a F. H. Bradley, *Apparenza e Realtà*, tr. it. di C. Goretti, Milano, Bompiani, 1947, p. 21 e D. Sacchi, *Differenza e opposizione*, cit., p. 191.

impossibile; in nessun caso è qualcosa di realizzato o di effettuale. Come dire insomma che una discussione della connessione organica è rimandata alla trattazione dell'Assoluto.

Restano però da vedere in dettaglio le ragioni che sostanziano il rifiuto della connessione intesa come *medium* impalpabile (il secondo corno dell'alternativa). Come credo sia già apparso chiaro, il rifiuto di questa seconda posizione ha da fare con il rifiuto della dialettica hegeliana. Meglio: il rifiuto della connessione incorporea è il rifiuto della connessione dialettica. Si tratta pertanto di comprendere la natura della divergenza – *tecnica* – di Bradley da Hegel, tenendo conto che « non è una spiegazione delle loro diversità sostenere che Bradley non ha mai imparato a pensare dialetticamente, dal momento che Bradley stesso ha addotto ragioni specifiche per rifiutare le pretese avanzate da Hegel in favore della sua dialettica speculativa »<sup>74</sup>. È a queste ragioni specifiche che dobbiamo dunque guardare, senza dare per scontato che Bradley ignorasse o non comprendesse la distinzione hegeliana tra *Verstand* e *Vernunft*, come molto spesso si è superficialmente ritenuto. Al contrario, affrontando la questione per così dire di petto, si può affermare che Bradley dissenta da Hegel su un punto decisivo: la portata della negazione determinata. Mentre in Hegel essa svolge un ruolo fondamentale, consentendo il movimento dialettico<sup>75</sup>, nell'approccio del filosofo inglese non riveste alcun significato rilevante. Sotto questo profilo – ma *solo* sotto questo profilo – è persino improprio parlare di un dissenso, poiché Bradley mostra di non comprendere, o di ignorare, l'importanza di questo strumento<sup>76</sup>. Ciò dipende dal fatto che ha elaborato una propria teoria della negazione e della contraddizione, con esiti molto diversi da quelli hegeliani.

Dalla dottrina della negazione, espressa nei *Principles of Logic*, è sufficiente ricavare la tesi principale<sup>77</sup>, che afferma: « ogni negazione deve

<sup>74</sup> G. Bedell, *Bradley and Hegel*, in « Idealistic Studies », vol. 7, 1977, p. 263.

<sup>75</sup> Com'è noto, per Hegel la negazione è « incorporata nella vita della ragione ». Negazione determinata significa, come si legge nella *Fenomenologia dello spirito* (tr. it. a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973), che « ciascun risultato [...] non debba sfociare in un vuoto nulla, ma debba necessariamente venir riguardato come il nulla di ciò di cui è risultato » (ivi, p. 77). Attraverso la negazione determinata avviene quello spostamento di livelli cui accennava Mure.

<sup>76</sup> Su questo punto ha particolarmente insistito G. Bedell nell'articolo cui abbiamo fatto riferimento più sopra.

<sup>77</sup> Sulla dottrina bradleyana della negazione si veda specialmente R. Wollheim, *op. cit.*, pp. 137-141; A. Manser, *op. cit.*, pp. 136-140; e l'importante studio di G. Stock, *Negation: Bradley and Wittgenstein*, in « Philosophy », vol. 60, 1985, pp. 465-476.

avere un fondamento, e questo fondamento è positivo » (PL, p. 117). Per comprenderne il significato, la si rilegga in un più ampio contesto:

nel mondo non c'è una cosa come la mera negazione. Ogni negazione (ho trattato questo tema altrove) deve avere un fondamento positivo. E ogni contraddizione implica, in un certo senso, la congiunzione attuale di ciò che collide. (ETR, p. 270)

Come si vede, la tematica della negazione si salda a quella della contraddizione, dando luogo ad un unico discorso, che è l'interpretazione bradleyana della *dialettica*. Considerando la negazione come momento non originario, situato ad un differente e più alto livello della riflessione<sup>78</sup>, Bradley ne mette fuori gioco la pretesa di svolgere il ruolo principale nell'ambito della contraddizione. Scrivendo che « ciò con cui la negazione deve cominciare è una prova sulla realtà, l'approccio confuso di una qualificazione » (PL, p. 115), egli da un lato ribadisce che la « funzione qualificante », come la chiama Bedell, è una funzione primaria; dall'altro riconosce che la qualificazione originaria è il più delle volte implicita. Ma se il fondamento della negazione è implicito, « non può fornire la base logica esplicita ed evidente per l'avanzamento dialettico »<sup>79</sup>.

È però il lato positivo dell'argomentazione bradleyana su cui va richiamata l'attenzione. Nella contraddizione, lo si è visto e ripetuto più volte, i contrari si contendono il medesimo spazio; tuttavia, viene ora precisato, « per percepirli o pensarli, persino in quanto repellenti, essi devono essere ancora davanti a noi in un *medium* nel quale finora in qualche modo non collidono » (ETR, p. 271). La contraddizione « è possibile soltanto perché alla fine riposa e si basa su un'esperienza positiva sentita » (ETR, p. 272).

Si dovrebbe avvertire in queste parole l'eco di quanto si è letto nella « Nota A » di AR, dove si afferma che le condizioni che determinano la contraddizione sono in verità un'astrazione e che la contraddizione è essa stessa apparenza. Alla luce del passo sopra riportato diventa facile comprendere che la contraddizione non può essere in alcun modo qualcosa di ultimo: non a livello psicologico (perché per pensare i termini che la compongono la mente deve averli davanti a sé ancora uniti); non a livello logico (perché è sempre possibile allargare il soggetto considerato).

La conseguenza che Bradley ne trae è importantissima: ciò che la

<sup>78</sup> Cfr. PL, pp. 114 e 115.

<sup>79</sup> G. Bedell, *op. cit.*, p. 282 (in generale si vedano pp. 280 sgg.).

contraddizione indica non è tanto un'opposizione, ontologica o concettuale, quanto una *deficienza*, una manchevolezza. « La contraddizione è erronea », egli scrive, « soltanto perché è deficiente, perché la condizione in base alla quale i contrari furono congiunti è in parte soppressa, e perché la condizione della loro più alta unità non è stata fornita » (*ib.*).

Questa tesi indica le due direzioni verso le quali la contraddizione spinge il pensiero: verso il *passato*, l'unità indivisa dell'esperienza immediata: la « tenerezza per le cose del mondo »; verso il *futuro*, l'unità sovra-relazionale dell'Assoluto: il compimento del pensiero ma anche il suo suicidio<sup>80</sup>.

## 8. PENSIERO E IDEALITÀ.

Richiamiamo brevemente un nodo importante del discorso che abbiamo sviluppato: il nesso tra intelligibilità e contraddizione. La richiesta di intelligibilità – avevamo detto – è responsabile dell'insorgere della contraddizione.

Ma la richiesta, dobbiamo ora aggiungere, è del tutto legittima: la chiave del paradosso è da rinvenire non nella necessità della domanda, ma nella forma determinata del suo porsi: nel *giudizio*. Il giudizio infatti è « l'attività del pensiero nella sua forma completa » (AR, p. 163; 310).

Come opera il pensiero? Essenzialmente attraverso due momenti<sup>81</sup>, analisi e sintesi. Vi è « prima un momento analitico ed astraente nel quale esso distingue dal contenuto d'esperienza punti di identità (universali) e un secondo momento sintetico nel quale prova a comporre questa divisione causata dall'idealità attraverso una riqualificazione dell'esperienza con questo contenuto ideale nel giudizio »<sup>82</sup>. Detto altrimenti: « all'interno della totalità confusa da cui muove esso (il pensiero) conferisce rilievo alle differenze [...] in modo tale da renderle [...] "qualità" esplicite »: questa è l'analisi. Ma il pensiero « deve altresì connettere i molteplici elementi o termini che è venuto discriminando e, nell'operare tale connessione, tenta di sostituire una nuova e, soprattutto, intelligibile forma di unità a quell'unità [...] che il suo procedimento analitico ha distrutto »: questa è la

<sup>80</sup> Non è qui possibile giustificare l'uso di un riferimento temporale: lo faremo, almeno in parte, nel successivo capitolo.

<sup>81</sup> Cfr. la conclusione di *Association and Thought*, dove i due momenti vengono considerati da un punto di vista psicologico.

<sup>82</sup> G. Bedell, *op. cit.*, p. 271.

sintesi<sup>83</sup>. In nessun caso si tratta di una mera ripetizione, poiché la « ricostruzione dell'esperienza » deve avvenire in modo intelligibile<sup>84</sup>. In breve: la sintesi deve ricomporre ciò che l'analisi ha diviso: compito che si rivela impossibile da espletare, come si è già visto in precedenza e come, del resto, Bradley non si stanca di ripetere:

dal momento che nel giudizio non possiamo stabilire completamente le condizioni, siamo costretti dentro un processo infinito che consiste nel portare nuovo materiale e nuove condizioni. Lo scopo ricercato dal giudizio è una più alta forma di immediatezza, scopo che non può mai essere raggiunto dentro il giudizio. (ETR, p. 227 nota 1)

Ciò che tuttavia deve interessare non è tanto la situazione in cui si viene a trovare il pensiero al termine del suo operare, quanto piuttosto il momento iniziale, nel quale l'unità indivisa dell'esperienza viene dissolta in termini e relazioni. Non per interrogarsi nuovamente su validità o inadeguatezza della forma relazionale, bensì per intendere che cosa accada di fatale nel giudizio.

Richiamando esplicitamente la teoria del giudizio elaborata nel primo libro dei *Principles of Logic*, in AR Bradley scrive: « nel giudizio un'idea viene predicata della realtà » (p. 163; 310). Credo si possa sostenere senza azzardo che tutta la difficoltà del rapporto tra *pensiero* e *realtà* (è questo, come sappiamo, il titolo del quindicesimo capitolo dell'opera) è racchiusa in quella semplice espressione. Occorre pertanto cercare di comprenderla il più a fondo possibile.

« Ci si trova in presenza di un'idea – spiega Bradley – allorché una parte del contenuto di una realtà sperimentata opera al di fuori dell'immediata unità con la sua esistenza » (AR, p. 163; 310). E ripete:

ciò che conta è che qualche caratteristica del contenuto di un certo oggetto d'esperienza venga separata dall'esistenza che le è propria in modo da valere al di là di essa o comunque del tutto autonomamente da essa. Tale *movimento* definisce appunto l'idealità e dove esso manca nulla vi è di ideale. (*ib.*, corsivo mio)

Se l'idea è il contenuto del giudizio, « quando ci volgiamo al soggetto del giudizio sicuramente troviamo l'altro aspetto, cioè l'esistenza » (AR,

<sup>83</sup> Questa seconda presentazione è in D. Sacchi, *Differenza e opposizione*, cit., pp. 188-89.

<sup>84</sup> L'espressione è di G. Bedell, *op. cit.*, p. 271.

p. 164; 311). Insomma, il giudizio non è altro che « la determinazione di un'esistenza per mezzo di un contenuto » (*ib.*).

Sulla scorta di queste prime indicazioni si potrebbe credere che il paradosso del giudizio risieda nella eterogeneità degli elementi che lo compongono: idea e realtà. Ciò che è senz'altro vero, ma non fa che riproporre il problema: che cosa determina questa eterogeneità? L'idealità, si è visto, è un "movimento" che separa un contenuto, o una parte di contenuto, da un'esistenza. Ma, se è un movimento, chi lo produce?

Nell'ambito di una polemica con Russell sul problema dell'analisi, Bradley torna sul tema dell'idealità e ne propone un'ulteriore definizione, che contiene alcune interessanti indicazioni. Scrive:

idealità è lo sciogliersi (*loosening*) di qualche tratto del contenuto dalla sua propria esistenza, uno sciogliersi che proviene anche dall'attaccamento di quel tratto a qualcosa oltre. L'idealità riposa sull'identità con, allo stesso tempo, un "qui" permanente e un "altrove" trascendente. (ETR, p. 301)

Il movimento dell'idealità si specifica così come movimento da un *qui* a un *altrove*, da una presenza ad una trascendenza. Ma neppure in questo modo l'idealità è colta integralmente: essa non compie un percorso da un punto di partenza (il "qui") a un punto d'arrivo (l'"altrove"), ma *tiene insieme*, continuamente *dislocandoli*, i due momenti. È bensì vero che l'idea consiste nella separazione del contenuto dall'esistenza, ma l'esistenza viene negata, non rimossa: « se fosse rimossa, l'idea sarebbe persa » (*ib.*). Per intendere questo difficile punto è necessario tornare ad AR e leggere il seguente passo:

se esaminiamo una qualsiasi realtà in essa riconosciamo due aspetti: vi sono sempre, cioè, due affermazioni che possiamo pronunciare nei suoi riguardi e, se non fossero possibili entrambe, non potremmo dire di avere realtà. Abbiamo un contenuto ed un'esistenza [...]. Nessuno di questi due aspetti può essere considerato reale o comunque può mantenere le sue caratteristiche se isolato dall'altro: essi sono soltanto distinguibili, non separabili.

Ciò nonostante il pensiero sembra consistere essenzialmente nella loro separazione: ché, almeno per qualche aspetto, esso evidentemente appartiene alla sfera dell'idealità. (AR, pp. 162-63; 309-310)

Se ne ricava la tesi che il pensiero, in quanto "idealità", separa ciò che nella realtà è solo distinguibile. L'idealità rompe l'unità in cui contenuto ed esistenza si trovavano. Ma in che senso allora « l'idealità è ciò che muove il mondo », come viene affermato negli *Essays*? Può questo signifi-

ficare che il pensiero è ciò che muove il mondo? Se questa interpretazione fosse possibile, Bradley sarebbe in perfetta e sorprendente sintonia con Hegel.

Mostrare che le cose non stanno in questi termini è relativamente agevole: le pagine sullo scacco del pensiero, sull'insanabile alterità tra pensiero e realtà, sull'unilateralità di una prospettiva che pretenda di identificare l'Assoluto con il pensiero, e via dicendo, non consentono fraintendimenti su questo punto.

Può per contro essere più utile insistere sull'importanza che Bradley attribuisce all'idealità e, a partire da essa, indagare il rapporto che egli istituisce tra pensiero e idealità. L'ultimo passo riportato chiarisce infatti che il pensiero appartiene alla sfera dell'idealità, non che la esaurisce. Si apre allora la possibilità di concepire una idealità che non abbia a che fare con il pensiero, ciò che del resto Bradley stesso sottolinea quando scrive che « l'idealità del dato finito non è costruita dal pensiero, ma il pensiero stesso ne è lo sviluppo e il prodotto » (AR, p. 166; 313). Ma allora che significa dire che se noi esaminiamo una data realtà, noi vi scorgiamo due aspetti? Qual è la legittimità di quel « noi »? Se il pensiero è responsabile dell'idealità, allora è coerente affermare che passando attraverso il giudizio il soggetto subisce « la contaminazione della forma relazionale » (AR, p. 178; 326); ma viene a cadere la necessità, per il giudizio, di essere ideale. Nel caso opposto, cioè quando l'idealità è più originaria del pensiero, non si comprende più che contaminazione il giudizio possa determinare su una realtà che appare, in ultima analisi, già da sempre contaminata.

L'ambiguità di quest'impostazione va portata alle sue estreme conseguenze: un'interpretazione che insista soprattutto sul nesso idealità-pensiero è portata ad attribuire alla forma relazionale in quanto tale la macchia della contraddizione, secondo l'espressione hegeliana già ricordata. Per contro, una lettura più attenta a seguire l'idealità non solo sul terreno in cui essa meglio si esplica, vale a dire l'esperienza relazionale, ma anche nei livelli inferiori da cui in fondo proviene, può mettere in discussione la presunta tenerezza per le cose del mondo ed insistere maggiormente sull'instabilità dell'esperienza pre-relazionale<sup>85</sup>. In quest'ottica l'idealità del dato significa che la cosa stessa è *già da sempre* ideale, già da sempre in movimento tra un *qui* e un *altrove*: la cosa stessa è questo movimento, di

<sup>85</sup> La preferenza per questa seconda interpretazione trae la propria giustificazione, com'è ovvio, dalla ricostruzione proposta nella prima parte di questo capitolo e nel precedente.

cui il pensiero chiede ragione, inseguendolo nel suo continuo trascendersi e, di fatto, finendo col reduplicarlo in una forma adattata alle sue esigenze.

Che tuttavia questa instabilità debba esser destinata ad acquietarsi e che questo movimento debba trovar fine è la convinzione che anima fin dall'inizio la riflessione di Bradley ed è ciò che ora bisogna indagare.

Chiudiamo questo capitolo con un'ultima osservazione. Nell'economia del discorso sarebbe spettato alla discussione sulla contraddizione evidenziare gli aspetti logici dell'impostazione di Bradley, mentre al tema dell'idealità sarebbero toccati gli aspetti più fenomenologici. In realtà, è quasi accaduto l'opposto e comunque non è mai stato possibile separare i due momenti. Quest'impossibilità è molto più che accidentale: essa mostra che nella filosofia di Bradley dietro ad ogni argomentazione logica c'è una genesi da ricostruire, e che dietro ad ogni genesi c'è una logica da rintracciare. La descrizione dell'esperienza non è mai, come pretendeva James, empirica.

## L'ESPERIENZA SOVRARELAZIONALE

## 1. L'ASSOLUTO E I SUOI CRITICI.

C'è un'obiezione, un'obiezione radicale, con cui, in apertura di questo capitolo, dobbiamo far subito i conti. Essa suona più o meno così: l'Assoluto, il terzo ed ultimo livello in cui si articola l'esperienza, è solo un residuo metafisico che la coerenza del discorso bradleyano rende in verità inutile e che il filosofo inglese si trascina dietro con evidente impaccio. In poche parole, l'oggetto di questa sezione non esiste: o meglio, esisteva, ma solo all'epoca di AR; in seguito è scomparso, quasi non avesse resistito alla prova del tempo.

Dai numerosi rinvii ad un ulteriore strato dell'esperienza che abbiamo fatto in precedenza, è abbastanza ovvio che tale obiezione non ci trova d'accordo; tuttavia sarebbe sbagliato ignorarla e, per così dire, tirar dritto. Al contrario, essa ha il merito di aver posto, sia pure in forma provocatoria, una questione interessante. Vediamone pertanto i tratti principali.

L'impressione che nell'ultima opera di Bradley la teoria dell'Assoluto sia solo « un *caput mortuum* dell'epoca nella quale la verità e la coerenza teoretica sembravano essere il *non plus ultra* della filosofia » è del pragmatista inglese F. C. S. Schiller, il quale, rincarando la dose, aggiunge: « gli *Essays* sono un monumento sepolcrale, tanto elegante quanto s'addice all'Assoluto, ma di necessità un cenotafio »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> F. C. S. Schiller, *The New Development of Mr. Bradley's Philosophy*, in « *Mind* » N.S., vol. 24, 1915, pp. 345-366. Le citazioni sono dalle ultime due pagine. L'interesse di Schiller si rivolge soprattutto agli ultimi capitoli di ETR, dove la ricerca sul tema di Dio e della religione presenta un certo carattere pragmatista. Nell'ultimo capitolo del-

Quindici anni più tardi, Rudolph Kagey è molto più radicale<sup>2</sup>: le interpretazioni del pensiero di Bradley sono totalmente in errore nel ritenere che esso sia espresso una volta per tutte in *Apparenza e Realtà* e che in seguito non subisca mutamenti significativi; piuttosto, è vero il contrario: l'idealismo assoluto che campeggia nell'opera del 1893 viene rimosso negli scritti successivi e sostituito da una *experiential attitude* che illumina di una nuova luce ogni precedente aspetto. Kagey distingue tre tappe del pensiero di Bradley:

- 1) la fase del *common sense*, corrispondente ai *Principles of Logic* (1883);
- 2) la fase *psicologica*, corrispondente ad *Apparenza e realtà* (1893);
- 3) la fase detta "*experiential*", corrispondente al periodo di stesura degli *Essays on Truth and Reality* (1900-1914).

A suo giudizio quest'ultima è stata, con poche eccezioni, sistematicamente e colpevolmente ignorata, giacché un'attenta analisi ne avrebbe colto gli enormi progressi rispetto alla metafisica ancora psicologicamente orientata di AR. In modo particolare – ed è questo l'aspetto più interessante del discorso di Kagey – un esame della nozione di "esperienza immediata" rivelerebbe che nell'opera del 1913 non ci sono più tre livelli, o un movimento triadico, ma uno solo: cioè, in verità, nessuno.<sup>3</sup> Infatti, l'esperienza immediata non verrebbe più presentata come pre-relazionale, ma semplicemente come non-relazionale, e questo rende superfluo l'intero sovra-relazionale di AR<sup>4</sup>. L'esperienza sarebbe ora una « *Totalität* nella quale si possono fare distinzioni ma dove non esistono divisioni, un'unione complessa di diversità che riposano onestamente sui loro meriti ultimi, senza bisogno di alcun Assoluto che sorregga le loro pretese alla realtà »<sup>5</sup>.

Per meglio valutare la portata di queste proposte interpretative, le riassumiamo così:

- 1) Bradley continua, anche nella sua ultima opera, a parlare di Assoluto, ma si tratta ormai di un concetto inutile (Schiller);
- 2) Il libro del 1913 segna un mutamento radicale nel pensiero dell'autore: l'idealismo assoluto scompare (Kagey);

l'opera scorge forti affinità con il proprio pensiero ed indica i punti di contatto (la natura della verità, la denuncia dell'unilateralità della soddisfazione intellettuale, l'importanza attribuita all'azione): motivo di divergenza resta la teoria dell'Assoluto.

<sup>2</sup> Cfr. R. Kagey, *Bradley's Logic*, cit.

<sup>3</sup> Cfr. R. Kagey, *op. cit.*, in part. pp. 57-63.

<sup>4</sup> Ivi, p. 75.

<sup>5</sup> Ivi, p. 39.

3) Non vi sono più tre livelli di esperienza (Kagey).

Come si vede, non si tratta di proposizioni omogenee: vi sono considerazioni teoriche (le prime due, ancorché la seconda pretenda di valere anche sul piano storiografico) e pretese evidenze di fatto (la terza). Una loro discussione deve tener conto di questi due piani del discorso, che richiedono ciascuno un differente approccio.

Le obiezioni teoriche non hanno, a mio giudizio, bisogno di una risposta specificamente indirizzata loro e, per così dire, *ad hoc*, poiché tale risposta è già implicita in ogni buona ricostruzione della teoria dell'Assoluto. L'obiezione che viene fatta da Kagey in nome di una sorta di constatazione di fatto (la scomparsa dei tre livelli) merita invece una breve precisazione, proprio sul terreno delle evidenze testuali.

Kagey mette al centro della sua polemica la riduzione del pensiero di Bradley alle sole teorie espresse in AR<sup>6</sup>: la quasi totalità degli interpreti non si sarebbe avveduta della svolta introdotta dagli *Essays* e avrebbe continuato a leggerli con categorie desunte dall'opera precedente.

A livello generale, il richiamo di Kagey a prestare maggiore attenzione agli *Essays* è legittimo e anche meritorio, avendo contribuito a dare, della filosofia bradleyana, un'immagine più mossa e variegata di quella circolante nella cultura dell'epoca<sup>7</sup>. Tuttavia sul tema delle relazioni e dei livelli di esperienza che esse discriminano la lettura di Kagey si rivela poco precisa. Affermare che negli *Essays* l'esperienza non è più presentata secondo una scansione triadica significa ignorare la lettera del testo, che afferma esattamente il contrario. Scrive infatti Bradley:

A me pare che la realtà ultima sia sopra-relazionale. La troviamo dapprima al di sotto delle relazioni, poi, di nuovo le relazioni sono necessarie al suo sviluppo, e tuttavia le relazioni non possono venir predicate correttamente dell'unità originaria. (ETR, pp. 238-39)

<sup>6</sup> Nell'articolo *Reality and "the real" in Bradley*, in « The Monist », vol. 44, 1934, pp. 238-247, afferma polemicamente che considerare Bradley unicamente come l'autore di AR è come valutare Russell unicamente in base a *The Analysis of Mind*.

<sup>7</sup> Sia il libro che l'articolo sono stati scritti negli anni Trenta. Entrambi hanno contribuito a smuovere le acque, invero piuttosto stagnanti, della storiografia bradleyana, ponendo la questione dell'unità del pensiero di Bradley. La tesi discontinuista di Kagey è stata discussa (in genere criticamente) in numerose opere successive. Si veda ad es. R. G. Ross, *Scepticism and Dogma*, cit., pp. 152-156, dove si rimprovera a Kagey, non senza ragione, una cattiva lettura di AR; J. De Marneffe, *La preuve de l'Absolu chez Bradley*, cit., pp. 86-96; J. Bradley, *F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in the History of Philosophy*, cit., pp. 234-235 (con richiamo in nota a Kagey), dove si accoglie la tesi che la nozione di *feeling* abbia subito un profondo mutamento.

Questo passo è tratto da un saggio apparso (prima di essere ripubblicato negli *Essays*) sul fascicolo di *Mind* dell'ottobre 1909. Si deve pertanto ipotizzare che, almeno fino a quella data, Bradley non abbia mutato parere. Poiché tuttavia le citazioni che Kagey reca a sostegno della sua tesi sono tratte prevalentemente dagli ultimi capitoli di ETR, che potrebbero anche essere cronologicamente posteriori al passo che abbiamo riportato, è opportuno cercare un ulteriore documento della posizione bradleyana. Lo troviamo nell'ultimo scritto del filosofo, il saggio *Relations*, rimasto incompiuto e pubblicato postumo. Riesaminando l'enigma dell'uno e dei molti nelle diverse forme di esperienza (e già questa impostazione è eloquente), Bradley afferma:

... e così la visione relazionale [...] alla fine è costretta a fallire nel raggiungere la piena realtà o verità. Il suo presupposto e sostegno essenziale resta, possiamo dire, interamente infra-relazionale, mentre il più alto stadio di un'unità che ad un tempo includa e trascenda le mere relazioni non è raggiunto da alcuna esperienza relazionale fin tanto che questa resta se stessa. (CE, p. 630)

Non c'è bisogno di un commento esplicativo: ci basta osservare che Bradley continua, anche in quest'ultimo scritto, a discriminare i livelli non-relazionali sulla base di un "sopra" e "sotto" rispetto alle relazioni; non è dunque vera l'affermazione di Kagey che, dopo AR, l'esperienza immediata venga qualificata semplicemente come non-relazionale.

Accertato che Bradley non ha mai rinnegato l'articolazione dell'esperienza proposta in AR e che, insomma, l'oggetto di questo capitolo è, anche e fino all'ultimo, oggetto dell'interesse speculativo dell'autore, possiamo finalmente passare a trattarne in modo più costruttivo.

## 2. UNA DEFINIZIONE.

La forma che daremo al nostro discorso è quella di un commento a questa breve, e capitale, dichiarazione:

nulla per me è ultimamente reale se non quell'unità soprarelazionale dell'Uno e dei Molti, che è ad un tempo il completamento e la precondizione di tutto e di ogni cosa. (CE, p. 650)

Se in essa è contenuto, come credo, l'essenziale della dottrina bradleyana dell'Assoluto, allora commento non può qui significare esplicazione testuale, bensì ricostruzione del quadro concettuale che le fa da sostegno

e esplicitazione delle tesi che vi sono accennate. La singolare densità speculativa del passo va diluita in due distinte trattazioni, che separino i due momenti presentati nel testo come simultanei: il momento del completamento e quello della precondizione.

### 3. COMPLETAMENTO E ARMONIZZAZIONE DELLE APPARENZE.

Royce ha notato<sup>8</sup>, recensendo *Apparenza e Realtà*, che nella seconda parte dell'opera Bradley non è in grado di impiegare null'altro che metafore per spiegare il rapporto sussistente tra l'Assoluto e le entità dell'esperienza finita. Niente di male – dice in sostanza Royce – nell'usare metafore, sia pure numerose e poco coerenti come quelle di Bradley; ma ciò che non va bene è offrire esclusivamente metafore quando al loro posto servirebbero concetti costruttivi.

L'immagine del "completamento" appartiene a pieno titolo a questa folla di metafore, che riguardano tutte l'armonizzazione delle apparenze in seno all'Assoluto<sup>9</sup> – un tema che ha attirato a Bradley più critiche che consensi. In breve, la struttura dell'argomentazione è la seguente:

- tutto ciò che appare è reale;
- la realtà ultima non può contraddirsi;
- la realtà deve possedere ogni aspetto del mondo fenomenico in forma armoniosa, cioè in una forma che eviti la contraddizione;
- il modo per liberarsi della contraddizione consiste nel diluirla sempre più, dilatando il soggetto che ne è portatore<sup>10</sup>.

Questo schema, applicato a tutte quelle entità che nella prima parte dell'opera erano state sottoposte a una critica serrata, rende possibile la loro riabilitazione.

<sup>8</sup> J. Royce, recensione a *Apparenza e Realtà*, cit., pp. 215-218.

<sup>9</sup> Altre metafore, di eguale significato e funzione e aventi per soggetto le apparenze, sono: « blend », « are transmuted », « re-arranged », « transcended », « laid to rest », « go home », ecc. Su questo punto cfr. A. R. White, *Methods of Metaphysics*, cit., p. 78.

<sup>10</sup> Nel cap. XVI di AR il « principio generale » è riassunto in questi termini: « Abbiamo inizialmente ad esempio un soggetto A che possiede le qualità *c* e *b*, due attributi tra loro contraddittori, e cerchiamo di instaurare l'armonia operando una distinzione all'interno di tale soggetto. Esso, in realtà, non era un semplice A, ma era o una costellazione di elementi all'interno di A o piuttosto, nella fattispecie, una totalità più ampia nella quale è incluso anche A. Il soggetto reale è A+D e in esso la contraddizione è neutralizzata dalla separazione, poiché A è *c* e D è *b* ». Bradley prosegue fornendo esemplificazioni più particolareggiate di questo schema.

L'ordine che a questo punto dovremmo seguire (per intenderci: quello con il quale Bradley espone il proprio pensiero) prevede di fornire anzitutto una spiegazione del principio di non contraddizione, per poi indicare le concrete modalità di applicazione di tale principio all'esperienza. Poiché, tuttavia, non è una ricostruzione del percorso argomentativo di AR che qui abbiamo di mira, partiremo da un caso particolare, che, come si vedrà, presenta alcuni tratti anomali.

Il capitolo diciannovesimo di *Apparenza e Realtà* è un'analisi scrupolosa del "questo" e del "mio", cioè di quelle « particolarità del sentire » che sembrano opporre una resistenza insuperabile ad un loro inglobamento in seno all'Assoluto. Il tipo di problema che Bradley affronta è in qualche modo posteriore alla formulazione della tesi circa l'esistenza dell'Assoluto: esso viene dopo la posizione dell'Assoluto e si configura conseguentemente come problema ricostruttivo, che ha per scopo « l'esemplificazione di coerenze possibili delle apparenze in rapporto all'Assoluto »<sup>11</sup>. D'altra parte, affinché quest'operazione ricostruttiva sia possibile, Bradley non solo deve operare un'opportuna ritraduzione degli elementi dell'esperienza quotidiana, ma si vede anche costretto ad allargare il campo delle assunzioni che aveva fatto intorno all'Assoluto, tanto che la ricostruzione si può intendere, altrettanto legittimamente, come una costruzione.

È da questo secondo punto di vista, che guarda la questione più dal lato dell'Assoluto che da quello delle apparenze armonizzate, che affronteremo qui alcuni aspetti della tematica del "questo" e del "mio".

L'indagine bradleiana muove dal rilevamento di un'ambiguità che investe entrambe le « immediatezze del sentire »: da un lato (ed è l'aspetto positivo) esse devono possedere una realtà a sé; dall'altro (ed è l'aspetto negativo) qualche tratto che le distingua da tutto il resto.

Nell'accezione positiva, il "questo" viene definito come il « carattere di presenza concreta che compete all'esperienza immediata » (AR, p. 199; 376). Già in questa sede ne vengono sottolineate due caratteristiche che lo pongono in una sorta di posizione privilegiata rispetto alle altre apparenze: esso è l'unica fonte d'esperienza, l'unico canale d'accesso al mondo; in secondo luogo possiede, al pari della realtà ultima ma in forma meno perfetta, l'individualità. Queste due caratteristiche fanno dire a Bradley che il "questo" è reale in un modo in cui nient'altro lo è. Precisando poi

<sup>11</sup> M. T. Antonelli, *La metafisica di Bradley*, cit., p. 74.

i termini dell'analogia, egli spiega che l'immediatezza semplice del "questo" non è da confondere con l'immediatezza mediata dell'Assoluto: la seconda comprende in sé ed oltrepassa la mediazione, mentre la prima, l'immediatezza semplice, « si situa al di qua delle distinzioni: i suoi elementi sono soltanto congiunti e non connessi » (*ib.*), e proprio perciò essa è instabile, sempre sul punto di frammentarsi. A dispetto di tale fluidità, tuttavia, ogni "questo" si presenta, sia pure fuggevolmente, come « assoluta singolarità », « unità indistinta [che] permane sullo sfondo della nostra vita mentale come un fattore costante e indistruttibile » (*ib.*). Nessuno di tali aspetti è incompatibile con l'Assoluto: in quanto totalità, esso non può lasciarli fuori di sé come qualcosa di estraneo. Resta inspiegata, tuttavia, la *ragione* della frammentarietà dell'esperienza, della sua divisione in centri e dati finiti<sup>12</sup>; ma per i nostri scopi è importante rilevare che si tratta di una questione non intrecciata a quella della *compatibilità*.

L'aspetto positivo del "questo" sembra dunque non frapporre serie difficoltà sulla via dell'Assoluto: in verità si è mostrato ampiamente disponibile a lasciarsi assorbire nel suo seno, e questa constatazione potrebbe tranquillamente chiudere almeno un lato della discussione intrapresa se Bradley non approfittasse dell'occasione per specificare la caratteristica della realtà ultima che ha consentito di superare la difficoltà. Infatti, non in tutti i casi né, si potrebbe dire, per tutti gli "Assoluti" ciò sarebbe stato possibile:

se la totalità fosse un sistema *esclusivamente* logico, se cioè fosse un'unificazione di semplici contenuti ideali, allora le cose andrebbero diversamente. Potremmo combinare tali contenuti nei modi più ingegnosi ed impensati, ma non riusciremmo mai ad ottenere un prodotto che includa in sé ciò che solo la sperimentazione diretta può dare. [...] L'Assoluto è [...] una esperienza che trascende ogni specie di unilateralità e che comprende in sé ad un tempo intuizione, sentire e volontà. (AR, p. 200; 378, corsivo mio)

Più breve l'indagine sul "questo" considerato nella sua accezione negativa, vale a dire quando lo si voglia contrapporre a ciò che è fuori di esso. È giocoforza notare che esso viene coinvolto in una relazione d'esclusione che, come tutte le relazioni, necessita di un'unità sottostante, così che nell'escludere il "quello" oltrepassa anche se stesso, rinnegando la propria individualità autosufficiente ed ammettendo la sua subordinazione

<sup>12</sup> Anche se tale frammentarietà può essere vista positivamente come segno di diversificazione e varietà in seno all'Assoluto.

ad una totalità più vasta. Viene in tal modo alla luce il significato dell'immediatezza senza connessioni cui abbiamo fatto cenno poco fa: i contenuti che il "questo" ha in sé sono affetti da discrepanze interne che chiedono di essere ricomposte ad un livello superiore.

Un pregiudizio contrario alla risoluzione del "questo" nella Realtà è la tesi secondo la quale esso rifiuterebbe l'attribuzione di contenuti. La replica di Bradley mostra invece che il "questo" rifiuta i predicati che gli vengono attribuiti non perché sia ad essi superiore, ma per il motivo opposto: per il fatto che non è sufficiente ad accoglierli. Nei confronti dell'esperienza predicativa non può vantare alcuna superiorità; piuttosto, una debolezza, che diventa tuttavia debolezza del pensiero quando quest'ultimo non la riconosce. Il pensiero porta ordine nello « stato di confusa coesistenza dell'insieme » (AR, p. 204; 382), ma, si può dire, porta il *suo* ordine, le *sue* distinzioni, il *suo* carattere. Tutto ciò fa esplodere il "questo" dall'interno, e, allo stesso tempo, permette di comprendere che « esso non è qualcosa di più ma, all'opposto, qualcosa di meno delle nostre distinzioni » (AR, p. 204; 383). Insomma, anche in tal caso nessun elemento risulta incompatibile con l'Assoluto.

Il capitolo prosegue discutendo se vi siano contenuti esclusivi del "questo" e passa poi a considerare il "mio", definito come « la mia esistenza riguardata nella sua immediatezza in quanto unifica i vari fenomeni psichici come essi semplicemente si presentano » (AR, p. 209; 389). Anche qui non si parano davanti ostacoli insuperabili, perciò possiamo ricapitolare brevemente i risultati che l'indagine bradleiana ha conseguito nelle pagine esaminate. Essi sono essenzialmente tre: la specificazione di che cosa l'Assoluto sia; una distinzione tra due tipi di immediatezza; infine, una chiarificazione riguardo alla posizione del pensiero rispetto alla pretesa superiorità della presenza immediata.

Il primo punto è forse quello di maggior rilievo, poiché permette di intendere che cosa *non* sia per Bradley l'Assoluto, evitando un fraintendimento radicale del suo pensiero. A chiare lettere ci viene detto che l'Assoluto non è da intendere esclusivamente come *totalità logica*. Accanto a quest'indicazione *negativa*, ve n'è una *positiva*: l'Assoluto è *esperienza*. Per poter comprendere tutti gli aspetti dell'esperienza esso deve averli tutti dentro di sé: deve essere tutti questi aspetti. Se fosse solo pensiero logico, che ne sarebbe del sentire e della volontà? Nessun punto di vista unilaterale s'addice all'Assoluto.

Il secondo e il terzo punto conviene affrontarli insieme, perché, in un certo senso, fanno parte di un unico argomento, che si può riformulare

così: la realtà ultima è immediatezza mediata, in quanto prende le mosse dall'immediatezza semplice dell'esperienza presente, ne segue l'interna esplosione provocata congiuntamente dalla sua infondatezza e dall'azione del pensiero, passa poi attraverso la mediazione dell'esperienza relazionale e infine riconquista, ad un più alto livello, l'immediatezza di partenza.

L'esame di questi passaggi mette in luce l'instabilità dell'esperienza immediata, che non riesce a restar ferma in se stessa ma continuamente si oltrepassa, va oltre i suoi limiti, rinvia ad altro; la sua incapacità ad accettare le distinzioni introdotte dal pensiero allo scopo di portar ordine al suo interno; la superiorità del pensiero come "momento d'ordine", che rivela l'infondatezza del precedente livello. E, tuttavia, il pensiero finisce per esercitare la sua istanza d'ordine su nient'altro che macerie; di qui la necessità di una ricomposizione armonica di ciò che è stato disgregato.

A tale proposito, una ricostruzione della dottrina bradleyana dell'Assoluto potrebbe insistere su quest'aspetto, osservando che, rispetto alla coppia ordine/disordine del mondo delle apparenze<sup>13</sup>, «l'Assoluto è un "cosmo" nell'accezione greca del termine, è un ordine che implica una perfezione estetica»<sup>14</sup>.

Ma il problema principale resta un'adeguata comprensione del *processo* che porta alla Realtà ultima. Sotto questo aspetto, assume notevole rilievo il fatto che il rifiuto di intendere la totalità come totalità logica sia contestuale all'esigenza di inglobare nella Realtà anche l'immediatezza sensibile.

#### 4. FORMA LOGICA E CONTENUTO EMPIRICO.

Royce ha osservato che il *contenuto* della teoria è preso empiricamente dall'esperienza sensibile, mentre la *forma* da dare a questo contenuto è fornita dal principio dell'universale coerenza che deve caratterizzare il Reale. In altre parole, il contenuto varia (empiricamente, cioè non dialetticamente), la forma resta immutata<sup>15</sup>. Nel caso in questione sembra invece che il contenuto agisca sulla forma, o quantomeno ponga delle condizioni alla possibilità di ricevere la forma. E le condizioni, o meglio, la condizione, è esattamente questa: che la forma non sia solo forma logica.

<sup>13</sup> Su questo punto si veda C. F. Delaney, *Bradley On The Nature of Science*, in «Idealistic Studies», vol. 1, 1971, pp. 201-218, in particolare p. 212.

<sup>14</sup> C. Camporesi, *L'uno e i molti*, cit., p. 101.

<sup>15</sup> In *op. cit.*, p. 214.

Su questo punto vale la pena di soffermarsi un poco, discutendo (piuttosto liberamente) alcune possibili chiavi di lettura<sup>16</sup>.

La prima consiste nel riportare il problema in un quadro più generale, a partire dal quale comprenderlo. La questione diventa: che cosa spinge Bradley a superare l'esperienza relazionale? La risposta suona: occorre andare avanti, perché occorre « riguadagnare alcuni tratti del livello più basso che sono andati perduti in quello superiore »<sup>17</sup>; ciò poiché la realtà è esperienza cui nulla può rimanere estraneo. In quest'ottica, la ferma volontà di Bradley di recuperare il livello dell'esperienza sensibile testimonierebbe della sua vocazione empiristica<sup>18</sup>, a partire dalla quale egli avrebbe elaborato la propria dottrina.

Questa tesi ha il merito di sostenere che Bradley giunge a speculare sull'Assoluto per un'esigenza di fedeltà ai dati dell'esperienza e ridimensiona lo spazio di una interpretazione astratta della ricerca bradleyana; per contro, rischia di aggirare semplicemente il problema: posto che l'Assoluto è esperienza, non c'è più nulla di strano nel suo tentativo di armonizzare le esperienze. Il risultato è che l'eccessivo appiattimento della realtà ultima sul terreno dell'esperienza sensibile oscura la dimensione logica dell'intera questione. Occorre invece che teniamo ferma la distinzione di Royce tra contenuto (empirico) e forma (logica), se vogliamo fare un passo avanti nella comprensione della metafisica di Bradley.

Un'interpretazione più sottile suggerisce di guardare in un'altra direzione: il rifiuto della totalità come totalità esclusivamente logica, come pura e semplice unificazione di contenuti ideali, indicherebbe il rifiuto della dottrina hegeliana, il rifiuto, cioè, di un pensiero che non si intenda meramente come dimensione intellettuale ma includa anche l'effettualità. Ciò che Bradley pretende, allora, è che vi sia « un superamento di nuovo genere, una *Aufhebung* non più *nell'*idealità, ma *dell'*idealità »<sup>19</sup>: se si resta nella cerchia dell'idealità, è impossibile uscirne. Se si potesse risolvere

<sup>16</sup> Le interpretazioni cui faremo riferimento non sono state proposte con particolare riguardo al problema che stiamo esaminando, ma sono state avanzate come interpretazioni generali del pensiero di Bradley.

<sup>17</sup> Cfr. M. J. Cresswell, *Reality as Experience in F.H. Bradley*, in « Australasian Journal of Philosophy », vol. 55, 1977, p. 171.

<sup>18</sup> Cresswell mira infatti a riportare Bradley nell'alveo della tradizione empiristica inglese di Locke e Hume.

<sup>19</sup> V. Mathieu, *Il concetto idealistico di verità*, premessa a H. H. Joachim, *La natura della verità*, tr. it. a cura di V. Mathieu, Milano, Fratelli Fabbri Editori, 1967, p. 31. Di Mathieu si veda anche l'importante saggio *Parmenide e Bradley*, in « Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei », vol. XIII, 1958, pp. 15-42.

l'immediatezza del sentire nella totalità logica, quest'ultima comprenderebbe in sé anche l'esistenza, e non ci sarebbe bisogno di alcun Assoluto, oppure, ciò che è lo stesso, il pensiero sarebbe l'Assoluto.

Quest'interpretazione, di cui sarebbe difficile sottovalutare lo spessore, solleva però un dubbio riguardo alla contraddizione, un dubbio che dobbiamo ora esplorare a fondo.

Bradley – l'abbiamo osservato nel capitolo precedente – rifiuta la negazione determinata e, con essa, l'uso che Hegel fa della contraddizione. Alla luce di quanto appena visto, sembra di capire che uno dei motivi di tale rifiuto sia da attribuire alla pretesa che la contraddizione, com'è intesa dalla dialettica hegeliana, possa superare l'astrattezza propria dell'intelletto. Il filosofo inglese avrebbe rilevato che « se la contraddizione ha da essere un procedimento di pensiero che ci fa *uscire* dal pensiero come tale, occorre che sia per il pensiero una sorta di impossibilità assoluta »<sup>20</sup>, ciò che può essere solo se è valido il principio di non-contraddizione: « in altri termini la concretezza della *Vernunft* hegeliana è condizionata da un'assolutezza del *Verstand* e del suo principio »<sup>21</sup>.

Curiosamente, questa è esattamente l'accusa che Dewey rivolge a Bradley (come vedremo tra breve). L'interrogativo, di conseguenza, è il seguente: non si può forse dire lo stesso anche del pensatore britannico, il quale non solo usa il principio di non contraddizione come criterio ultimo in base al quale “condannare” come apparenze le entità del senso comune, ma su di esso edifica anche la *pars construens* della propria opera?

Inoltre, il rifiuto della posizione hegeliana sembra comportare la rinuncia a “edificare” l'Assoluto: egli « è così convinto che l'assoluto è veramente tale quale Hegel aveva detto che era, da rinunciare senz'altro a costruirlo »<sup>22</sup>. Ora, è bensì vero che secondo Bradley è « assolutamente impossibile ricostruire la vita dell'Assoluto nei suoi dettagli o vivere quella medesima esperienza in cui esso consiste » (AR, p. 159; 306); tuttavia almeno un'idea approssimativa delle sue caratteristiche fondamentali possiamo farcela. Escludere che esso sia “Pensiero” non equivale a negare che se ne possa dare una diversa caratterizzazione e, in definitiva, una costruzione. In fondo, la tematica del “questo” e del “mio” ha mostrato che l'armonizzazione delle apparenze non avviene come mera risoluzione della

<sup>20</sup> Ivi, p. 23

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Ivi, p. 26.

contraddizione, bensì modifica la forma stessa che l'Assoluto deve assumere: cioè in qualche modo lo modella, lo "costruisce"<sup>23</sup>.

La posizione bradleyana non si afferma solo per via negativa, ma contiene tratti specifici, tra i quali la caratterizzazione dell'Assoluto come esperienza è certamente il principale. In prima approssimazione possiamo allora dire che esperienza è usato come sinonimo di una totalità più vasta ed esauriente di quella concepita dall'intelletto in base alle sue categorie.

Se perciò il rifiuto opposto da Bradley ad una restrizione del concetto di Assoluto alla sola sfera logica avviene in nome della globalità dell'esperienza e contro ogni forma, più o meno evidente, di unilateralità, l'inserzione delle apparenze all'interno della totalità avviene tuttavia attraverso un uso del principio di non contraddizione che richiede ora una breve disamina.

« Pensare è giudicare, e giudicare è criticare, e criticare significa applicare un criterio di realtà » (AR, p. 136; 280): per il filosofo britannico questa non è un'astratta dichiarazione di principio, ma il riassunto di quanto egli stesso ha fatto nel primo libro di AR, dove leggiamo anche: « La realtà ultima non può contraddirsi: ecco il criterio assoluto » (AR, p. 136; 280). Criterio assoluto, viene spiegato, « perché nel cercare di negarlo o nel tentativo di dubitarne noi implicitamente ne affermiamo la validità » (AR, p. 137; 281)

Appare evidente che il principio di non contraddizione ci offre un'indicazione la cui natura non è solo negativa (se si pensa non ci si deve contraddire), ma veicola anche un contenuto positivo riguardo alla realtà: se ciò che si contraddice è irreal, ciò che è reale dev'essere, per contro, coerente. Intendere il principio di non contraddizione in termini puramente negativi e da ciò concludere che esso non fornisca informazioni sulla realtà è, a parere di Bradley, un punto di vista superficiale, cui sfugge il senso della negazione. L'errore consiste nel pensare la negazione come mera negazione, ignorando il suo radicamento in un originario terreno positivo.

Il problema più grave di quest'impostazione consiste, come ha rileva-

<sup>23</sup> Va precisato che Bradley caratterizza l'Assoluto come esperienza fin dall'inizio della seconda parte di AR. Tuttavia il motivo di tale caratterizzazione è l'esigenza di non trascurare nessun aspetto della realtà, che, al contrario, l'opzione in favore di un punto di vista intellettuale fatalmente comporterebbe. Il significato della formula « la realtà è esperienza » riceve concreta determinazione solo nell'esame delle singole apparenze, e in modo specifico di quella in esame.

to Dewey<sup>24</sup>, nel fatto che un metodo intellettualistico (il principio di non contraddizione) pretende di raggiungere, esso solo, contenuti sovra-intellettuali. La stessa pretesa assolutezza del criterio va ridimensionata alla sfera intellettuale, da cui non si vede come possa uscire, poiché « è comico supporre che una caratteristica speciale del pensiero possa essere impiegata allo scopo di alterare la natura essenziale e fondamentale del pensiero »<sup>25</sup>. Il criterio intellettuale non può sfuggire ai difetti che gli sono congeniti, né può accampare la pretesa, ironizza Dewey, di essere un angelo redento<sup>26</sup>. Per poter passare dalla coerenza del pensiero alla coerenza della realtà, Bradley deve servirsi del « vecchio argomento ontologico »<sup>27</sup>, sia pure spogliato dei suoi orpelli teologici.

Come si vede, si tratta dello stesso difetto che prima veniva rinfacciato a Hegel: pare che nemmeno l'originale impostazione bradleyana sia adeguata al compito. Resta tuttavia il dubbio di non aver pienamente inteso il significato della contraddizione. A tal fine, torniamo ancora una volta all'osservazione di Royce: i contenuti sono presi empiricamente, la forma è presa da un principio universale. Abbiamo mostrato che tutto ciò non va inteso con troppa rigidità, poiché si danno casi nei quali la forma non può appartenere esclusivamente ad una totalità logica. Questo significa che il principio di non contraddizione non vale solo logicamente, ma anche metafisicamente. Tuttavia, che significa, in concreto, che esso vale *metafisicamente*? La risposta di Bradley sulla quale Dewey appunta le proprie critiche era la seguente: significa che vale come criterio di realtà. Tale risposta è effettivamente carica di ambiguità, poiché, in sostanza, è tautologica. La questione di fondo è piuttosto quella di vedere come si possa configurare una "consistenza reale" nel senso che le attribuisce Bradley. Per compiere quest'ulteriore passo ci serviremo di uno spunto polemico suggerito proprio dal gruppo di problemi che qui stiamo cercando a poco a poco di dipanare. Leggiamolo in una formulazione recente, che afferma: « lo stesso p.d.n.c. non potrà non essere riconducibile, in

<sup>24</sup> Cfr. il capitolo « The intellectualist Criterion for Truth », in J. Dewey, *The Influence of Darwin in Philosophy*, H. Holt & Co., New York-London, 1910, pp. 112-153. Per un commento alle osservazioni di Dewey si veda D. Sacchi, *Unità e relazione*, cit., pp. 25-46.

<sup>25</sup> Ivi, p. 123.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Ivi, p. 129. Per Dewey la questione andrebbe ribaltata: « instead of the consistency of "reality" resting on the basis of consistency in the reasoning process the latter derives its meaning from the material consistency at which it aims » (*ib.*).

ultima analisi, ad un principio di natura pratica, ed il supremo criterio, *sempre nascostamente operante in ogni nostra attività*, non potrà che consistere nella soddisfazione dei più profondi e originari bisogni della nostra natura, delle oscure e impenetrabili esigenze della *vita* »<sup>28</sup>. Pur riconoscendo questa necessità, Bradley l'avrebbe resa innocua attivando « la classica difesa del teoreticismo »<sup>29</sup>, consistente nel ribadire la peculiare natura dell'attività teoretica. Rifiutandosi di accordare importanza al momento psicologico e costitutivo<sup>30</sup>, Bradley « non si avvede (qui ed altrove) che è proprio questo potere di distacco, il quale consente al pensiero di distanziare criticamente da sé la propria eventuale genesi per poterla contemplare beato ed immoto, [...] che ne decreta la perdizione »<sup>31</sup>.

Due motivi, tra gli altri, ci interessa evidenziare in questa ragionata presa di posizione: la natura pratica del principio di non contraddizione e la rimozione della genesi.

## 5. GENESI E TEMPORALITÀ.

Una considerazione pratica del principio di non contraddizione è quanto chiedevano i pragmatisti, Dewey in special modo. Abbiamo visto che Bradley non sembra per contro attribuirle grande importanza: più che rifiutarla, la considera di discutibile rilevanza filosofica. Ancora una volta, sembra che egli non intenda « rinunciare alla ricerca di una soluzione intellettuale »<sup>32</sup>, e indubbiamente c'è molto di vero in tale conclusione, che James aveva a suo modo anticipata. Qualche cautela supplementare, tuttavia, non guasta.

Osserviamo, in primo luogo, che gran parte della difficoltà pare ruotare attorno al concetto di prassi. Proviamo, per cominciare, a suggerirne una definizione: la prassi è ciò che è sempre nascostamente operante in ogni nostra attività. Definizione impropria, perché non definisce che cosa

<sup>28</sup> D. Sacchi, *op. cit.*, p. 43, corsivo mio.

<sup>29</sup> Ivi, p. 44.

<sup>30</sup> Il passo sul quale Sacchi fonda la propria critica è il seguente: « si può certamente dire che nel pensiero il criterio consista semplicemente nell'agire in un determinato modo; ma, "agisci così", ivi significa pur sempre "pensa così" e "pensa così" significa "è così". La base e la genesi psicologiche di questo tipo di movimento e di questa incapacità di pensare altrimenti può essere tutto quel che volete ma è irrilevante in sede metafisica » (AR, pp. 152-53; 299).

<sup>31</sup> D. Sacchi, *op. cit.*, p. 44.

<sup>32</sup> Ivi, p. 46.

la prassi sia; piuttosto dice (tautologicamente) che cosa essa faccia: la prassi opera. In questo senso, il principio di non contraddizione è di natura pratica.

Il nostro problema, adesso, è come sviluppare questo accostamento. Io credo che dovremmo intenderlo non nel senso pragmatista di un rinvio alla vita quotidiana, empiricamente assunta, bensì nel senso, logico e ontologico insieme, di una costante presenza del principio di non contraddizione, o meglio ancora, di ciò che ne sta alla base<sup>33</sup>. In altre parole, si può dire che è pratico nel senso che la dimensione ontologica in cui si colloca è, per Bradley, esperienza. Il concetto di prassi andrebbe ridefinito alla luce di quest'impostazione, che potremmo chiamare, con tutte le avvertenze del caso, trascendentale.

Così interpretata, la questione della genesi e della sua rimozione dal discorso filosofico acquista un nuovo significato. Abbiamo visto, confortati da interpretazioni recenti, che il distacco che il pensiero vuole conseguire rispetto alla propria genesi fa ricadere Bradley in una posizione intellettualistica. Abbiamo anche richiamato i passi nei quali il filosofo inglese rifiuta di attribuire importanza al punto di vista genetico e abbiamo ricordato la rigida distinzione da lui tracciata tra filosofia e psicologia. Accanto a questo aspetto, che è certo il più evidente, ve n'è tuttavia un altro che dobbiamo portare alla luce.

Nei capitoli precedenti di questo lavoro, abbiamo cercato di far vedere come sia quasi sempre impossibile ricostruire le argomentazioni di Bradley concentrando l'attenzione unicamente sull'aspetto logico e prescindendo da ogni altra considerazione. Al contrario, abbiamo notato che il più delle volte è una considerazione genetica ad illuminare il procedimento logico: che, insomma, dietro alla logica c'è spesso una genesi. Proposizione, per altro, perfettamente ribaltabile: dietro ogni genesi c'è sempre una logica (come abbiamo mostrato specialmente nella seconda parte). Se questa duplicità di registri affetta costantemente il discorso bradleyano, dobbiamo comprenderne a fondo la natura. Ma per prima cosa occorre domandare: è possibile credere che Bradley non se ne sia avveduto? È possibile pensare che, espellendo dal campo filosofico le considerazioni genetiche, non si accorgesse di mutilare il suo stesso discorso?

Una risposta positiva a questi interrogativi scarica per intero il peso dell'incongruenza su Bradley e sul suo intellettualismo. Si affaccia tuttavia

<sup>33</sup> Per il senso di questa precisazione, vedi *infra*, § 6.

un'ipotesi diversa se, per così dire, concediamo a Bradley il beneficio del dubbio guadagnandoci lo spazio di un ulteriore approfondimento. In questo caso è lecito chiedere se la genesi che Bradley rifiuta e quella che invece ampiamente pratica siano la medesima genesi. In altre parole, se non si apra il campo alla possibilità di una distinzione tra genesi empirica e genesi metafisica o, come forse è meglio dire, trascendentale. Ciò di cui Bradley ha paura e che scaccia infastidito dal proprio discorso è l'idea che esso venga ricondotto e fondato su elementi empirici acriticamente assunti, oppure su un piano psicologico-fenomenistico. In nessun caso, egli è convinto, sarebbe poi possibile accedere ad una fondazione metafisica. Tuttavia la metafisica sembra non poter fare a meno del punto di vista genetico. La stessa articolazione dell'esperienza in tre livelli lo richiede: che altro è l'esperienza immediata se non la genesi, logica e psicologica insieme, del pensiero relazionale?

Vi sono tuttavia almeno due riserve da avanzare in merito alla distinzione proposta. Per prima cosa, è evidente che non basta suggerire due definizioni per risolvere un problema. Resta infatti che: 1) questa distinzione è forse operante nel testo, ma non nella consapevolezza esplicita dell'autore; 2) stabilire in modo più rigoroso che cosa sia una genesi trascendentale per Bradley è un problema ancora largamente irrisolto. In merito, si può solo insistere sul fatto che la genesi deve risultare *interna* all'Assoluto: genesi dell'Assoluto nel duplice senso del genitivo. Inoltre – ed è questo il secondo e più fondamentale motivo – l'Assoluto non ha storia, è atemporale<sup>34</sup>. Esso « non ha stagioni, ma in un sol colpo partorisce le sue foglie, i suoi fiori, i suoi frutti » (AR, p. 500; 657). Ciò spiega l'inevitabile diffidenza di Bradley per una genesi psicologica. Ma la questione è più sottile.

L'Assoluto non ha storia, e tuttavia l'intero discorso bradleyano sull'assorbimento delle apparenze in seno all'Assoluto è orientato temporalmente. Il discorso dovrebbe dire: le cose vengono assorbite, trasmutate, armonizzate in seno all'Assoluto. Ma la formula più ricorrente è al futuro: « saranno assorbite, saranno trasmutate, ecc. ». Segno, questo, dell'indubbia tensione religiosa del pensiero di Bradley, come è stato notato<sup>35</sup>. Ma

<sup>34</sup> Si veda la breve discussione sul tema del progresso in riferimento all'Assoluto in AR, pp. 499-501; 657-659. Ne riportiamo la tesi principale: « ... noi non possiamo pensare che il Tutto progredisca o retroceda. L'Assoluto non ha una storia propria, sebbene contenga innumerevoli storie ».

<sup>35</sup> Da M. B. Foster, *The Contradiction of "Appearance and Reality"*, in « Mind » N.S., vol. 34, 1930, pp. 43-60. Cfr. p. 46.

anche di una tensione concettuale tra il *pathos* del discorso e la sua logica. Una tensione che potremmo provare ad esprimere così. Le cose ricevono il loro completamente (*consummation*) nell'Assoluto: difficile non piegare ad un senso futuro quest'immagine – lo si potrebbe fare se l'Assoluto fosse un'irraggiungibile cosa in sé, ma è un'ipotesi che, com'è noto, Bradley scarta risolutamente. Allora non resta che affidarsi a ciò che ha tutta l'aria di essere, ma forse non è, un'antinomia, e scrivere: pensare il completamento al presente: questo è richiesto dal momento logico del discorso bradleyano; non poter pensare il completamento al presente ed essere costretti a coniugarlo al futuro: questo è imposto dal momento genetico.

Nel silenzio che si spalanca tra l'inadeguatezza delle cose e il loro completamento è racchiuso lo spazio della genesi. L'Assoluto di Bradley è costantemente il completamento-consumazione della propria genesi e in tale *movimento* è contenuto l'imbarazzo del filosofo britannico nei confronti di una spiegazione metafisica "genetica": un'espressione che avrebbe quasi certamente giudicato contraddittoria e che pure, a mio giudizio, definisce gran parte del suo lavoro.

Completamento, assorbimento, tensione verso il futuro hanno indicato una direzione del discorso di Bradley, mostrandone le difficoltà; ora bisogna volgersi all'altra direzione, verso il passato: all'Assoluto come precondizione.

## 6. LA TRAMA DELLA REALTÀ.

In risposta ad una critica di E. H. Strange, Bradley scrive: « Il signor Strange in apparenza ritiene che io identifichi il *feeling* con la realtà. Ogni cosa, mi pare che dica, proviene dal *feeling* e vi ritorna. Questo, naturalmente, è secondo me un errore fondamentale del quale io non sono in alcun modo responsabile » (CE, p. 696)<sup>36</sup>.

Questa precisazione polemica è utile ad intendere il ruolo che Bradley assegna all'Assoluto. Rifiutando seccamente l'identificazione di *feeling* e Realtà, il filosofo lascia intendere che il fondamento va ricercato altrove (in una « totalità che trascende il pensiero » si legge in AR, p. 569; 736). Ma soprattutto è da notare che il fondamento viene esplicitamente presen-

<sup>36</sup> La risposta venne pubblicata su « Mind » N.S., vol. 21, 1912, pp. 148-150. La data, anche in relazione all'ipotesi di Kagey discussa in apertura di questo capitolo, è significativa.

tato insieme come *origine e destinazione*. Di questi due lati, il primo è l'aspetto che ora si tratta di approfondire.

Affrontando da diverse angolazioni il principio di non contraddizione, abbiamo visto che esso trae il proprio valore da un rinvio ad uno sfondo positivo, del resto sempre chiamato in causa dalla negazione. Conseguentemente, la contraddizione rivela essenzialmente una mancanza, una deficienza. Solo in questo senso essa richiede un completamento o, se vogliamo usare una parola filosoficamente più compromessa, un superamento. Rileggendo la dialettica hegeliana in questa prospettiva, si può sostenere che «l'aspetto realmente fondamentale della dialettica non è la tendenza della categoria finita a negarsi ma, piuttosto, la sua tendenza a completarsi»<sup>37</sup>. Che cosa spinge tuttavia le cose (o, nel caso del pensiero, le categorie) a completarsi? Abbiamo già esaminato la risposta data in *Association and Thought*: la lotta per l'individualità. A livello metafisico, però, tale risposta non soddisfa.

Illustrando succintamente la prima parte di AR, Banfi osserva: «la contraddizione rivelata dipende sempre da ciò, che in tali categorie un aspetto parziale dell'esperienza, e quindi soggetto a relatività di rapporti e di significati, è assunto come momento assoluto della realtà: la sua interiore vivente tensione, per così dire, si congela in una radicale contraddizione o in un sistema di contraddizioni»<sup>38</sup>.

Banfi indica qui con grande lucidità i due aspetti fondamentali che determinano l'insufficienza delle categorie di pensiero: parzialità e assenza di vivente tensione. Non solo le nostre astrazioni non ci ridanno per intero l'esperienza, ma anche quel poco che ce ne restituiscono è congelato, reso immobile.

Nella nota B, «Relazione e Qualità», Bradley si interroga sulla possibilità di concepire le relazioni come esterne. Lo fa con un esempio diventato famoso:

Le palle da biliardo situate su una tavola possono trovarsi in qualsiasi posizione e voi ed io e un'altra persona possiamo scambiarci i posti quanto vogliamo, ma non per questo una qualsiasi di queste realtà risulterà in se stessa mutata. [...]

<sup>37</sup> D. Sacchi, *Differenza e opposizione*, cit., p. 199. Questa è la conclusione di McTaggart (cui infatti Sacchi si sta richiamando) che su questo punto dichiara il suo debito nei confronti di Bradley, il quale, per contro, nella nota A di AR rinvia all'«eccellente lavoro di McTaggart sulla dialettica hegeliana» (AR, p. 568; 735). Mi pare che Sacchi sia stato il solo, tra gli interpreti, a rilevare l'importanza di questo punto.

<sup>38</sup> A. Banfi, *F. H. Bradley e l'idealismo inglese*, cit., p. 21.

Sembra però qui trascurata una distinzione importante [...]. Se, per esempio, consideriamo una palla da biliardo e un uomo astraendo dalla loro posizione nello spazio, essi ci parranno indifferenti ai mutamenti di luogo; d'altra parte né l'una né l'altro, riguardati in tal modo, sono *qualcosa che esiste realmente*, ma solo astrazioni più o meno valide. Se però li riguardiamo *nella loro esistenza concreta*, senza mutilazioni di sorta, allora certamente li dobbiamo considerare determinati dalla loro posizione spaziale nonché dall'intero sistema fisico del quale fanno parte. [...] Non posso in alcuna maniera prendere per realtà assoluta quella che è solo *un'astrazione* contraddittoriamente *ipostatizzata* ». (AR, pp. 577-78; 748-49, corsivo mio)

Da una parte, realtà, esistenza concreta; dall'altra, astrazioni, ipostasi. Il difetto è nella separazione e nell'isolamento di un termine dalla realtà concreta in cui esso era immerso. Le relazioni esterne pretendono di non mutare i loro termini, dimenticandone i legami con il tessuto di realtà che le circonda. Se il pensiero irrigidisce la realtà in schemi logici di relazioni e qualità, esso perde di vista lo sfondo che dava unità all'esperienza. La conseguenza è l'*artificialità* dell'unità che il pensiero è in grado di dare ai termini che pretende di unificare. Ma « l'unità deve essere qualcosa di organico che eternamente si costituisce e si alimenta attraverso una molteplicità eternamente autodispiegantesi e l'identità deve essere un soggetto che eternamente si costituisce e alimenta se stesso eternamente conciliando le differenze che sgorgano perenni dal suo seno »<sup>39</sup>. Che, d'altra parte, quest'unità non sia riducibile a quella del *feeling* e dell'esperienza immediata<sup>40</sup> è detto con chiarezza:

... connessioni meramente irrazionali non si danno. Ogni insieme di contenuti percepiti si stacca da uno sfondo indefinito e può essere considerato reale solo a condizione di venir riferito sia a questo sfondo *sia alla Realtà che lo trascende*. Possiamo quindi ritenere che proprio in questo sfondo, e poi *in ciò che si stende al di là di esso*, si trovi la ragione o il fondamento di ciò che noi prendiamo come una semplice unità esteriore. (AR, pp. 572; 739-40, corsivo mio)

Le cose si danno sempre non solo in uno sfondo (la totalità immediata), ma anche in una Realtà che è oltre questo sfondo. Secondo l'esempio della palla da biliardo, essa non solo si dà in unità con la sua posizione spaziale, con il tavolo su cui è posta, con la posizione delle altre palle da biliardo, ecc. (lo sfondo), ma anche con la totalità in cui è posto lo sfondo.

<sup>39</sup> D. Sacchi, *Differenza e opposizione*, cit., p. 191.

<sup>40</sup> Cfr. anche il capitolo 3 nella seconda parte di questo lavoro.

La cosa perde la propria limitatezza e affonda nella realtà: nella realtà – questo è il punto – in cui *già da sempre* è. Benché sia impossibile per il pensiero dire questa realtà (dire la totalità delle connessioni), essa è il sostrato del giudizio. Si comprende allora perché la predicazione sia contraddittoria: ogni qualvolta diciamo “Socrate è buono” pretendiamo di qualificare Socrate prescindendo dalla totalità delle connessioni che Socrate è e in cui si trova. Ma non è mai la tautologia “Socrate è Socrate” ciò che Bradley ha di mira; piuttosto la proposizione – non tautologica – “Socrate è Socrate”, cioè “Socrate è la totalità delle sue determinazioni”. Ma neppure così va bene, perché la totalità delle determinazioni di Socrate ha già sempre trascorso Socrate. Alla fine, solo l’Assoluto, la Realtà ultima si rivela un soggetto adeguato. Solo di essa si può predicare la vera totalità. Ma non è un giudizio che può farlo: la verità, che ha sede nel giudizio<sup>41</sup>, non è la realtà.

L’astrazione allontana le cose dalla loro « connessione col fuoco centrale » (AR, p. 229; 380), le allontana dall’unità *organica* in cui già da sempre si trovano. Quest’unità è l’Assoluto come preconditione. Giustamente è stato osservato, segnalando una differenza rispetto a Hegel: « in Bradley non c’è un tale dispiegamento dialettico dell’assoluto: esso entra direttamente nel quadro dall’inizio »<sup>42</sup>. Se così non fosse, non ci sarebbero le cose. Esso è quello sfondo positivo originario in cui tutti i successivi movimenti del pensiero affondano la loro radice: qualificazione, negazione, contraddizione. Questo sfondo non può essere pensato come qualcosa che si costituisca: necessariamente ci deve già essere e deve essere operante.

## 7. LA “TOTALITÀ VIVENTE”.

*Precondizione e completamento* indicano un movimento. Se sono i due poli dell’unità nella differenza (quell’unità che tiene insieme tutte le differenze possibili), il movimento è lo spazio in cui si articola tale differenza. Questa mi pare la ragione decisiva per insistere, con Banfi, sull’or-

<sup>41</sup> La verità (aristotelicamente) ha sede nel giudizio. La sua inadeguatezza è in ciò, che il giudizio è inadatto ad esprimere la Realtà, con cui dovrebbe (hegelianamente) identificarsi.

<sup>42</sup> J. N. Findlay, *Bradley’s Contribution to Absolute-Theory*, in A. Manser e G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F. H. Bradley*, cit., p. 273.

ganicità del reale. Per questo credo che la metafora dell'organismo sia la più indicata ad esprimere il movimento dell'Assoluto, la « vivente tensione » che lo percorre: il fatto che « per noi l'universo è un tutto vivente (*a living whole*) » (ETR, p. 443).

Tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere la *realtà* non come sostanza, ma altrettanto decisamente come *organismo*, si potrebbe dire misurando in quest'unica frase tutta la prossimità-distanza da Hegel<sup>43</sup>. Ma anche dopo aver aggiunto che non c'è « proposizione speculativa » che possa dire l'Assoluto, la metafora dell'organismo resta inadeguata a render conto della « fenomenologia spirituale »<sup>44</sup> di Bradley: il riferimento alla temporalità che essa contiene non trova riscontro se non nel movimento tra precondizione e completamento che abbiamo indicato: ma se questo movimento sia da intendere come movimento logico o temporale, questo non mi pare sia in alcun modo possibile stabilirlo in base ai testi bradleyiani. Bisogna perciò accontentarsi dell'immagine che egli ha proposto in un'opera giovanile, e che abbiamo già ricordato al termine della prima parte del presente lavoro: l'universo è un organismo e qualcosa di più. Come sia da intendere questo "più" resta, a mio parere, del tutto indeterminato: Bradley non sa dircelo, e forse nemmeno può.

<sup>43</sup> L'ipotesi che l'Assoluto di Bradley debba essere interpretato a partire dal concetto aristotelico di sostanza e dalla sua moderna accoglienza in Spinoza è sostenuta in S. Candlish, *The Status of Idealism in Bradley's Metaphysics*, in « Idealistic Studies », vol. 11, 1981, pp. 246 sgg. e *Idealism and Bradley's Logic*, in « Idealistic Studies », vol. 12, 1982, pp. 251-59. Ma si veda anche H. Rashdall, *The Metaphysics of Bradley*, « Proceedings of the British Academy », vol. 5, 1911-12, pp. 438-9. Affinità con il pensiero di Spinoza furono rilevate anche da A. Seth, *Man's Place in the Cosmos and Other Essays*, Edinburgh and London, W. Blackwood and Sons, 1897 e, più recentemente, da A. Deregibus, *Bradley e Spinoza*, in « Giornale di Metafisica », N.S., vol. 10, 1988, pp. 339-392 e vol. 11, 1989, pp. 3-39.

<sup>44</sup> L'espressione è di Banfi, *op. cit.*, p. 29.

## CONCLUSIONE

Il tema di fondo che ha motivato le analisi di questo lavoro è stato la verifica di uno spunto critico di James, nel quale si indicava una tensione irrisolta nel pensiero di Hegel (oggetto specifico dell'attenzione di James) tra logica ed esperienza, tra descrizione empiristica ed elaborazione metafisica. Abbiamo cercato di vedere se e in quale misura questa tensione operasse anche nel pensiero di Bradley, approfondendo, dove ci è parso necessario, i termini del confronto, sì che logica ed esperienza si sono modificati, via via che l'analisi procedeva, nella coppia "spiegazione genetica/spiegazione logico-metafisica", con tutte le difficoltà inerenti a questo passaggio. Ora intendiamo ricapitolare l'intera questione da un diverso punto di vista, che ha il vantaggio di indicare l'effettiva posta in gioco e di mostrare l'unità dei temi sin qui affrontati. La breve analisi di alcune pagine poco note è il punto di partenza.

Il filosofo impegnato a ricercare la verità è in tutto e per tutto simile all'uomo che scava per cercare un tesoro, oppure la ricerca della verità differisce essenzialmente dalla ricerca di un tesoro? Indirettamente, Bradley si è posto questa domanda in alcuni appunti originariamente destinati a costituire il secondo capitolo di un libro progettato e poi non realizzato. (Oggi sono conservati presso la biblioteca del Merton College di Oxford, insieme con tutti i manoscritti del filosofo)<sup>1</sup>. Per il tema trattato, la ricerca della verità, meritano, crediamo, una certa attenzione.

<sup>1</sup> Si tratta di dodici fogli battuti a macchina e catalogati con la segnatura III A 27 nell'«Inventory of the F. H. Bradley Papers», redatto una prima volta da P. C. Fruchon (nel 1957) e in seguito riordinato (senza alterare l'ordine di archiviazione del materiale) nel 1974. I fogli sono numerati da 20 a 31 ed è secondo questa numerazione che vengono qui indicati.

Bradley dichiara che la ricerca della verità riposa su alcune « implicite »<sup>2</sup> assunzioni riguardo alla verità. Per prima cosa, assume « tacitamente » che la verità esista, che è « là, da scoprire »<sup>3</sup>. Poi, dà per scontato che si sia in grado di sapere quando è stata trovata, come pure di sapere quando non è stata trovata. Infine, assume che, in un certo senso, si è già trovata la verità, o almeno se ne è già in possesso. Consapevole di non aver presentato assunzioni universalmente ammesse, Bradley discute alcune obiezioni. È in questo contesto che viene introdotta la metafora dell'uomo che scava alla ricerca di un tesoro.

La prima e più ovvia obiezione opporrebbe infatti che la ricerca della verità tanto poco presuppone l'esistenza di ciò che è ricercato, quanto poco l'attività di scavare presuppone l'esistenza di un tesoro. Osserviamo che la comparazione entra in scena negativamente, come argomento contrario alla tesi che Bradley vuole sostenere. La tattica di Bradley è dapprima quella di rifiutarne la pertinenza; in seguito di modificarla e piegarne il significato alla tesi da sostenere; infine quella di rifiutarla assieme ad ogni altra metafora. È il caso di seguire questo percorso e di vedere dove esso conduca il filosofo.

Inizialmente, la metafora risulta inapplicabile, poiché, ricorrendovi, si mostra di non saper cogliere la differenza tra le due situazioni. Infatti, l'attività di scavare e l'esistenza del tesoro sono considerate l'una esterna all'altra: si può scavare anche senza che vi sia un tesoro, l'una cosa è possibile senza l'altra. Nel caso della verità, il fatto stesso della ricerca esclude « tacitamente » ogni forma di "esternalità".

Per chiarire il suo pensiero, Bradley invita ad immaginare una creatura tale da avere un impulso a scavare e da lasciare che quest'attività assorba il suo intero essere. In questo caso, scavare sarebbe « un processo circolare, dove l'attività ricrea l'idea e l'idea l'attività »<sup>4</sup>: pensare e scavare sarebbero una cosa sola. Anche una creatura simile deve assumere una qualche conoscenza del tesoro, sufficiente a sapere che non è stato trovato o che è stato trovato solo parzialmente. Nel caso di una tale creatura, osserva Bradley, noi possiamo giudicare dall'esterno, in quanto siamo in possesso di una verità più ampia. Ma se in gioco è la verità in generale, pensare ad una verità più ampia sulla base della quale giudicarla è, con tutta evidenza, autocontraddittorio e irrazionale.

<sup>2</sup> L'aggettivo « *implicit* » è un'aggiunta a mano di Bradley, a differenza dell'avverbio « *tacitly* », presente nel testo dattiloscritto e ripetuto due volte nella sola prima pagina.

<sup>3</sup> P. 20 del dattiloscritto.

<sup>4</sup> P. 21 del dattiloscritto.

Nemmeno affermando di procedere per tentativi ci si sottrae alla presenza della verità: un eventuale metodo richiederebbe già una conoscenza della verità, mentre l'assenza completa di metodo e la decisione di accettare tutto ciò che la ricerca offre testimonierebbe, per contro, solo dell'addio al concetto di verità, il quale, invece, richiede vi sia discriminazione. Ma, daccapo, la discriminazione implica la conoscenza della verità.

Se ora si passa a considerare la terza assunzione, la metafora dell'uomo che scava non sarà più utile. Nessuna altra metafora potrà esserlo, perché « la verità e la conoscenza non possono essere considerate come un elemento in una classe di cose, e nessuna descrizione per metafora può qui alla fine risultare soddisfacente »<sup>5</sup>.

La ricerca di una cosa implica il giudizio di non averla ottenuta: nel caso della verità, il giudizio « deve includere una conoscenza attuale e positiva della cosa cercata »<sup>6</sup>. Se si riflette, osserva il filosofo, questo diventa evidente. Perché allora non lo è subito? La risposta di Bradley fa nuovamente ricorso ad un esempio. Può accadere, talvolta, di sapere di una cosa quanto basta ad avere la certezza che è lì mentre la vedete, eppure non abbastanza per dirne in anticipo qualcosa di positivo e di definito. « Desiderate perciò vederla, al fine di conoscerla; benché d'altra parte il vostro desiderio presupponga qualche conoscenza »<sup>7</sup>. Tuttavia, non è sempre possibile esplicitare la conoscenza positiva su cui riposa la negazione: non sempre si può « portarla di fronte alla mente in una forma definita » (*in a definite shape*)<sup>8</sup>.

Il seguito del ragionamento di Bradley (con il rifiuto della relativizzazione della verità alle procedure impiegate per scoprirla e la discussione della posizione scettica) è meno importante ai fini del presente discorso, e possiamo trascurarlo senza inconvenienti. Dobbiamo invece richiamare l'attenzione su un tema che investe l'intera questione della verità, sia come viene presentata nelle pagine che abbiamo esposto, sia in riferimento alle altre opere del filosofo che abbiamo discusso in questo libro.

Tre indicazioni mi pare si possano ricavare dalle pagine lette: in primo luogo, che non c'è un terreno più ampio rispetto al quale si possa giudicare la verità: quel terreno, infatti, è la verità; poi, che la verità non è rappresentabile da alcuna metafora che faccia riferimento alle cose,

<sup>5</sup> P. 23 del dattiloscritto.

<sup>6</sup> *Ib.*

<sup>7</sup> *Ib.*

<sup>8</sup> *Ib.*

poiché la verità non è una cosa; infine, che può essere arduo o impraticabile definire lo sfondo positivo della conoscenza.

Il parallelismo istituito tra il filosofo (che cerca la verità) e l'uomo che scava (in cerca di un tesoro) si inceppa su un punto essenziale: il tesoro è una cosa del mondo, sta dentro il mondo, avrà la sua verità e falsità (relative), determinate da ciò che lo circonda, ma è sempre possibile porsi fuori della ricerca e giudicarla dall'esterno. Nei confronti della verità non è così: non fa parte della classe delle cose, non ha uno sfondo che la circonda e delimita, chi la ricerca non può collocarsi al di fuori di essa e, da lì giudicarla. E giudicare di che cosa poi? Della sua verità? Diversamente dal tesoro e dalla classe delle cose, la verità coincide con il suo sfondo, con il terreno positivo che dovrebbe essere chiamato a contenerla. Non potendo dislocarci rispetto alla verità non ne siamo mai fuori: « siamo già, in un certo senso, in possesso della verità »<sup>9</sup>. Il filosofo abita da sempre nella verità, né può fare altrimenti. Tuttavia, se c'è una conoscenza positiva che risulta "impraticabile", questa è certamente la conoscenza della verità. Non importa ora ricordare le ragioni teoretiche di tale impraticabilità<sup>10</sup>; è più utile prestare attenzione al linguaggio che Bradley usa per indicarla. Come si è visto, è difficile esplicitare quella conoscenza positiva che fonda la negazione. Esplicitare: nel testo di Bradley si legge: *to bring it before the mind in a definite shape*, portare davanti alla mente in una forma definita. La tesi che intendiamo sostenere è che quest'espressione significhi ciò che la tradizione filosofica ha sempre inteso con la parola "vedere", e che quest'assunzione condizioni in modo decisivo l'intera riflessione di Bradley.

Nel passo che precede quello riportato, Bradley assegna alla coppia conoscere\vedere la funzione di esemplificare la molteplicità di significati del termine "conoscenza"<sup>11</sup>. "Vedere" ha in quel contesto il significato opposto a "conoscere positivamente e in modo definito". Bradley concede che il "vedere" presuppone già una conoscenza, ma ne fa il tramite o il mezzo che permette una conoscenza migliore, più circostanziata e precisa.

Com'è chiaro, se egli non ammettesse altre accezioni, la nostra proposta di traduzione sarebbe contraria alla lettera del testo. Ma se, per contro, questa fosse solo l'accezione per così dire "empirica" del verbo,

<sup>9</sup> P. 20 del dattiloscritto.

<sup>10</sup> Su questo tema, vedi *supra*, § 8.6.

<sup>11</sup> Scrive infatti Bradley: « because knowledge is a term used and understood here in more than one sense » (p. 23 del dattiloscritto).

allora si apre la possibilità di pensare un vedere non più contrapposto alla conoscenza, non più empirico: un vedere *intellettuale*. Come a me pare venga detto esplicitamente, un “vedere la forma”.

Questa seconda e più pertinente accezione è presente in un passo degli *Essays* di notevole importanza. In discussione è la possibilità di “vedere” in opera in ogni elemento dell’esperienza l’intera realtà. Secondo una ben nota opinione, fa rilevare Bradley,

l’intera realtà è così immanente ed attiva in ogni elemento parziale, che voi dovete solo rendere un oggetto inferiore all’intero per *vedere* quest’oggetto oltrepassare se stesso. L’oggetto si contraddice *visibilmente* e procede ad includere il suo opposto complementare in una più ampia unità. (ETR, p. 223)

Per contro,

se mai questa soluzione del nostro rompicapo mi ha soddisfatto interamente, ad un certo momento ha cessato di soddisfarmi. E quando ho tentato di discutere i principi primi, non è stata questa la risposta che ho offerto. Per quanto immanente in ogni elemento l’intero possa realmente essere, non posso persuadermi che dappertutto sia *visibilmente* immanente nel modo sopra descritto. (ETR, pp. 223-224)

La differenza tra le due posizioni è tutta in un avverbio: *visibly*. In un caso, l’autotranscendersi del dato è visibile; nell’altro non lo è. La questione della *visibilità* diventa lo spartiacque filosofico tra la dialettica hegeliana e l’idealismo di Bradley: è perciò difficile pensare che possa trattarsi della visibilità empirica e che, insomma, la divergenza di Bradley da Hegel sia solo una questione di acutezza di sguardo. È chiaro piuttosto che la visibilità cui qui si allude è qualcosa di diverso: è la visione intellettuale propria della filosofia, il suo peculiare “vedere” le cose. Bradley non esclude affatto che l’immanenza sia operante: dice solo che non la si vede, e, in una nota, ammonisce contro la « naturale tendenza a passare da “realmente” a “visibilmente” » (ETR, p. 224, n. 1): la stessa differenza – aggiungiamo noi – che intercorre tra avere un terreno di evidenza positiva e « portarlo davanti alla mente in forma definita ». Diventa chiaro così il senso in cui il filosofo è già in possesso della verità: *realmente*. Ma la pretesa della filosofia, il suo compito e la sua funzione, è di possedere la verità *visibilmente*, cioè di portarla a visibilità. Il filosofo non si accontenta di stare nella verità: egli vuole *vederla*, portarla di fronte alla mente. Questo è il progetto *teoretico* di Bradley, l’idea della filosofia che anima

e governa la sua ricerca<sup>12</sup>. Nelle pagine di AR e poi in quelle degli *Essays* Bradley ha inseguito questo ideale con rigore, fino a concludere che non tutto è risolvibile nella sfera della visibilità. Nondimeno ha continuato a pensare che questo, e non altro, dovesse essere il compito della filosofia.

L'intenzione teoretica di Bradley è evidente in tutta la sua speculazione, come evidente è l'insistita consapevolezza che « c'è una differenza tra filosofia e vita » (ETR, p. 221). Egli riconosce lucidamente l'unilateralità della filosofia e del suo punto di vista, della sua peculiare visione, e la riconosce inadatta a restituire l'esperienza nella sua globalità. Ma resta fermo nella *decisione*<sup>13</sup> di farne l'elemento essenziale della pratica filosofica. Anche a dispetto delle molte zone oscure che le sfuggono, la visione continua ad incarnare l'ideale del filosofo.

Uno studioso americano ha efficacemente presentato il problema:

per usare una metafora, Bradley stava cercando di trasferire la vita nella sua intelligenza in un libro, di esprimere tutti gli aspetti di ogni cosa in parole. Un libro sulla vita non riesce mai in quest'impresa, ne resta sempre al di sotto, unilaterale e incompleto. Così Bradley fu condotto verso il libro perfetto, un'*Enciclopedia Britannica* ancora più splendida. Ma provò a scriverla come l'avrebbe scritta James Joyce: egli segue il metodo della *Fenomenologia* di Hegel. È spinto oltre: in verità il libro dovrebbe essere un'opera teatrale, come *Strange Interlude* di Eugen O'Neill, dove i personaggi esprimono tutti i loro sentimenti privati, nelle loro contraddizioni, tutti in una volta [...] Questo sforzo si concluderebbe in qualcosa di più che un libro o un'opera teatrale: sarebbe la vita stessa. Bradley sta cercando di scrivere il dramma della vita così com'è ...<sup>14</sup>

Forse non tutti gli accostamenti suggeriti in questo passo sono plausibili, e forse la loro varietà può ingenerare confusione; nondimeno l'idea di fondo è suggestiva: Bradley non è il filosofo che ha abbandonato il senso comune e l'esperienza di tutti i giorni per volgere lo sguardo all'universo astratto della metafisica; al contrario, più di ogni altro filosofo ha fatto dell'esperienza il problema della filosofia, e questo problema lo ha costretto ad ampliare sempre più il suo sguardo, ad inseguire la vita sempre più da vicino. Dalle pagine enciclopediche, ricche di un sapere vasto

<sup>12</sup> In *Methods of Metaphysics*, cit., A. R. White conclude il capitolo dedicato al filosofo idealista scrivendo: « Bradley, perhaps the last of the great metaphysicians, exhibits, I suggest, an analogous pattern of thinking to Plato, perhaps the first » (p. 80). Ancora più che il modello di pensiero, analogo è l'ideale che ispira la ricerca filosofica.

<sup>13</sup> Sul significato filosofico di questa parola in Bradley cfr. la prima parte del presente lavoro (in part. il secondo e terzo capitolo).

<sup>14</sup> J. H. Randall Jr., *F. H. Bradley and the working out of Absolute Idealism*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 5, 1967, p. 264.

ma ancora statico, a quelle mobili e proteiformi dell'*Ulisse* di Joyce, alla concentrazione ed esplosione di sentimenti del teatro di O' Neill, viene disegnato un cammino che cerca di avvicinarsi sempre più alla vita. In questa chiave si potrebbe leggere anche l'intero sviluppo dell'itinerario speculativo di Bradley: dall'impostazione ancora metafisicamente chiusa di *Apparenza e Realtà* alla maggiore elasticità del « relativismo onnipervasivo » degli *Essays* è sempre una crescente fedeltà all'esperienza ciò che spinge la ricerca filosofica. L'istanza teoretica tuttavia non viene mai meno: la vita resta altro dalla teoria che continuamente la insegue.

Un'ultima immagine spinge più a fondo la questione.

Se Bradley dovesse parlare della cattedrale di Chartres, è stato detto<sup>15</sup>, non ne racconterebbe la storia, e nemmeno fornirebbe una guida per visitarla, attrezzata di tutte le informazioni necessarie; al contrario, cercherebbe, come in una poesia di Borges<sup>16</sup>, di seguirne fino in fondo la struttura, di esprimerla in parole, « e che fossero il coro e le navate, / l'abside, l'altare e le torri ».

Lo sforzo di Bradley non è volto a parlare *della* cattedrale, o *intorno alla* cattedrale: « che senso ci può essere, in ultima analisi, in una verità che sia solo esterna alle cose, che sia semplicemente "intorno" ad esse? » si domanda in *Apparenza e Realtà* (p. 579; 749).

Egli vuole dire la verità della cattedrale: vuole dire *la* cattedrale. Meglio: vuole *farla vedere*.

Che, al di là della suggestione delle immagini, si debbano individuare in quest'espressione insieme il punto di forza e quello di debolezza della filosofia di Bradley è quanto abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti, esaminando la costruzione speculativa di un pensiero singolarmente ricco di analisi e di argomentazioni.

<sup>15</sup> Cfr. J. H. Randall, *op. cit.*

<sup>16</sup> Il riferimento è alla poesia « Le due cattedrali » in J. L. Borges, *La cifra*, tr.it. a cura di D. Porzio, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1982. La situazione che Borges immagina è molto simile (anche se differente la conclusione che ne trae):

« [...] / e mi confidasti la tua curiosa speranza / di scrivere un poema che seguisse / verso per verso, strofa per strofa, / le ripartizioni e le proporzioni / della remota cattedrale di Chartres / (che i tuoi occhi umani non videro mai) / e che fossero il coro e le navate, / l'abside, l'altare e le torri. / Adesso, Schiavo, sei morto. / Dal cielo platonico avrai contemplato / con sorridente pietà / la famosa cattedrale di costrutta pietra e la tua cattedrale tipografica / ... ».

È interessante notare che Borges (che concepisce la filosofia e la teologia come due generi della letteratura fantastica) richiama la matrice platonica del progetto, ma beffardamente conclude che entrambe le cattedrali « sono copie temporali e mortali / di un archetipo inconcepibile ».

## BIBLIOGRAFIA GENERALE

Per una aggiornata ed esaustiva bibliografia delle opere di e su Bradley si veda R. Ingarclea, *Bradley: A Research Bibliography*, Bowling Green, Ohio, Philosophical Documentation Center, 1991; pubblicazioni successive sono registrate nei fascicoli di « Bradley Studies ».

### A) SCRITTI DI F. H. BRADLEY

- *The Presuppositions of Critical History*, Oxford, J. Parker and Co., 1874 (Pamphlet, ora in CE).
- *Ethical Studies*, Oxford 1876; sec. ed. con aggiunte, Oxford, Clarendon Press, 1927.
- *Mr. Sidgwick's Hedonism*, London 1877 (Pamphlet, ora in CE).
- *The Principles of Logic*, London, Kegan Paul and Co., 1883; seconda edizione, con note addizionali e nuovi capitoli, Oxford, Clarendon Press, 1922.
- *Appearance and Reality*, London, Swan Sonnonschein, 1893; seconda edizione, con aggiunte, 1897.  
Tr. it. *Apparenza e Realtà*, a cura di C. Goretti, con introd. di A. Banfi, Milano, Bompiani, 1947.  
Tr. it. *Apparenza e Realtà*, a cura di D. Sacchi, Milano, Rusconi, 1984.
- *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1914.
- *Aphorisms*, Oxford, Clarendon Press, 1931.
- *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1935, 2 voll. Contiene i seguenti scritti:  
*The Presupposition of Critical History.*  
*Mr Sidgwick's Hedonism.*  
*H. Sidgwick on « Ethical Studies »*, in « Mind », vol. 2, 1877.  
*Is Self-Sacrifice an Enigma?*, in « Mind », vol. 8, 1883.  
*Is there such a thing as Pure Malevolence?*, in « Mind », vol. 8, 1883.  
*Sympathy and Interest*, in « Mind », vol. 8, 1883.  
*Can a Man sin against Knowledge?*, in « Mind », vol. 9, 1884.  
*The Evidence of Spiritualism*, in « Fortnightly Review », N. S., vol. 228, 1885.

- On the Analysis of Comparison*, in « Mind », vol. 11, 1886.  
*Is there any special Activity of Attention?*, in « Mind », vol. 11, 1886.  
*On a Feature of Active Attention*, in « Mind », vol. 12, 1887.  
*Association and Thought*, in « Mind », vol. 12, 1887.  
*Why do we remember forwards and not backwards?*, in « Mind », vol. 12, 1887.  
*On Pleasure, Pain, Desire and Volition*, in « Mind », vol. 13, 1888.  
*On Professor James's Doctrine of Simple Resemblance*, in « Mind » N. S., vol. 2, 1893.  
*Reply to a Criticism*, in « Mind » N. S., vol. 3, 1894.  
*On the Failure of Movement in Dream*, in « Mind » N. S., vol. 3, 1894.  
*Some Remarks on Punishment*, in « International Journal of Ethics », vol. 4, 1894.  
*The Limits of Individual and National Self-sacrifice*, in « International Journal of Ethics », vol. 5, 1894.  
*What do we mean by the Intensity of Psychological States?*, in « Mind » N. S., vol. 4, 1895.  
*On the Supposed Uselessness of the Soul*, in « Mind » N. S., vol. 4, 1895.  
*In what sense are Psychological States extended?*, in « Mind » N. S., vol. 4, 1895.  
*A Defence of Phenomenalism in Psychology*, in « Mind » N. S., vol. 9, 1900.  
*Some Remarks on Conation*, in « Mind » N. S., vol. 10, 1901.  
*On Active Attention*, in « Mind » N. S., vol. 11, 1902.  
*On Mental Conflict and Imputation*, in « Mind » N. S., vol. 11, 1902.  
*The Definition of Will I*, in « Mind » N. S., vol. 11, 1902.  
*The Definition of Will II*, in « Mind » N. S., vol. 12, 1903.  
*The Definition of Will III*, in « Mind » N. S., vol. 13, 1904.  
*Note (on an article by H. V. Knox)*, in « Mind » N. S., vol. 14, 1905.  
*Note (in answer to Alfred Sidgwick)*, in « Mind », N. S., vol. 14, 1905.  
*A Disclaimer*, in « Journal of Philosophy », vol. 7, 1910.  
*Reply to a Criticism*, in « Mind » N. S., vol. 21, 1912.  
*On the Treatment of Sexual Details in Literature (1912). Relations (1924).*

Il materiale non pubblicato è conservato presso la biblioteca del Merton College, Oxford.

B) SCRITTI SU F. H. BRADLEY (E ALTRE OPERE UTILIZZATE)

Abbagnano, N.

*Il nuovo idealismo inglese e americano*, Napoli, Perella, 1927.

Airaksinen, T.

*The Ontological Criteria of Reality*, Turku, Annales Universitatis Turkuensis, Turun Yliopisto, 1975.

Antonelli, M. T.

*La metafisica di Bradley*, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1952.

Banfi, A.

*F. H. Bradley e la filosofia inglese*, introduzione a F. H. Bradley, *Apparenza e Realtà*, tr. it. a cura di C. Goretti, Milano, Bompiani, 1947.

Bedell, G.

*Bradley and Hegel*, in « Idealistic Studies », vol. 7, 1977, pp. 262-290.

Bertolotti, G.

*Ghosts and Parasites: Some remarks on Bradley's Theory of Signs*, in « Bradley Studies », vol. 1, 1995, pp. 45-56.

Blanshard, B.

*Bradley on Relations*, in A. Manser e G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F. H. Bradley*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 211-226.

Bosanquet, B.

*On an essential distinction in theories of experience*, in « Proceedings of the Aristotelian Society », vol. 3, 1894, pp. 3-12.

—

*Vita e Filosofia*, in J. H. Muirhead, *Filosofi inglesi contemporanei*, Milano, Bompiani, 1939, pp. 37-77.

Bradley, J.

*F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in the History of Philosophy*, in A. Manser e G. Stock (a cura di), *The philosophy of F. H. Bradley*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 227-242.

Campbell, C. A.

*Scepticism and Construction*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1931.

—

*Bradley's Anti-relational Argument: A Reply to Mr. Kulkarni*, in « The Philosophical Quarterly », vol. 8, 1958, pp. 54-62.

Camporesi, C.

*L'uno e i molti: l'idealismo britannico dal 1830 al 1920*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

Candlish, S.

*The Status of Idealism in Bradley's Metaphysics*, in « Idealistic Studies », vol. 11, 1981, pp. 242-253.

—

*Idealism and Bradley's Logic*, in « Idealistic Studies », vol. 12, 1982, pp. 251-259.

—

*Bradley's Logic and "Bradley's Logic"*, in « Philosophical Books », vol. 25, 1984, pp. 65-73.

- *Scepticism, Ideal Experiment and Priorities in Bradley's Metaphysics*, in A. Manser e G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F. H. Bradley*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 243-268.
- *The Truth about Bradley*, in « Mind » N. S., vol. 98, 1989, pp. 331-348.
- Cavallari, G.  
*Istituzione e individuo nel neoidealismo anglosassone*, Milano, Franco Angeli, 1990.
- Church, R. W.  
*Bradley on Relations*, in « Philosophical Review », vol. 46, 1937, pp. 314-321.
- Cresswell, M. J.  
*Reality as Experience in F. H. Bradley*, in « Australasian Journal of Philosophy », vol. 55, 1977, pp. 169-188.
- *Bradley's Theory of Judgment*, in « Canadian Journal of Philosophy », vol. 9, 1979, pp. 575-594.
- Delaney, C. F.  
*Bradley on the Nature of Science*, in « Idealistic Studies », vol. 1, 1971, pp. 203-218.
- De Marneffe, J.  
*La preuve de l'Absolu chez Bradley*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1961.
- Deregibus, A.  
*Bradley e Spinoza*, in « Giornale di Metafisica » N. S., vol. 10, 1988, pp. 339-392 e vol. 11, 1989, pp. 3-39.
- Dewey, J.  
*The Influence of Darwin in Philosophy*, New York-London, H. Holt & Co., 1910.
- Di Francesco, M.  
*Il realismo analitico*, Milano, Guerini, 1991.
- Ferro, A.  
*Il pensiero religioso del Bradley*, in « Ricerche Religiose », vol. 1, 1925, pp. 435-442.
- Findlay, J. N.  
*Hegel: a re-examination*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1958; tr. it. *Hegel oggi*, Milano, Istituto Librario Italiano, 1972.
- *Bradley's Contribution to Absolute-theory*, in A. Manser e G. Stock (a cura di), *The Philosophy of F. H. Bradley*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 269-284.

- Forrest, P.  
*Bradley and Realism about Universals*, in « Idealistic Studies », vol. 14, 1984, pp. 200-212.
- Foster, M. B.  
*The Contradiction of "Appearance and Reality"*, in « Mind » N. S., vol. 34, 1930, pp. 43-60.
- Glouberman, M.  
*Interpreting Bradley: The Critique of Fact-Pluralism*, in « History and Philosophy of Logic », vol. 9, 1988, pp. 205-223.
- Gram, M. S.  
*The Reality of Relations*, in « The New Scholasticism », vol. 44, 1970, pp. 49-68.
- *Relations, Again: A Reply to Gull*, in « The New Scholasticism », vol. 45, 1971, pp. 611-618.
- Granese, A.  
*G. E. Moore e la filosofia analitica*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Grattan-Guinness, I.  
*Il logismo di Russell contro la logica di Oxbridge, 1890-1925*, in R. Simili (a cura di), *L'epistemologia di Cambridge 1850-1950*, Bologna, Il mulino, 1987, pp. 153-195.
- Green, M.  
*Hegel on the Soul. A speculative Antropology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.
- *Hegel's Conception of Psychology*, in R. S. Cohen - M. W. Wartofsky (a cura di), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht-Boston-Lancaster, D. Reidel Publishing, 1984, pp. 161-191.
- Griffin, N.  
*What's Wrong with Bradley's Theory of Judgment*, in « Idealistic Studies », vol. 13, 1983, pp. 199-225.
- *Russell's Idealist Apprenticeship*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Gull, R.  
*Bradley's Argument Against Relations*, in « The New Scholasticism », vol. 45, 1971, pp. 324-336.
- Haldane, R. B.  
*The Pathway to Reality*, London, John Murray, 1934.

- Haldar, H.  
*Neo-Hegelianism*, New York-London, Garland Publishing, Inc., 1984.
- Harris, E. E.  
*The Problem of Self-Constitution for Idealism and Phenomenology*, in « Idealistic Studies », vol. 7, 1977, pp. 1-27.
- Hegel, G. W. F.  
*Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, tr. it. a cura di N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- *Scienza della logica*, tr. it. a cura di A. Moni, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- Henninger, M. G.  
*Relations*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Hicks, G. D.  
*The Metaphysical Systems of F. H. Bradley and J. Ward*, in « Journal of Philosophical Studies », vol. 1, 1926, pp. 20-37.
- Hylton, P.  
*Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Horstmann, R. P.  
*Ontologie und Relationen*, Athenaum Verlag, Hain, 1984.
- James, W.  
*A Pluralistic Universe*, London, Longmans, Green and C., 1909; tr. it. *Un universo pluralistico*, Torino, Marietti, 1973.
- *Bradley or Bergson?*, in « The Journal of Philosophy Psychology and Scientific Methods », vol. 7, 1910, pp. 29-33.
- Joachim, H. H.  
*The Nature of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1906; tr. it. *La natura della verità*, Milano, Fratelli Fabbri Editori, 1967.
- Kagey, R.  
*Bradley's Logic*, New York, 1931.

- *Reality and "the real" in Bradley*, in « The Monist », vol. 44, 1934, pp. 238-47.
- Keeling, S. V.  
*La nature de l'expérience chez Kant et chez Bradley*, Montpellier, 1925.
- Kulkarni, N. G.  
*Bradley's Anti-relational Argument*, in « The Philosophical Quarterly », vol. 7, 1957, pp. 97-108.
- La Torre, M. A.  
*Metafisica e gnoseologia. Studio sul pensiero di F. H. Bradley*, Napoli, Liguori, 1989.
- Lofthouse, W. H.  
*F. H. Bradley*, London, Epworth Press, 1949.
- Mack, R. D.  
*The Appeal to Immediate Experience*, Freeport/New York, Books for Libraries Press, 1945.
- Mackenzie, J. S.  
*Mr. Bradley's view of the Self*, in « Mind » N. S., vol. 3, 1894, pp. 305-335.
- McTaggart, J. E.  
Recensione di *Appearance and Reality*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », vol. 2, 1894, pp. 98-112.
- Manser, A.  
*Bradley and Internal Relations*, in G. Vesey (a cura di), *Idealism. Past and Present*, suppl. di « Philosophy », 1982, pp. 181-195.
- *Bradley's Logic*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- *Reply to Stewart Candlish*, in « Philosophical Books », vol. 25, 1984, pp. 73-75.
- a cura di, *The Philosophy of F. H. Bradley* (con G. Stock), Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Mathieu, V.  
*Parmenide e Bradley*, in « Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei », vol. 13, serie VIII, 1958, pp. 15-42.
- *Il concetto idealistico di verità*, in H. H. Joachim, *La natura della verità*, tr. it. Milano, Fabbri, 1967, pp. 3-37.
- Melchiorre, V.  
a cura di, *La differenza e l'origine*, Milano, Vita e Pensiero, 1987.

- Metz, R.  
*A Hundred Years of British Philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1938.
- Morris, C. R.  
*Idealistic Logic*, London, MacMillan and Co., 1933.
- Moser, C.  
*Die Erkenntnis und Realitätsproblematik bei F. H. Bradley und B. Bosanquet*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989.
- Muirhead, J. H.  
*Contemporary British Philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1925; tr. it. *Filosofi inglesi contemporanei*, Milano, Bompiani, 1939.
- *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London, George Allen & Unwin, 1931.
- Mure, G. R. G.  
*The Marriage of Universals, I and II*, in « Journal of Philosophical Studies », vol. 3, 1928, pp. 313-323; 443-456.
- *Introduzione a Hegel*, tr. it. a cura di R. Franchini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1954.
- Olson, K. R.  
*An Essay on Facts*, Standford, Center for the Study of Language and Information, 1987.
- Paci, E.  
*Fenomenologia e antropologia in Hegel*, in « Il Pensiero », vol. 7, 1962, pp. 47-81.
- Paul, L.  
*The English Philosophers*, London, Faber and Faber, 1953.
- Pears, D.  
*Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, London-Glasgow, Collins/Fontana, 1967.
- Pucelle, J.  
*L'idéalisme en Angleterre. De Coleridge a Bradley*, Neuchatel, Editions de la Baconnière, 1955.
- Pujia, R.  
*Bertrand Russell e l'eredità idealista inglese*, Messina, La Libra, 1977.

- Randall, J. H.  
*F. H. Bradley and the working out of Absolute Idealism*, in « Journal of the History of Philosophy », vol. 5, 1967, pp. 245-267.
- Rashdall, H.  
*The Metaphysics of Bradley*, in « Proceedings of the British Academy », vol. 5, 1911-12, pp. 429-455.
- Rescher, N.  
*Scepticism. A Critical Reappraisal*, Oxford, Basil Blackwell, 1980.
- Robbins, P.  
*The British Hegelians 1875-1925*, New York-London, Garland Publishing Inc., 1982.
- Robinson, J.  
*Bradley and Bosanquet*, in « Idealistic Studies », vol. 10, 1980, pp. 1-23.
- Rogers, A. K.  
*English and American Philosophy since 1800*, New York, The MacMillan Company, 1928.
- Ross, R. G.  
*Scepticism and Dogma*, New York, 1940.
- Royce, J.  
Recensione a *Appearance and Reality*, in « Philosophical review », vol. 3, 1894, pp. 212-218.
- Russell, B.  
*A critical exposition of the Philosophy of Leibniz*, London, George Allen & Unwin, 1900, 1937<sup>2</sup>.
- *The Principles of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903; tr. it. *I Principi della matematica*, Milano, Longanesi, 1951.
- Ryle, G.  
a cura di, *The Revolution in Philosophy*, London, MacMillan & Co. Ltd, 1956.
- Sacchi, D.  
*Unità e relazione. Studio sul pensiero di F. H. Bradley*, Milano, Vita e Pensiero, 1981.
- « Introduzione » a F. H. Bradley, *Apparenza e Realtà*, tr. it. a cura di D. Sacchi, Milano, Rusconi, 1984, pp. 7-94.

- *Differenza e opposizione nell'idealismo britannico: Bradley e McTaggart*, in V. Melchiorre (a cura di), *La differenza e l'origine*, Milano, Vita e Pensiero, 1987, pp. 188-207.
- Saxena, S. K.  
*Studies in the Metaphysics of Bradley*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1967.
- Schiller, F. C. S.  
*The New Development of Mr. Bradley's Philosophy*, in « Mind » N. S., vol. 24, 1915, pp. 345-366.
- Segerstedt, T. T.  
*Value and Reality in Bradley's Philosophy*, Lund, A.-B. Gleerupska Univ. - Bokhandeln, 1934.
- Seth, A.  
*Man's Place in the Cosmos and other essays*, Edinburgh-London, W. Blackwood and Sons, 1897.
- Seth, J.  
*English Philosophers and Schools of Philosophy*, London, J. M. Dent & Sons Ltd, 1912.
- Sini, C.  
*Il pragmatismo americano*, Roma-Bari, Laterza, 1972.
- Sprigge, T. L. S.  
*Russell and Bradley on Relations*, in G. Roberts (a cura di), *Bertrand Russell Memorial Volume*, London, George Allen & Unwin, 1979, pp. 150-70.
- *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1983.
- *Theories of Existence*, London, Penguin Books, 1985.
- Stock, G.  
a cura di, *The Philosophy of F. H. Bradley* (con A. Manser), Oxford, Clarendon Press, 1984.
- *Negation: Bradley and Wittgenstein*, in « Philosophy », vol. 60, 1985, pp. 465-476.
- Taylor, A. E.  
*Mind and body in Recent Psychology*, in « Mind » N. S., vol. 13, 1904, pp. 476-508.

Walsh, W. H.

*Bradley et la Métaphysique*, in « Les Etudes Philosophiques » N. S., vol. 15, 1960, pp. 29-50.

Ward, J.

Recensione a *Appearance and Reality*, in « Mind » N. S., vol. 3, 1894, pp. 109-125.

— *A Criticism of a Reply*, in « Mind » N. S., vol. 3, 1894, pp. 378-382.

— *Bradley's Doctrine of Experience*, in « Mind » N. S., vol. 34, 1925, pp. 13-38.

Watts Cunningham, G.

*The Idealistic Argument in recent British and American Philosophy*, New York and London, The Century Co., 1933.

White, A. R.

*Methods of Metaphysics*, London-New York-Sidney, Croom Helm, 1987.

Wollheim, F.

*F. H. Bradley*, in G. Ryle (a cura di), *The Revolution in Philosophy*, London, MacMillan and Co. Ltd., 1956, pp. 12-25.

— *F. H. Bradley*, London, Penguin Books, 1959 (1969<sup>2</sup>).

Finito di stampare nel mese di ottobre 1995  
da La Grafica & Stampa ed. srl, Vicenza